

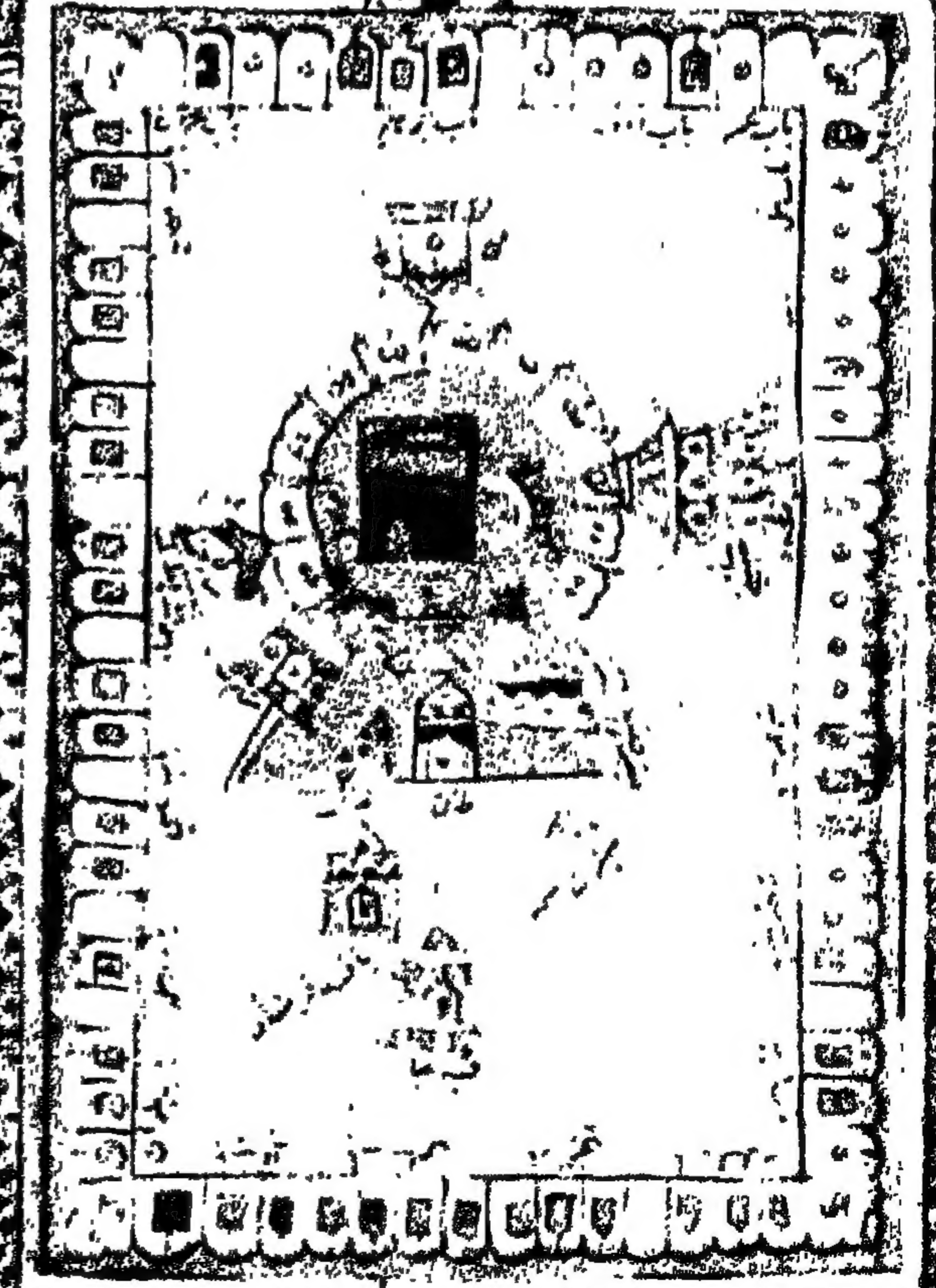
قضايا فكرية

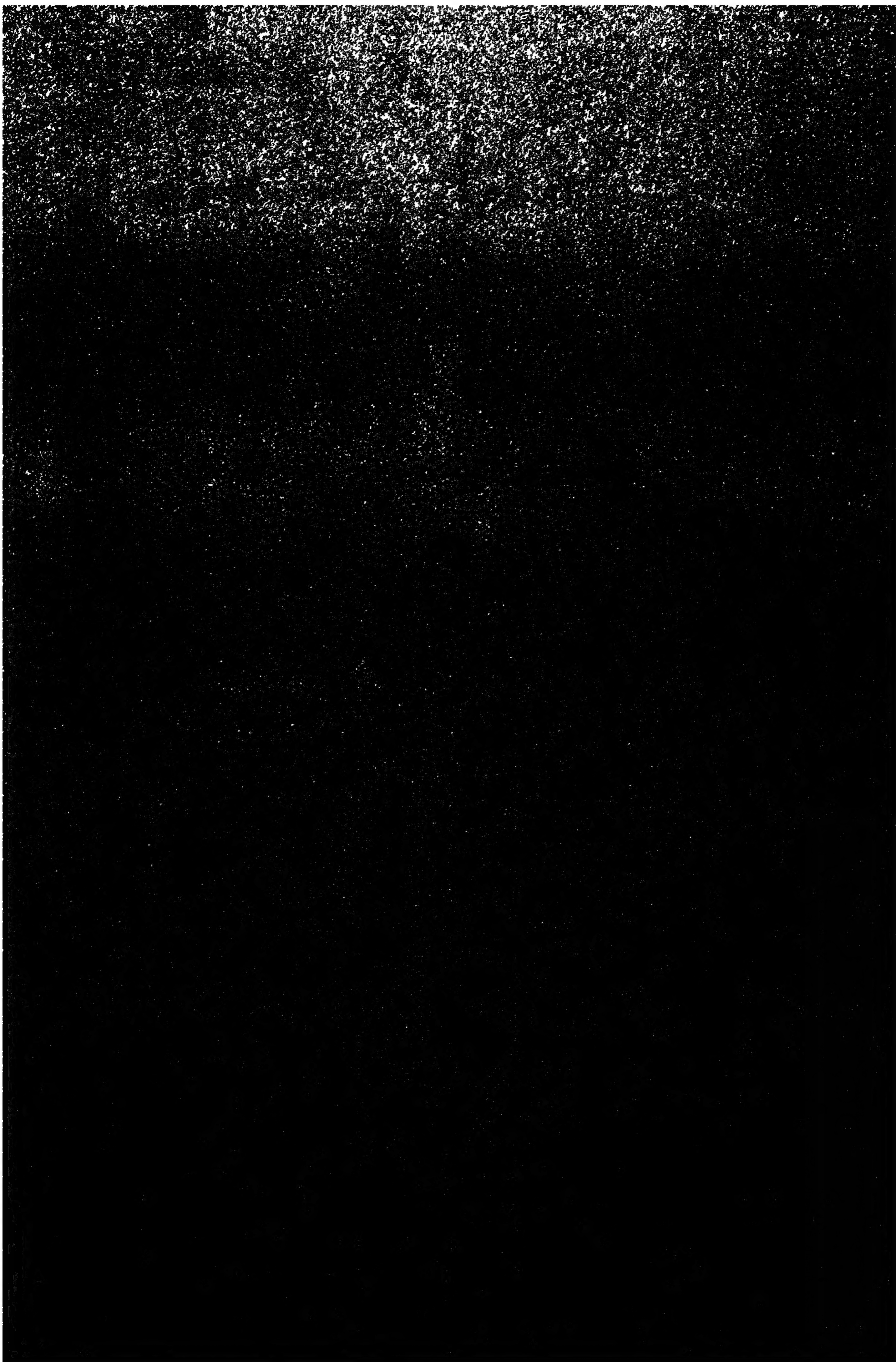
من هم القضاة
والقضاة في مصر

الاصول الاجمعية في مصر الحديثة



ان اول بيت وضع للناس الذي مكة مباركا وهذا للعالم به
آيات من الله معانيها ابراهيم ومن دخله من الله على الناس
من البس من استطاع اليه سبيلا من كره فان الله عني عن العالمين





قضايا
فكرية

إهداء 2005

أ/ إبراهيم منصور غنيم

القاهرة

رقم الإيداع

٩٣/٨١١٥

I.S.B.N

977 - 221 - 044 - X

قضايا فكرية

من أجل تاصيل العقلانية
والديمقراطية والابداع

إشراف : محمود أمين العالم

الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»

يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»

المراسلات باسم : السيدة هاجدة رفاعة

العنوان : ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة : ج. ٠

تليفون : ٣٥٥٥٥٠٢ - ٣٥٤١٨٠٣ - ٣٥١٨١٦٠

ثمن هذا الكتاب في مصر : ١٥ جنيها

في البلاد العربية والعالم : ١٠ دولارات أمريكية أو ما يعادل هذه القيمة

مكتبة الإسكندرية
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:
سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد هذا العدد وفي إخراجه وإصداره :

جمال الشرقاوى
ماجدة رفاعة
محمود الهندى

فى اكتوبر عام ١٩٨٩ صدر العدد الثامن من كتاب قضايا فكرية وموضوعه («الاسلام السياسى» الأسس الفكرية والأهداف العملية).

وفى مدخل العدد الثامن، ذكرت «قضايا فكرية» أنها أرادت بهذا العدد المكرس لقضية الإسلام السياسى أن يكون أساسا لحوار بالعقل حول أمور تتصل إتصالا وثيقا بحياة ومستقبل الوطن والشعب فى مرحلة يعانى فيها الوطن والشعب من مشاكل هائلة ويواجه عقبات التخلف وتحديات استشراف واقع أفضل. وأكدت «قضايا فكرية» فى هذا العدد كذلك أنها تؤمن بأن أصحاب شعار «الإسلام هو الحل» و «إقامة شرع الله» هم جزء من الحركة الإجتماعية والسياسية المصرية، وبالتالي فهم وإيانا وكل القوي والتيارات والتكوينات الاجتماعية والدينية شركاء فى حاضر مصر، وفى صنع - أو عرقلة - مستقبل مصر، كما أكدت «قضايا فكرية» على أنه «رغم اختلافنا مع أى محاولة للارتداد وتوظيف القيم الدينية السامية، وكل ما هو إيجابى فى تراثنا القومى والوطنى، لشد بلادنا إلى الورا، فإننا نؤمن بالحوار وبالعقل والعلم، ووضع مصالح الشعب والكادحين بخاصة بعين الاعتبار الأول».

علي أنه منذ صدور هذا العدد الثامن من كتاب «قضايا فكرية» تصاعدت حركة بعض فصائل «الإسلام السياسى» والأصولية الدينية عامة لا فى مصر وحدها، أو فى أكثر من بلد عربى، بل فى العالم أجمع وأخذت تتجلى فى بعض بلادنا العربية فى ظواهر حادة بلغ بعضها حد المصادمات المسلحة والإرهاب والإرهاب المضاد وتكفير المثقفين المستنيرين الذين يجتهدون فى شئون الدين والفكر، واغتيال بعضهم والترص ببعضهم الآخر، فضلا عن توظيف الدين فى تبرير الاستبداد والتسلط فى بعض البلاد العربية وفى تسييد مناخ اجتماعى من الفكر اللاعقلانى المتزمت وتغيب الجماهير الشعبية أو صرفها عن قضاياها الإجتماعية والوطنية والقومية الملحة.

ولهذا رأت «قضايا فكرية» أن تواصل رسالتها العقلانية التنويرية بهذا العدد الجديد فى معالجة قضية العلاقة بين الدين والسلطة والعلم والمجتمع للمساهمة فى وقف التدهور القائم حول هذه القضية، ولتوسيع آفاق الحوار الجاد حولها، واحترام الخلاف والاختلاف وتنمية وتعميق الفكر عامة، والفكر الدينى بوجه خاص بما تقتضيه مستجدات الواقع والعصر.

حقا، إن الأمر يستلزم - فضلا عن هذا - توسيع الديمقراطية وتحقيق تغيير شامل فى أبنية الواقع العربى وسياساتنا وممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاعلامية والتعليمية والثقافية عامة، ولكن لا شك أن الحوار العقلانى هو مساهمة فى التمهيد لتحقيق هذا التغيير المنشود.

وما كان ليصدر هذا العدد من «قضايا فكرية» لولا المشاركة الجادة المتفانية الرفيعة لطائفة من أكبر مثقفى أمتنا العربية على إختلاف توجهاتهم ومناهجهم التى احترمناها جميعا وحرصنا على نشرها رغم أن بعضها قد لا يعبر بالضرورة عن رأى القائمين على «قضايا فكرية». فلهؤلاء المثقفين عميق الشكر والتقدير وكذلك لكل من شارك فى إخراج هذا الكتاب إعدادا وكتابة وطبعاً ونشراً وتوزيعاً ..

التحرير

المحتوى

٩	محمود أمين العالم	الاقتناحية: الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية دراسات عامة: أصوليات هذا الزمان
٢١	د. مراد وهبه	مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى
٢٧	د. حيدر ابراهيم على	الشعبوية الأصولية : من أين وإلى أين
٣٥	أ. العفيف الأخضر	الاغتراب الدين وثقافة المؤسسات
٦٦	د. رمضان بسطاويسى محمد	دور الفلسفة فى تحرير الوعى، أو الخروج من قبضة الفاشية
٧٥	د. حسن حماد	الأصوليات اليهودية والمسيحية
٨١	بنيامين بيت لحمي	الدين والسياسة الإسرائيلية - نظرة عامة
٨٣	د. عبد الوهاب المسيرى	تعليق على الدراسة
٩٠	كلاوس كهنتسلر	الأصولية الجديدة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية
٩٢	عرض: هدى أحمد عيسى	
٩٩	د. أنور مغيث	المثقفون الكاثوليك فى فرنسا بين الدين والسياسة
١٠٤	أ. سمير كرم	التطرف الدينى فى مجتمع متقدم {ظاهرة «الجماعات» فى أمريكا}
١١٣	أ. روشين شاكر	الأصوليات الإسلامية
١١٥	أ. عمر شافعى	الحركة الإسلامية فى تركيا
١٢٢	د. وليد محمود عبد الناصر	العمال والإسلام والثورة الإيرانية
١٢٦	أ. كريم مروة	اليسار الإسلامى من الفكر إلى الحركة
١٤٩		{دراسة نموذج منظمة مجاهدي خلق إيران}
١٥٨		حوار مع رسالة الخومينى إلى جورباتشوف
١٦١	د. رفعت السعيد	الوطن العربى
١٧١	أ. أحمد السعيد الهجرسى	مختصو: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى
١٧٩	أ. أديب ديمترى	الحركة السياسية الإسلامية فى مصر {دراسة ميدانية على عيننة من أعضاء تنظيم الجهاد}
١٩٣	د. غالى شكرى	السمات الأساسية للحركة الإسلامية فى مصر
٢١٥	ندوة تحت اشراف:	{هل الحوار ممكن}
٢٣٤	د. حيدر ابراهيم على	فردوس خير الأمم
٢٤٨	د. هاشم عبد الجواد	السودان: الجبهة القومية الإسلامية : نموذج الدولة
	أ. عبد الكريم قاسم سعيد	الأصولية فى السودان
		فلسطين: لمحات عن الحركة الإسلامية: الجذور، الحاضر
		اليمن: الإخوان المسلمون والحركة الأصولية فى اليمن

تونس : محاولة لتقييم ظاهرة الإحياء الدينى

{رؤية تونسية}

الجزائر:

٢٦٧ د. عبد القادر الجليدى

٢٧٧ أ. بومدين بوزيد

٢٨٩ أ. بوسعادة رشيد

٢٩١ د. إقبال الغربى

٢٩٥

٢٩٧ د. طيب تيزينى

٣٠٣ د. مصطفى لطيفى

٣٠٦ د. مجدى عبد الحافظ صالح

٣٢٠ أ. ميثم الجنابى

٣٢٩ د. فالح عبد الجبار

٣٤٦ د. عزيز العظمة

٣٥٦ د. برهان غليون

٣٧١ أ. أحمد شرف

٣٨٥

٣٨٧ د. نصر حامد أبوزيد

٤٠٧ د. عزيز العظمة

٤١٥ د. سعد الدين حافظ

٤٢٠ أ. على مبروك

٤٢٦ د. محمد أحمد بيومى

٤٤٥ د. خليل عبد الكريم

٤٥١ د. حسن حنفى

٤٦٤ د. عماد صيام

٤٧١

٤٧٣ تعليق: أ. رباب الحسينى

٤٧٧ د. سمير أمين

٤٨٨ تعليق: أ. يسرى مصطفى

٤٩٧ تعليق: أ. رباب الحسينى

٥٠٠ تعليق: أ. يسرى مصطفى

٥٠٣ تعليق: غادة الحلوانى

٥٠٧ عرض: أ. حلمى شعراوى

خطاب الحركة الاسلامية فى الجزائر

إشكالية الزوايا فى المجتمع الجزائرى

الأمراض النفسية للمهاجر المغربى

الإسلام والدولة العربية

ملاحظات أولية حول الأصولية الإسلامية

نهاية الدولة الدينية فى الإسلام

الأصولية الاسلامية: هل هى تعبير عن إخفاق التحديث؟

الإسلام والإنتماية الثقافية للعالم العربى

النزعة القومية العربية والإسلام ١٨٩٠ - ١٩٩٠

الدين والدنيا فى الواقع العربى

الاجتماع السياسى للحركة الإسلامية

{محاولة للفهم والتفسير}

المجتمع والدين والدولة فى مصر

الآليات الفكرية والعملية للأصولية

الإسلامية

«أبو زيد» والخطاب الدينى

أسلمة المعرفة، وجموح اللاعقلانية السياسية

هل يوجد علم اقتصاد اسلامى ؟

مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف

التطرف والعنف فى المجتمع المصرى

خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة

{تاريخيته وسنده}

الحاكمية تتحدى

نشطاء الحركة الإسلامية: فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل

قراءات وتعليقات

كتاب نقد السياسة والدولة والدين لبرهان غليون

نقد نظرية برهان غليون فى الدين والدولة

محمد أركون: الفكر النقدى والبعث الروحى

مؤتمر الحوار القومى الدينى

العلمانية من منظور مختلف للدكتور عزيز العظمة

عرض لكتاب النزاع الدينى فى مصر: الأزمة والصراع

الأيدىولوجى فى السبعينات د. نادية رمسيس فرح

لاهوت التحرير: لماذا تعثر فى الثقافة العربية الإسلامية

للدكتور حيدر ابراهيم على

الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية

محمود أمين العالم

لعل من أخطر ما يعوق الحوار فى فكرنا العربى المعاصر، إلى جانب معوقات الأوضاع السياسية والاجتماعية والإدارية القمعية، هذا الالتباس والتداخل وعدم التحديد فى كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة. وقد نتبين هذا بوجه خاص فى الخلاف الفكرى المحتدم فى واقعنا العربى الراهن، بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية. فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسى والعملى والسلوكى الذى يرتفع - أو بالأحرى يتدنّى - إلى حدود التكفير والصدام والارهاب والإبادة الجسدية. والواقع أن هناك بعض الأصوليين الإسلاميين الذين ينكرون نسبة الأصولية إلى حكتهم، كما أن هناك بعض العلمانيين الذين يفضلون تجنب مصطلح العلمانية. ولا شك أن هناك الالتباس فى المصطلحين، بل تداخلا بينهما كما سبق أن ذكرنا. فإذا كان مصطلح الأصولية ينسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التى تدل على الجُمود والتعصب والاستعلاء وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ماعداها، فإن هذا المصطلح يُنسب كذلك إلى بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية بنفس هذه الدلالة، إلا أنه برغم هذا التداخل، فهناك تمايز جوهري بين الأصولية الدينية والعلمانية ينبغى تحديده وحسمه حتى تتوفر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكرى الدائر بين هذين المصطلحين.

١- الأصولية : على أنه لن يعنينا هنا الحديث عن الأصولية كمصطلح مرتبط بنحلة معينة مسيحية أو يهودية أو بلحظة تاريخية معينة، أو بترجمة عن لغة أجنبية، كما يحدث فى أغلب الحوارات الدائرة، وإنما يعنينا أن نتبين الأصولية لا كمصطلح وإنما كمفهوم سائد متداول فى وعينا العام وفى الخطاب العربى المعاصر. فى هذا التداول العام وفى هذا الخطاب المعاصر عامة، تواجهنا مفردات مرتبطة بهذا المفهوم : فهناك الأصل، والتأصيل والأصالة، والأصيل والأصولي، والأصولية. وبرغم الترابط الاشتقاقي الذى يتقرب بين دلالتها جميعا بمستوى أو بآخر، فإن هناك بعض التمايزات فيما بينها، قد يكون من المفيد تحديدها أولا. فأصل الشئ هو المبدأ الذى نشأ عنه الشئ والذى ينتسب إليه. فهو الجذر أو السبب أو شرط الوجود أو النسبة أو ما يوحى بالاتصال والاستمرار. أما التأصيل فقد يعنى كشف هذا الأصل أو هذا الجذر أو تحديد وتأكيد طبيعة الانتساب إليه، أى تحديد هويته من حيث النشأة. وقد يعنى التأصيل لا البحث عن الجذر الأول، وإنما البحث عن الأسس البنيوية العامة التى تقوم عليها ظاهرة من الظواهر، أو واقع اجتماعى معين، كالببحث مثلا عن الأسس التى يقوم عليها

مجتمع من المجتمعات كنمط الانتاج السائد من الناحية الاقتصادية، أو النزعة الدينية والتوجه الايديولوجى ورؤية العالم السائدة من الناحية الثقافية. أما الأصالة فقد تعنى تأكيد الانتماء الى الأصل أو التمسك به سواء كان أصلاً عرقياً قومياً أو دينياً أو ثقافياً، أى بمعنى أنها صفة لموقف فكرى وعملى من هذا الأصل وهو ما يقربها من مفهوم الأصولية كما سوف نرى. على أن الأصالة قد تعنى - على خلاف ذلك تماماً - صفة العمل والانتاج الذى يتسم بأنه غير مسبوق، بمعنى أن يكون بدءاً جديداً وأصلاً مستحدثاً. وهنا تكون الأصالة مرادفة للجدة والإبداع، أى الأصل غير المسبوق. وعلى هذا فالأصيل قد يكون بمعنى الامتداد الصافى لأصل سابق، وقد يكون على العكس من ذلك تماماً، أى يكون الأصل الجديد المستحدث الذى يتميز بالذاتية الخاصة الخالصة المغايرة لكل ماعداها، والتى لا يشوبها افتعال أو اصطناع أو اختلاط يفسد هذه الذاتية الخالصة. ولهذا نقول عن الحجر الكريم بأنه أصيل غير مخلوط، أى أنه هو نفسه متميز عما سواه. ولهذا تُطلق عليه كذلك صفة أنه حرٌّ، فهو حرٌّ أصيل، بمعنى أن قيمته فى ذاته ومن ذاته، غير متوقفة على غيره. أما صفة الأصولى فتطلق - دون تحديد موقف فكرى محدد - على العالم المشتغل بأصول الدين أو أصول الفقه أو المهتم عامة بدراسة أصول القضايا والظواهر عامة. وهى تطلق كذلك فى تعابيرنا الشعبية على الرجل الذى يحترم فى سلوكه ومواقفه وأحكامه الحقوق والقواعد والثوابت الأخلاقية والعرفية، أو الذى يتسق سلوكه مع أفكاره ومبادئه بشكل عام. ولهذا فهى لا تعنى الانتساب الى الحركة الاسلامية الأصولية، وإنما هى أقرب الى الحكم الأخلاقى والمنهجى المستقيم عامة. أما الأصولية فهى وإن تكن تعنى الانتساب الى الأصل أو الى الأصول، أو تتداخل فى معنى التأصيل والأصالة، فإنها تعنى شيئاً مختلفاً ومغايراً تماماً. فهذه المفردات التى ذكرناها من قبل هى بعض آليات البحث عن الهوية أو الحقيقة والتطلع الى الجدة والإبداع بمستويات مختلفة. أما الأصولية فتختلف وتتمايز عن هذه المفردات جميعاً وتشكل دلالة مذهبية وایدولوجية خاصة. بمعنى أنها الرؤية التى تتخذ من الأصل - سواء كان نصوصاً دينية أو مذهباً دينياً أو سياسياً أو جذراً عرقياً، مرجعاً أساسياً وسنداً مطلقاً نهائياً فى مفاهيمها وسلوكها. فليست كل مرجعية الى أصل ثابت تتسم بالأصولية. وإنما تصبح هذه المرجعية أصولية إذا تكررت هذه المرجعية واحتكرت وطغت بشكل مطلق وأصبحت نهجاً مسيطراً.

ولهذا فعندما نتحدث عن الأصولية الاسلامية فلا ينبغى أن نخلط بينها وبين الرجوع الى أصل أو أكثر من الأصول كآية من القرآن الكريم أو نص من السنة النبوية أو من رأى لأحد فقهاء الدين وعلمائه، للاستئناس به أو استلهامه أو الاستناد إليه أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك. وإنما المقصود بالأصولية التمسك الحرفى بهذه الأصول فى نصوصها والسعى الى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات فى هذا الواقع، وبخاصة إذا أصبح هذا هو الرؤية المستقرة الشاملة والمنهج المتبع الدائم فى كل ما يتعلق بأمورنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولهذا فالأصولية نسق فى الرؤية والمنهج فى كل ما يُتخذ من آراء ومواقف سعياً الى إخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصية بحسب القراءة الخاصة لها التى يغلب عليها طابع الحرفية والإطلاقية. أو بتعبير آخر، إنها السعى الى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ما ينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شئ، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هي المعيار الاساسى والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يُستجد من أوضاع وأحوال. ولهذا قد يطلق على هذه الأصولية أحياناً صفة الرؤية التمامية، إذ لا شئ خارجها، فهى متعصبة لرؤيتها الخاصة الشاملة التى لا يندّ عنها موقف أو حكم أو قيمة، وهى ترفض كل ما يخرج عن رؤيتها رفضاً قد يصل الى حد الإقصاء والتكفير والإبادة الجسدية، وهكذا تنقلص الرؤية الى العالم الى ثنائية قاطعة بين ما هو حلال وحرام، وبين ما هو مؤمن وكافر.

والحق، أنه ليست كل المواقف الاسلامية أصولية بهذا المعنى حتى عند العديد ممن نطلق عليهم علماء أصول الدين وأصول الفقه. فما أكثر ما نجد لديهم من اجتهادات متفتحة متفهمة للنص الدينى فى ارتباط وتفاعل مع الضرورات التى تبيح المحظورات، ومصالح العباد التى تعالج بمقتضى المقاصد العامة للشريعة وليس الى ظاهر نصوصها، فضلاً عن الاستجابة للأمور التى تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال.

ولكن ما أكثر ما عانى تاريخنا العربى الإسلامى القديم، ويعانى عصرنا الراهن من هذه المواقف الأصولية التمامية المتعصبة الجامدة التى تسعى لأن تفرض قراءتها الأصولية الخاصة على الواقع الراهن دون ادراك موضوعى لحقائقه وخصوصياته. على أن هذه المواقف الأصولية تتراوح تشدداً واعتدالاً. ولعل الحركة الإسلامية التى يطلق عليها اسم «التكفير والهجرة» أن تكون من أبرز هذه المواقف الأصولية تشدداً وتعصباً وضيق أفق فى خبرتنا المصرية. ولقد أشرت فى دراسة سابقة الى ما يمكن أن نسميه بالمنهج الكمائى عند المهندس شكرى مصطفى أمير هذه الجماعة. ففى كتابه «التوسّسات» نجد رؤية للتاريخ منذ بداية ظهور الدعوة الإسلامية حتى عصرنا الراهن، يكاد يغلب عليها طابع التماثل المطلق. وهى رؤية مستخلصة من قراءة ظاهرية حرفية للنص القرآنى والسنة النبوية. على أن الأمر لا يقف عند حد التماثل فحسب، وإنما يمتد كذلك الى محاولة تفسير الواقع الراهن وتغييره بمقتضى هذه الرؤية التماثلية المطلقة. فإذا كنا نقرأ فى القرآن الكريم الآية {٤} فى سورة يونس «إنه يبدأ الخلق ثم يعيده» ونقرأ الآية {١٠٤} من سورة الأنبياء «كما بدأنا أول خلق نعيده، وعداً علينا إنا كنا فاعلين»، وإذا كانت جمهرة المفسرين تفسر هاتين الآيتين بالبعث بعد الموت، فإن شكرى مصطفى يفسرها على نحو مختلف تماماً. فالمقصود عنده أن الله سبحانه وتعالى، كما يُبدى ويعيد فى تدمير الكافرين كلما ظلموا، وكما يبدى ويعيد فى توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، فكذلك سيفعل بالنسبة لكل شئ. فالتعبير «كما» كما يقول شكرى مصطفى يفيد المثلية فى كل شئ. وتأسيساً على هذا فإن ما حدث مع الدعوة الإسلامية فى أول الزمان سيحدث مثله فى آخر الزمان. ونحن فى آخر الزمان كما تقول «التوسّسات»، ولهذا «لا بد من سلوك طريق النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه شبراً بشبر وذراعاً بذراع. لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة متكررة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول؛ فكما بدأ الإسلام يُعاد الإسلام. لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشتركة ولا رأى جماعى ولا . . . ولا. قال الله وقال الرسول وحسب». وهذه الرؤية تذكرنا بنظرية العود الأبدى عند الفيلسوف نيتشه وإن تكن من منظور دهنى خالص، وقد تكون هذه الرؤية «الكمائية» مغرقة فى حرفيتها وأصوليتها، ومع ذلك فقد نجد أنها لا تختلف كثيراً من حيث الجوهر عن الحركة الإسلامية القطبية (نسبة الى سيد قطب) والجماعات الإسلامية المتفرعة منها التى تقول بالحاكمية لله، بديلاً عن حاكمية البشر التى تدينها وتكفرها، كما تدين المجتمع الذى يرتبط بها. فبحسب هذه الدعوة الحاكمة، يصبح الدين جهازاً سلطوياً سياسياً، ويصبح القائمون به وكلاء عن الله، وليسوا وكلاء عن البشر أو المجتمع. ولما كان القرآن على حد قول الإمام على بن أبى طالب «لا ينطق وإنما ينطق به الرجال»، فإن قراءة هؤلاء الرجال القائلين بالحاكمية لله، والحاكمين باسمه، ستصبح المرجعية الوحيدة المطلقة فى كل ما يمس شئون الدولة والمجتمع، وسوف تصبح قرارات سلطتهم الدينية السياسية قرارات مقدسة لأنها تجسد النص الدينى وتنطق به وتحكم باسمه. والجماعات الإسلامية جميعاً باختلاف مسمياتها وتشكيلاتها هى امتدادات وتفرعات من هذه الدعوة القطبية. وليس ما تمارسه هذه الجماعات من تكفير للمخالفين لرؤيتها ودعوتها ومن ارباب مسلح وقتل على مختلف المستويات الطائفية والسياسية والمدنية، إلا مظهرها لما تعتقد أنه ممارسة للحاكمية لله التى تتجسد فيها، قبل أن تنجح فى إقامة هذه الحاكمية رسمياً.

على أن هناك من الجماعات الإسلامية الأصولية التى تختلف مع هذه الدعوة أى مع هذه الرؤية إلى الحاكمية الإلهية، بل تعبر عن اختلافها مع الداعين إلى السلطة الدينية عامة. وهى تذهب إلى القول بالدولة الإسلامية لا الدولة الدينية، أى بالأولى السلطة رجال الدين وإنما رجال مدنيون، على اختلاف تخصصاتهم، يقومون بتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً شاملاً فى أجهزة الدولة وفى المجتمع عامة. والواقع أن التمييز بين السلطة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية أو استلزامها فى الدولة الإسلامية قديم وأرد. بل هو قديم متحقق بالفعل فى أغلب البلاد العربية بمستوى أو بآخر. بل ليس ثمة بلد عربى واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية. فجميع هذه البلاد تطبق الشريعة الإسلامية وتستلهمها بحسب قراءتها لها، وبحسب ملاساتها المجتمعية الخاصة. وأغلب هذه الدول - إن لم تكن جميعاً - دول إسلامية بنص أغلب دساتيرها. بل إن بعضها يغالى فى تطبيق الشريعة الى حد الحرفية والجمود والتعصب المظهرى الشكلى. والأمر الذى له دلالة أن هذا يتمثل بوجه خاص فى اشد البلاد العربية والإسلامية تخلفاً من الناحية الاجتماعية والثقافية

والحضارية عامة! على أن هذه الحركات الإسلامية التي تتخذ دعوتها مظهر الاعتدال، وتختلف مع الدعوة إلى الحاكمية لله، وإلى الدولة الدينية، وتدعو إلى الدول الإسلامية أي تطبيق الشريعة الإسلامية، لا تكتفي ببيان مظاهر القصور في تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول العربية والإسلامية القائمة والدعوة إلى التصحيح والتغيير، بل لعلها تسكت عن أبشع مظاهر القصور والخروج عن كل القيم الدينية والإنسانية عامة في بعض هذه البلاد، وتكرس جهودها للعمل السياسي الدعائي التعبوي المنظم سعياً إلى الوصول إلى السلطة والسيطرة على أجهزة الحكم. وفي الحقيقة، أنه ليس المهم في هذه الحالة أن يكون على رأس الدولة مشايخ وفقهاء ورجال دين، أو مدنيون متخصصون في مهن مختلفة، مادام الأمر سيتخذ في النهاية طابع تأسيس الدين، أو تدين السلطة السياسية في إطار المشروع الديني الذي يتبناه هذا التنظيم الإسلامي السياسي أو هذه الجماعات الإسلامية المتسيّسة. إن التمييز بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية تمييز وارد كما ذكرنا في حدود تطبيق الشريعة الإسلامية أو إستلهاها بحسب احتياجات الواقع والمصالح العامة المتجددة. إلا أن هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين. فمعنى هذا أن تصطبغ الدولة بكل أجهزتها وتوجهاتها وأحكامها وسياساتها بصبغة دينية خالصة بحسب الرؤية الخاصة لهذه الحركة سواء أصبح على رأس الدولة مشايخ دين أو مدنيون سيخضعون بالضرورة للفتاوى الدينية لحركتهم، مما سوف يضافى صفة القداسة والإطلاقية على كل ما يباشره من أعمال سلطوية في مختلف أجهزة الدولة ومختلف شئون المجتمع.

ولهذا إذا كان الاختلاف بين الإرهابيين المتعصبين والمعتدلين هو اختلاف في الأسلوب (وربما في التوقيتات) فإن الهدف بينهما واحد هو السلطة السياسية الدينية. وهكذا يكتفى الفرق بين الدولة الإسلامية - دولة تطبيق الشريعة الإسلامية واستلهاها - والدولة الدينية، ونظرية الحاكمية لله. ويكاد يختفى الفرق كذلك بين الرؤية الإسلامية السنيّة للعلاقة بالسلطة السياسية، والرؤية الإسلامية الشيعية لهذه العلاقة. والواقع أن الحركات الإسلامية السياسية المتعصبة منها والمعتدلة هي تطعيم شيعي جديد للرؤية الإسلامية السنيّة. فالإسلام السني لا يعرف ولاية الفقيه، ولا يقول بالسلطة الدينية. وليست الدعوة في القرآن الكريم إلى الحكم بما أنزل الله، إلا دعوة إلى الحكم والفصل بالمعنى القضائي فيما يختلف فيه من أمور، ولا يقصد بها السلطة السياسية. فضلاً عن أن واقع الخبرة الطويلة سواء في التاريخ الإنساني عامة أو في التاريخ العربي الإسلامي خاصة، يقدم درساً مأساوياً بليغاً ينبغى أن نستلهمه في ضرورة استبعاد أي شبهة قداسة أو قيمة مطلقة كمرجعية أساسية للسلطة السياسية. بغير هذا ستتجمد الحياة السياسية والمجتمعية والفكرية، ويصبح نقد السلطة أو الاختلاف معها أو نقدها سبيلاً إلى الاقصاء والتكفير والإبادة الجسدية. ألم يتحقق هذا اليوم فعلياً فيما ارتكبهت الجماعات الإسلامية من قتل لمسلمين لاشك في إسلامهم مثل الشيخ الذهبي والدكتور فرج فودة ومن إرهاب دموي وقتل لمثلى السلطة المدنية ولواطنين أبرياء؟ هل نستطيع أن نصف هذا بأنه انتفاضة شعبية ثورية مسلحة، من أجل الإصلاح والتجديد، كما يحلول بعض المثقفين العرب أن يصفها؟

أين الجماهير الشعبية من هذه الحركة، وأين الأهداف التي تحملها هذه الحركة وتقدم بها حلولاً موضوعية لمشاكل الجماهير ومعاناتهم؟ وأين الثورية في أن نقرأ لمفكر إسلامي من أكثر مفكرهم اعتدالاً يكتب فيكفر فنّ النحت وفن الرسم التشخيصي لأنهما يشخصان الملامح الإنسانية، ويرحب باللوحات التجريدية الخالصة ويراهما امتداداً واستجابة للرؤية الإسلامية للفن. كأنما الأصنام التي حطمتها الدعوة الإسلامية في بداية معركتها ضد الوثنية ماتزال مستمرة حتى يومنا هذا في الفن التشخيصي؟ وأي ثورية وأي مصلحة شعبية وأي إصلاح وأي عدالة اجتماعية في أن يُفتى بعض المعتدلين من هؤلاء الإسلاميين بالإباحة لأحد الناس في إقامة الحد على من يرون - في تقديرهم الخاص - أنهم ارتدوا عن الإسلام، إذا ماتقاعست السلطة عن إقامة هذا الحد؟ وأي عقلانية وأي محضر فكري في تكفير عالم مجتهد مسلم لاشك في إسلامه هو الدكتور نصر حامد أبو زيد في قراءته وتفسيره للخطاب الديني بحسب سياقه الاجتماعي وملابساته التاريخية بل والدعوة إلى التفريق بينه وبين زوجته بسبب ذلك؟ هذا بعض ما يرتكبه في مجال الحياة العامة والفكر والثقافة وهم بعد لم يتمكنوا

من السيطرة على السلطة السياسية. فماذا نتوقعه منهم عندما يتحقق لهم ذلك؟ إنها النكسة الى أشد صور التاريخ تخلفا واستعداداً وظلاماً.

على أن الأمر لا يقف عند حدود ما تتبناه هذه الجماعات الاسلامية من أراء أصولية جامدة متعصبة إقصائية، وما ترتكبه من إرهاب مسلح، وإنما المحنة تتمثل فيما ينتشر في مجتمعنا المصرى والمجتمعات العربية عامة من مناخ دينى لاعقلانى متخلف شبه اسطوري لاصلة له بصحيح الدين، ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. قد لا تكون هذه هي مسؤوليتهم المباشرة، وقد تكون ظواهر عشوائية على حد قول أحد مفكرهم، إلا أنهم مصدر من مصادر نشر هذا المناخ بما يقومون به من تعبئة دينية مجردة إطلاقية يغلب عليها الطابع العاطفى الانفعالى، يشحنون بها الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة والشعبية عامة، ويغيبونهم عن الحلول الموضوعية لمشاكلهم الحقيقية ومعاناتهم اليومية.

ولاشك أن نجاح الحركات الاسلامية الأصولية فى نشر دعوتهم والتعبئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص إنما يرجع أساسا الى الأوضاع المتردية فى واقعنا المصرى والعربى عامة، واستشرأب التخلف الاجتماعى والاقتصادى والتمايز الطبقي وسياسات التبعية للرأسمالية العالمية والخضوع بوجه خاص للرأسمالية الأمريكية وريبتها اسرائيل، فضلا عن تفاقم الفساد والبلذخ، ومظاهر التغريب الأجنبى والتحديث المظهري النخبوى وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية الى جانب تمزق النظام العربى، واستفحال العدوانية الاسرائيلية والعجز العربى عن التصدى لها رغم البطولة الخارقة للانتفاضة الفلسطينية. إن الحركة الاسلامية السياسية هي بغير شك رد فعل جهادى لهذه الأوضاع وهي دعوة تعبوية روحية أخلاقية في مظهرها على الأقل لو صدقت النوايا لاستعادة الهوية على أساس دينى وخاصة بعد فشل المشروع القومى وضعف الحركة اليسارية، على أن الحركة الإسلامية الأصولية تختلف فى أساليبها ومناهجها ومواقفها من بلد عربى الى آخر، بل وتنخرط بعض فصائل هذه الحركات الاسلامية الأصولية فى المقاومة والنضال ضد العدوان الاسرائيلى المتصل على الشعب الفلسطينى والشعوب العربية عامة، وضد حليفه وسنده الأمريكى. إلا أن هذه الحركات الاسلامية فى مجملها برغم هذه الأوضاع والمواقف - لو صدقت النوايا - تكاد تقتصر - كما ذكرنا - على الجانب الدعائى التعبوى دون أن تقدم رؤية برنامجية تنمية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع، اللهم إلا الشعار التعبوى المجرد «الاسلام هو الحل»، فضلا عما تتخذه بعض فصائلها من أساليب اريابية ومواقف جامدة متعصبة خالية من أي تفتح عقلانى موضوعى. وقد يكون شعار الاسلام هو الحل شعاراً تعبويًا يهدف إبراز وتأكيد الهوية المفتقدة فى ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومى والتبعية. على أن الهوية ليست مجرد انتساب الى عرق أو الى قومية أو الى دين أو الى ثقافة معينة، حقا إن هذه العناصر تدخل جميعا فى تشكيل الهوية، ولكن الهوية لا تقتصر على واحد من هذه العناصر وحدها ولا تشكل ألقوما نهائيا مطلقاً متحققاً سلفاً، ولا يبقى إلا البحث عنه وتأكيد به بالشعارات المجردة والدعاوى الماضوية الجامدة، وإنما الهوية الى جانب مراعاة التراث فى مختلف تجلياته بشكل عقلانى مستنير هي مصالح وأفق مفتوح على المستقبل تتحقق وتتجدد بتجدد المعرفة والعلم والعمل والانتاج والابداع والتفاعل مع ضرورات الواقع الطبيعى والانسانى وامكانياته المادية والمعرفية المتجددة. ولهذا لا يرتفع سؤال الهوية إلا حيث يسود القمع والقهر والإجباط والتخلف والتغريب والاستعباد من قوة داخلية رجعية أو خارجية استعمارية. ولكن الرد لا يكون بالمرجعية الماضوية والتشبيث بها تأكيداً لهذه الهوية المفتقدة، وإنما بإعمال هذه الهوية وتأكيدا وشحلا بالعمل والانتاج والتجدد المعرفى والابداعى والتصدى الموضوعى لعقبات الحاضر. فبهذا تتطور الهوية وتنتفتح وتتجدد وتزداد غنى وخصوبة وفاعلية واستنارة، ولاتتحول الى كلمات وشعارات مجردة وأمنيات سلفية ماضوية ودعاوى عاطفية رومانسية تضاعف من الغربة والتغريب والتغيب عن حقائق الواقع ومتطلباته.

ولعل هذا هو ما يجعل الحركات الأصولية الاسلامية رغم طابعها الجهادى التعبوى وبعض مواقفها الرافضة لمظاهر التخلف والاستغلال والتغريب وفقدان الهوية، والمعادية للعدوانية الاستعمارية والصهيونية، قوة تخلف لا قوة تقدم، وقوة تجهيل وتغيب للوعى لا قوة استنارة وابداع. وهذا ما يجعلها - يا للمفارقة - مصدراً لدعم الأنظمة الرجعية والتابعة التى

تبدو أمام الجماهير رغم رجوعيتها وتبعيتها أكثر قدرة على ضمان الأمن والاستقرار والعقلانية واحترام هامش مهما كان ضئيلاً من الحرية والديمقراطية من هذه الحركات الإسلامية الأصولية لو استولت على السلطة.

هل يعنى هذا، إنكار وإهدار كل ماتعنيه هذه الحركات الإسلامية السياسية سواء المعتدل منها والمتعصب وحرمانها من حق المواطنة والتعبير عن نفسها والعمل على تحقيق ماتراه مشروعا نهضويا أو حضاريا؟

الحق، أن هذه الحركات الإسلامية السياسية ظاهرة موضوعية لاسبيل الى انكارها أو الاكتفاء بالتعامل معها إداريا وقمعيا رداً علي منهجها الإرهابي.

إننا بهذا نستبقى جذور الداء الذى سيظل ينمو ويبرز مالم نحصر على استئصاله بمواجهة كل السياسات والاضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتردية والعمل على علاجها وتخطيها فى إطار رؤية استراتيجية قومية شاملة تستند الى المشاركة الديمقراطية الشعبية من ناحية والرؤية العقلانية الموضوعية لحقائق واقعنا الاجتماعى والقومى والعالمى من ناحية أخرى.

وبهذا يمكن أن يفتح باب الحوار المجتمعى مع كل القوى الحية فى المجتمع بما فيها هذه الجماعات الإسلامية على اختلاف اجتهداتها ومواقفها على قاعدة احترام الخلاف والاختلاف والالتزام بالمشروعية والديمقراطية وتداول السلطة ونزع فقه التكفير والارهاب والابادة الجسدية، والاجتهاد فى تنمية فقه التحرير والتقدم الاجتماعى والتجديد الفكرى.

هذا ... أو تكريس التخلف والتجهيل والتمزق الوطنى والقومى والتبعية والصدمات الاجتماعية والفكرية المجذبة.

هل يتناقض العلمانيون مع هذه الدعوة ؟

٢ - العلمانية : تحصر كتابات العديد من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، على تصوير العلمانية بأنها ليست مجرد رؤية فكرية ومنهجية تدعو الى فصل الدين عن الدولة، بل هى كذلك دعوة الى عزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية عن حياة الناس وديناميهم وممارستهم، وهى بهذا دعوة دنيوية معادية للدين وللقيم الانسانية عامة. وهى فى تصورهم أو دعواهم توحد بين الانسان الحى والطبيعة المادية وتجعلهما فى مستوى واحد بحيث يكون الإنسان مجرد مادة نفعية تسعى لإشباع حاجاتها المادية الغريزية الجشعة، بل إن العلمانية كما يذهب بعض مفكرهم ترادف ترادفا شبه كامل الرؤية المعرفية للإمبريالية الغربية وأداة من أدواتها للاستغلال والاستعباد وقهر إنسانية الإنسان. فالامبريالية هى الرؤية العلمانية على مستوى العالم. وبهذا المعنى فالعلمانية فى نظرهم ضد الهويات والخصوصيات القومية والتراثية بوجه خاص ورمز للتبعية الثقافية للغرب، وهى إهدار كامل للثقافات الوطنية والقومية وتغريب لها وهيمنة عليها.

وتختلف هذه الأحكام فى كتابات الأصوليين الاسلاميين المعاصرين وتتفاوت بين المغالاة والاعتدال. ولكنها جميعا تكاد توحد توحيدا مطلقا بين العلمانية والإلحاد، وبينها وبين النظرة المادية السطحية بما تعنيه هذه المادية - عندهم - من نفعية وجشع وأنانية واستغلال وعدوان وفقدان ونكران للقيم الروحية والأخلاقية والانسانية عامة. وتستند هذه الأحكام الى ترجمة لكلمة العلمانية الغربية فى جذرها اللاتينى التى تعنى الزمانية أو الدنيوية. ويميزون بين هذه الدلالة الدنيوية وما قد توحى به الكلمة فى صيغتها العربية من أنها تعنى العلم. ولهذا يستبعدون هذا الایحاء، ويحرصون على نطقها بفتح العين لا كسرهما. والواقع أن مايعنيننا - كما فعلنا مع مصطلح الأصولية - ليس الأصل الغربى الذى تترجم عنه، وإنما دلالتها المتداولة فى الوعى العام وفى الخطاب العربى المعاصر.

وفى هذا الإطار نتبين أن العلمانية تعنى الأمرين معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها. فالمفهوم بصرف النظر عن المصطلح الذى تترجم الكلمة عنه، إنما يعنى رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعى، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة. وفى هذا يلتقى مفهوم العلم بمعناه الموضوعى،

بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق في مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعنى رفض الدين أو القيم أو الاخلاق أو التراث أو البعد الثقافى والروحى للانسان، أو رفض الهوية الذاتية والقومية. ولا يعنى النظرة المادية بهذه الدلالة الضيقة النفعية الجشعة.

وليس كل علمانى هو بالضرورة غير مؤمن أو غير مسلم، أو ملحد، وليس كل متدين أو مسلم هو غير علمانى. فلا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستيعادية بين العلمانية والدين والقيم والاخلاق والتراث والهوية الوطنية والقيمية كما يذهب بعض الأصوليين الاسلاميين. وما اكثر الأمثلة في تراثنا العربى الاسلامى القديم. واكتفى بالإشارة الى مثال سبق أن ذكرته في مقال قديم. يتعلق هذا المثال بموقف عالمين إسلاميين جليلين في تراثنا القديم من قضية دنيوية هي قضية غلاء الأسعار. هذان العالمان هما الإمام الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى. فكلاهما أعمل فكره في تفسير هذه الظاهرة الدنيوية. فالقاضى عبد الجبار في كتابه «المغنى» يرى أن سبب الغلاء على حد تعبيره هو «قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة الى ما هو موجود. وأن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدى الى فساد يعم الفقراء» ولهذا ينتهى القاضى عبد الجبار الى دعوة الإمام الى التدخل «لتسعير بعض الأمتعة على التعديل» أي مراعاة للمصلحة العامة. أما الإمام الباقلانى في كتابه «العصيدة» فيرجع الغلاء والرخص في الأسعار لا الى العرض وإنما الى الطلب أو ما يسميه «الرغائب والدواعى». فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها - كما يقول - ذلك لأن الله «لو خلق الزهد في الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشترؤا ما عندهم وإن قلّ بقليل أو كثير» وعلى هذا «فإن جميع الأسعار من الله تعالى» «لأنه هو الذى خلق الرغائب في الشراء ويوفر الدواعى على الاحتكار».

هذان إمامان من أئمة مفكرى الاسلام، يختلفان في تفسير ظاهرة من الظواهر، فيذهب القاضى عبد الجبار الى تفسير هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير العلمى أو العلمانى، أي الذى يستند الى أسباب موضوعية طبيعية، على حين أن الإمام الباقلانى يفسر الظاهرة نفسها تفسيراً دينياً، ويرجع سببها، بل سبب وعلة كل شئ الى علة خارج الطبيعة أو فوقها هو الله شأن كثير من الأشاعرة. وفي كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» فصل خاص بقضية السببية في إطار المذهب الأشعرى.

المهم هنا أن التفسير الدينى يناقض التفسير العلمانى، إلا أن علمانية تفسير القاضى عبد الجبار لا تتناقض مع تدينه وإيمانه واسلامه. وتراثنا العربى الاسلامى حافل بالخلاقات حول التفسير العقلى والتفسير النقلى للظواهر المختلفة في إطار الدين. والعلمانية - فى الحقيقة - ليست إلا امتداداً للعقلانية فى الرؤية والمنهج والسلوك. ولعل الحديث النبوى «أنتم أعلم بشئون دنياكم» أن يكون تأكيداً لهذا المعنى، ولهذا فالتعامل مع الظواهر وتفسيرها في إطار تحققها الموضوعى الدنيوى في واقع حياة الانسان وفي ضوء المصالح المجتمعية العامة بمنهج علمى خالص بعيداً عن الاستعانة بأسباب خارج سياقها الموضوعى، لا تتناقض مع الدين والتدين. ولكنها - بالطبع - تتناقض تناقضاً كاملاً مع الرؤية الأصولية التى لا تفسر الظواهر والمشاكل المختلفة بالدراسة الموضوعية لها وإنما بالرجوع الدائم الى النصوص الدينية للبحث عن إجابة مطابقة!

خلاصة الأمر، أن العلمانية لا تتناقض تناقضاً استيعادياً مع الدين والايمان، بل لعل العلمانية أن تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الدينى نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع. والعلم والعلمانية بشكل عام، لا يتمثلان في ادواتهما التكنولوجية أو فى الموضوعات المحددة التى يعالجانها، وإنما في ما يعبران عنه من رؤية معرفية وإنتاجية وإبداعية للانسان. وهما بهذا قيمة روحية كذلك من أبرز قيم إنسانية الانسان. ولهذا فالدعوة الى أسلمة العلوم والمعارف التى يعينها الأصوليون هي دعوة الى تقويض العلم من ناحية وتشويه الدين من ناحية أخرى.

والعلمانية لا ترتبط بالثقافة الغربية الحديثة وحدها وإن تكن هذه الثقافة قد أسهمت أسهاماً عظيماً في تنميتها وتطويرها. وإنما العلمانية تراث إنسانى عريق يرتبط بالتاريخ المتطور للانسان نفسه. ولهذا فهي ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية على تنوعها واختلافها، مستوياتها.

ولا شك أن النظام الرأسمالي العالمي المعاصر يستغل العلم ومنجزاته التكنولوجية - في كثير من الأحيان - استغلالاً بشعاً في قهر شعوب العالم واعتصار ثرواتهم ووقف تقدمهم، بل في قهر واستغلال مواطنيه أنفسهم، إلا أنه ينبغي التمييز بين علمانية الحضارة الغربية الراهنة التي هي حضارة انسانية عامة لعصرنا، وبين نظامها الرأسمالي الامبريالي الذي يسيطر على العلم والنهج العلماني ويفرغهما من مضمونهما المعرفي والإبداعي الانساني في توظيفهما لخدمة أهدافه ومصالحه الاستغلالية والتوسعية. ولهذا فمن التجنى بل من الغفلة هذا الخلط بين العلمانية وهذا النظام. إن معركة عصرنا للتحرر من سيطرة الرأسمالية الامبريالية على مقدرات شعوب العالم، هي في ذاتها معركة من أجل تحرير العلم من هذه السيطرة، حتى يستعيد العلم عافيته ويؤكد حقيقته كقيمة إنسانية ويصبح قوة تحريرية تنويرية ابداعية في أيدي شعوب العالم جميعاً.

والعلمانية من ناحية أخرى لاتعنى طمس الهويات والخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية، فلعل هذا هو ما تسعى لتحقيقه الامبريالية والرأسمالية العالمية في عصرنا الراهن، وبخاصة الامبريالية الامريكية والشركات المتعدية الجنسية لتنميط العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً وفقاً لمصالحها. وإذا كانت الرؤية العامة والشاملة والكلية تميز قوانين العلم والنظرة العلمانية، فإن هذا لا يعنى العمومية والشمولية والكلية الكونية فحسب، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية والفلكية، وإنما يعنى عمومية وشمولية وكلية الخصوصيات داخل مجالاتها القومية والاجتماعية كذلك. فهناك ما هو كوني عام وعالمى شامل، ولكن هناك داخل هذا الشمول والعمومية الكونية والعالمية ما يمثل خصوصيات وتمايزات قومية وثقافية يسهم العلم وتسهم الرؤية العلمانية في اكتشافها وادراك قوانينها الخاصة وتنميتها بحيث لا يطفى الشمول الكوني العالمي على هذه الخصوصيات ولا تتغافل هذه الخصوصيات عن هذا الشمول الكوني والعالمي، وإنما يدور بينهما حوار وتفاعل واستفادة متبادلة. ولهذا فبالعلم والمنهجية العلمانية يتم اكتشاف الخبرات والكنوز التراثية المختلفة في العالم واكتشاف ما بينها من تمايزات واختلافات أو من مشابهات وتماثلات، بل لعل العلمانيين سواء في فكرنا العربي المعاصر أو في الثقافات المختلفة في العالم، هم أكثر الباحثين دراسة واكتشافاً للخصوصيات التراثية والقومية والشعبية عامة. حقا، قد تستخدم هذه المنهجية العلمية أحيانا لتطبيق قانون انساني عام شامل، أو قانون يتعلق بخبرة مجتمعية معينة، على خبرة معينة أخرى، كما يحدث عندما يفرض نمط من أنماط التنمية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات المتطورة أو المتقدمة على مجتمعات نامية متخلفة ذات خصوصيات بنيوية مغايرة. وهو درس عميق من دروس التطبيق المنهجى للخبرات الاجتماعية المختلفة. وقد وعته واستوعبته الدراسات والمناهج العلمانية وتسعى لتجاوز أخطائه. فما أكثر ما كانت تنقل الى بلدان العالم الثالث مظاهر من التحديث الغربى، فلا يتحقق من هذا التحديث شئ اللهم إلا بعض التغييرات القشرية السطحية النخبوية الهشة التي تفضى الى تشويه هذه البلدان وإهدار هويتها، وإعاقة تطورها التنموي المتلائم مع طبيعتها البنيوية الخاصة. ولا يكون هذا خطأ في التحديث العلماني، وإنما هو خطأ في فرض خبرة تحديثية علمانية معينة على واقع مجتمعي مغاير، بما لا يتناقض فحسب مع خصوصية هذا الواقع وإنما مع المنهجية العلمانية نفسها التي ينبغي أن تراعى التمايزات والاختلافات والخصوصيات.

ولعل هذا هو سبب ما نجده في مجتمعاتنا العربية عامة من هشاشة العلمانية وهشاشة الفكر العقلاني في حياتنا وممارساتنا، وذلك نتيجة لهشاشة سطحية ونخبوية التحديث في الابنية والهيكل الاقتصادية والاجتماعية في مجتمعاتنا. ولعل هذا هو ما يفجر الاحساس بفقدان الهوية وبالاغتراب وبشكل مصدرا من مصادر الرفض اللاعقلاني للواقع السائد واللجوء الى القيم والمفاهيم السلفية والماضوية وتفاقم واستشراء النزعات الأصولية المتزمتة التي تبلغ حد الارهاب المسلح العشوائي. ولعل هذا كذلك هو ما يجعل العديد من الجهود الثقافية التنويرية الخالصة، عاجزة عن أن تحقق هدفها المنشود، لأنها تصطدم من ناحية بعقبة هذا التحديث المجتمعي السطحي البرأني الذي لم يتخلل في أعماق البنية الشاملة للمجتمع، ولأنها من ناحية أخرى تظل صداما سجاليا علويا نخبوريا مع التعبوية الأصولية الاسلامية والدينية عامة دون الوصول الى نتيجة موضوعية محققة، ولهذا فلا سبيل الى تنوير عقلاني وعلماني حقيقي نافذ، بغير التغيير التنموي الشامل الذي يتحقق به تحديث مجتمعي شامل عميق يتفق وخصوصية المجتمع واحتياجاته الأساسية في إطار العصر الراهن. لاتنوير بغير تغيير، ولا تغيير بالطبع إن لم يصاحبه ويمهد له ويتطور معه تنوير موضوعي عقلاني علماني.

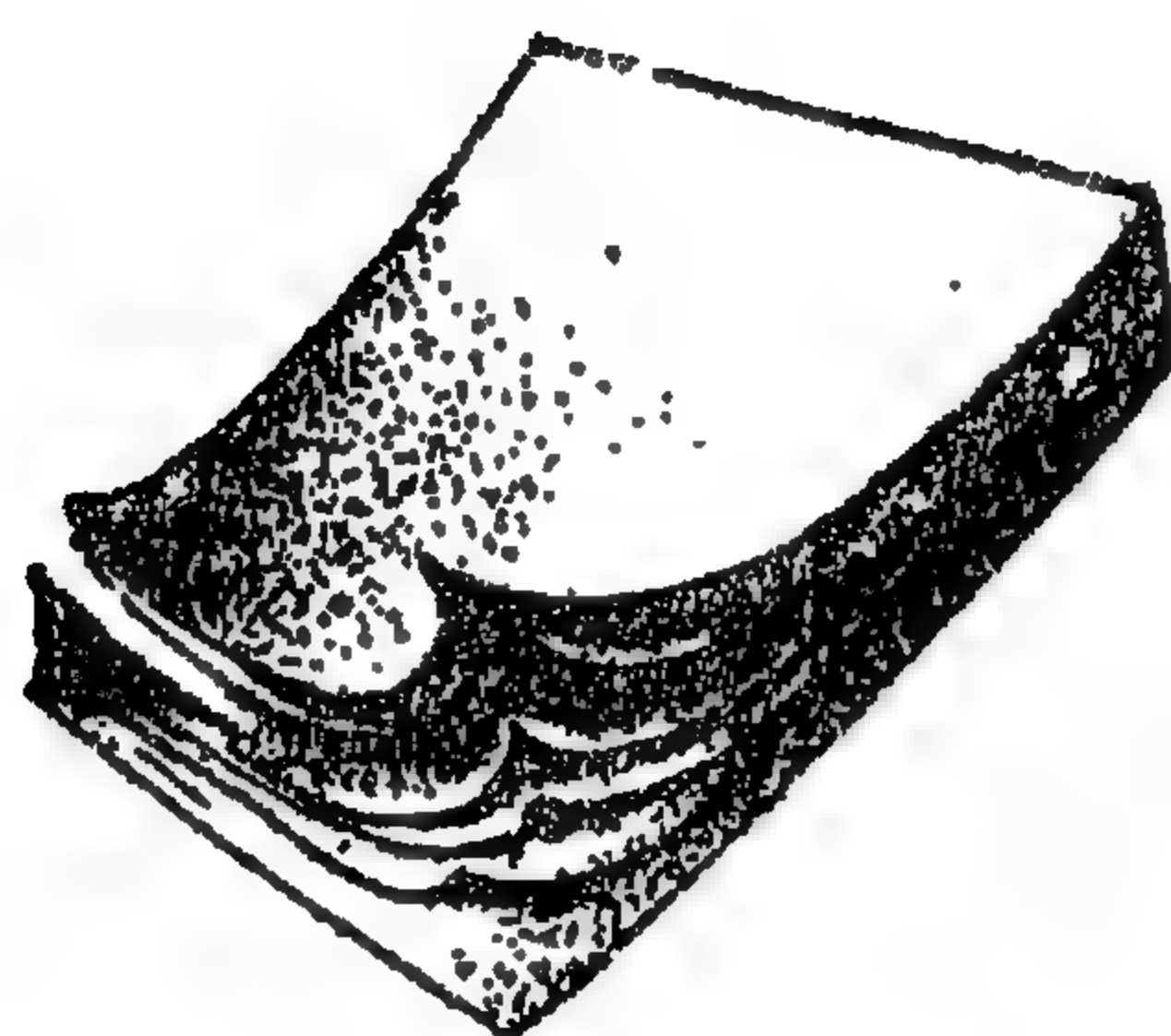
والمنهجية العلمانية ليست نسقا مطلقا نهائيا، وإنما تتطور وتتجدد عبر خبراتها وتطبيقاتها وأخطائها وعبر الطابع النقدي لمنهجيتها ذاتها، إلا إذا سقطت في تثبيت وجمود عقائدي وهو ما يحولها الى أصولية لا تختلف كثيرا عن الأصولية الدينية مهما اختلفت دلالتها. ولعل المأساة التي تعرض لها النموذج الاشتراكي السوفيتي أن يكون دليلا صارخا على ذلك.

ولهذا، فالعلمانية يمكن أن تضم أكثر من مشروع اجتماعي واقتصادي وثقافي، تتوحد جميعا في الرؤية العلمانية العامة، وإن اختلفت هذه المشروعات من حيث المضامين والأهداف. ولهذا فيمكن القول بأن هناك مشروعا علمانيا ليبراليا، ومشروعا علمانيا قوميا، ومشروعا علمانيا يساريا أو ماركسيا. وأن هناك كذلك مشروعا علمانيا اسلاميا، لا كمجرد إمكانية مشروطة بالتجدد والتفتح والاستنارة العقلانية في تفهم الدين في إطار الملائسات الموضوعية المتجددة، وإنما نراه متحققا بالفعل في كثير من الاجتهادات الاسلامية للكثير من المفكرين المسلمين القدامى والمحدثين والمعاصرين رغم ما بينهم من اختلافات وخلافات. ولهذا فالعلمانية هي أساس للديمقراطية ومركز لها، لأنها تفترض بل تحتم التعدد والتمايز والتغاير والتجدد والتطور والنقد والتجريب والتجاوز، ولا تحتكر الحقيقة بحسب ثوابت مطلقة، ولا تسقط الخلاف والاختلاف في هذه الاقصاء والتكفير والابادة الجسدية، ولا تعرف ثنائية الكفر والايمان ولا تدعى الإطلاقية والديمومة في احكامها بل تتسم هذه الأحكام - برغم طابعها الكلي - بالنسبية الموضوعية والتاريخية والسياقية.

خلاصة الأمر، أن الخلاف ليس خلافا بين العلمانية والدين، أو بين العلمانية والايمان، إذ أنه من الممكن أن يتعايشا، وأن يتفاعلا وأن يتعاونوا، وإنما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولي للدين، والفكر الديني المتعصب الذي يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والاطلاقية والنزعة الاستعلانية الاقصائية من ناحية أخرى.

إن العلمانية - كما ذكرنا من قبل - ليست فقداناً للهوية وتقليصاً وطمسا لإنسانية الانسان، وعمقه الروحي والثقافي، وخصوصيته القومية، وليست مجرد أداة اجرائية معملية وضعية تجزئية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية، وإنما هي رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحي والمادي للسيطرة على كل المعوقات التي تقف في طريق تطوره وتقدمه وسعادته وازدهاره الى غير حد، وهي ليست صيغة واحدة نهائية اطلاقية، بل جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والنضالات عبر التاريخ الانساني المشترك رغم ما فيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات بل وفضلها. إنها طريق فسيح صاعد يتسع لكل قوى الخير والعدل والديمقراطية والاستنارة والتقدم والابداع، وهي معركة انسانية نبيلة من أجل تحقيق هذه الأهداف، ولا يتنكب عنها إلا من تتعارض مصالحه مع هذه الأهداف أو من عجزوا عن رؤية حقائق الواقع والمستقبل.

دراسات عامة



دراسات

أصوليات هذا الزمان

مفهوم الأصولية : التاريخ والمعنى

الشعبوية الأصولية : من أين وإلى أين ؟

الاغتراب الدينى وثقافة المؤسسات

دور الفلسفة فى تحرير الوعى

أصوليات هذا الزمان

د. مراد وهبة

- مهاجمة تيار نقد الانجيل، وهو تيار يدور علي أن الانجيل تسجيل لتطور ديني.
- نقد النظريات العلمية، وبالأخص الداروينية المهددة لقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين (٢).
وفي تقديري أن الأصولية المسيحية مردودة، فهي نشأتها، الي مقاومة الثورة الفرنسية التي جاءت بمعبرة عن الطبقة البرجوازية الممثلة لحركة التنوير التي نشأت في القرن الثامن عشر والتي تعتبر امتدادا وتطويرا لحركة الاصلاح الديني. وقد عبّر عن هذه المقاومة أدق تعبير ادمون بيريك (١٧٦٥ - ١٧٩٧) في كتابه المشهور «تأملات في الثورة في فرنسا» الصادر عام ١٧٩٠، أي بعد الثورة بعامين. والفكرة المحورية، في هذا الكتاب، تدور علي الالتزام بـ «الموروث»، أي الالتزام برؤية ماضوية. وتأسيساً علي ذلك يري بيروك أن السياسة ينبغي أن تتكيف مع الطبيعة البشرية، وليس مع العقل البشري الذي هو من الطبيعة ليس إلا، ومن ثم فرجل السياسة في حاجة الي خبرة والي بصيرة والي غريزة، وليس الي حسابات مجردة وجافة. وليس في إمكان البشر إعادة تنظيم العالم لأن من شأن هذه الاعادة الاطاحة باستقرار النظام السياسي الذي استندت إليه المجتمعات المتقدمة. وهذه بدورها تستند الي نظرية في العقد الاجتماعي

ما الأصولية؟
لغويًا: الأصولية من «أصول». وهذا اللفظ ترجمة للفظ الانجليزي Fundamentalism وهو لفظ انجيلي مشتق من لفظ آخر هو Foundation بمعنى أساسي، يقول أشعيا النبي «هأنذا أؤسس في صهيون حجراً حجار امتحان حجار زاوية كريماً أساساً مؤسساً» (أشعيا، ٢٨ : ١٦).
وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح الانجليزي Fundamentalism «الأصولية» هو رئيس تحرير مجلة نيويورك وتشمان (١) في افتتاحية عدد يوليو ١٩٢٠ حيث عرف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون باخلاص من أجل الأصول. وأغلب الظن كذلك أن الذي مهد لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامي ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان «الأصول» The Fundamentals بلغ عددها اثني عشر كتيباً، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أرسلت الي القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية.
ويمكن تصنيف هذه الكتيبات علي النحو الآتي :
- أصول الايمان مثل حقيقة جهنم والمجنى الثاني للمسيح.

د. مراد وهبة - مفكر مصري

متميزة عن تلك التي تصورها فلاسفة القرن السابع عشر. فنظرية هؤلاء تستند الي أن البشر كانوا أحراراً في حال الطبيعة التي سبقت تكوين المجتمعات، وأنهم قد تنازلوا عن جزء من حريتهم للدولة. ويرى بيرك أن هذه النظرية أسطورة. فحال الطبيعة، عنده، كان فوضوياً وبدائياً. ولهذا جاء العقد الاجتماعي معالجاً لهذه الفوضى البدائية، فانطوى علي قوة أخلاقية دائمة وأبدية. والبشر ملتزمون به أمام الدولة والله لأن إرادة البشر ليست هي أصل الحقوق السياسية بل الأصل هو الدولة. ولهذا ينبغي طاعة الدولة طالما أن الدولة لم تشذ عن شرعيتها. ومعني ذلك أن الغاية من السياسة، عند بيرك، هي المحافظة علي المجتمع. وهذا المعني ينطوي علي مسألتين : المسألة الأولى حماية البناء الاجتماعي والملكية الخاصة. والمسألة الثانية حماية النظام السياسي القائم. وهكذا فعلت بريطانيا عندما أجرت إصلاحاتها إذ استندت الي مبدأ الإشارة الي القديم التليد. يقول «لقد قررنا المحافظة علي الكنيسة القائمة، والملكية (بفتح الميم) القائمة، والارستقراطية القائمة». بيد أن هذه المحافظة لا تتعارض مع اجراء اصلاحات جزئية في هذه المؤسسات طالما أننا لم نمس خصائصها الجوانية».

وتأسيساً علي ذلك يعارض بيرك ثلاث مدارس راديكالية : عقلانية عصر التنوير، وعاطفية روسو، ونفعية بنثام. ورغم تباين هذه المدارس إلا أنها تدور علي الأفكار التالية :

- إن العقل المجرد هو الوجه لمسار التطور الاجتماعي
- الانسان خير بطبيعته، ولكن المؤسسات الاجتماعية قد أفسدته.

- تقاليد البشرية أساطير خادعة.

- قدرة البشرية علي التقدم اللانهائي.

- غاية المصلح الأخلاقي والسياسي تحرير الانسان من العقائد القديمة، والمؤسسات القديمة، ومستقبل الانسان يكمن في حرية خالصة وديموقراطية بلا حدود، والسلطة السياسية هي أداة الاصلاح.

ومعارضة بيرك مردودة الي الدولة والكنيسة. فهما، في رأيه، كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ومن ثم ليس من حق أحد تغيير التشريع. والعدالة أيضا مصدرها النظام الالهي عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه (٣).

وفي عام ١٩٥٣ صدر كتاب لفيلسوف أمريكي هو رسل كيرك بعنوان «العقل المحافظ» وعنوان فرعي «من بيرك الي اليوم» أساسه فلسفة بيرك. فكيرك يرى أن

القصد الالهي يحكم المجتمع والضمير. والقضايا السياسية هي، في أساسها، قضايا دينية وأخلاقية. والعقلانية لا تهتم بالحاجات الانسانية. والانسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل. ولهذا فكل من التراث والتحيز مطلوب لمنع الانسان من الاستجابة الي دافع الفوضى. والابداع أقرب الي التدمير منه الي التعمير. والبدليل هو التغير البطيء إذ هو وسيلة المجتمع في المحافظة علي ذاته. ولهذا فان أعداء كيرك هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون مثل ماركس، وإما دارونيون. وهؤلاء علي تنوعهم تؤلف بينهم الأفكار الآتية :

- قابلية الانسان لتحقيق الكمال، ولا محدودية التقدم الاجتماعي، وقدرة الانسان علي التطور الأكمل بفضل التعليم والتشريع وتغيير البيئة.

- احتقار التراث، وتجاهل حكمة الآباء، واتخاذ العقل والحتمية المادية مرشداً للرعاية الاجتماعية.

- رفض وصف بيرك للدولة علي أنها ذات طبيعة الهية أخلاقية، وعلي أنها وحدة روحية تضم الموتى والأحياء حاضراً ومستقبلاً (٤).

وقد تبلورت أفكار بيرك وكيرك في الأصولية المسيحية المتمثلة في حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول الذي أسسها عام ١٩٧٩ وهي تزعم أنها حركة أخلاقية بدعوي أن القضايا السياسية، في رأي فولول، هي قضايا أخلاقية. وتضم الحركة ٧٢.٠٠٠ قسيس من بين أربعة ملايين عضواً.

وقد أعلن فولول أن الدافع الي تأسيس هذه الحركة قومي ينشد تدعيم قوة أمريكا وذلك بتأسيس شبكة دفاع قوية. ولهذا كان فولول من أول المؤيدين لمشروع «حرب النجوم» الذي دعا إليه ريجان عندما كان رئيساً للجمهورية.

ثم وسّع فولول رقعة «الغالبية الأخلاقية» فألف تحالفاً ضم أشياعه والكاثوليك واليهود والمورمون من أجل اطلاق المدافع اللاهوتية علي الليبرالية والنزعة الانسانية العلمانية. وفي عام ١٩٨١ صدر كتاب لأحد زعماء «اليمين الجديد» هو ريتشارد فيجيري بعنوان «اليمين الجديد : مستعد للقيادة».

وقد كتب فولول مقدمة لهذا الكتاب لترجمتها في ايجاز :

«ليس ثمة شك في هذه اللحظة، في تراجع الاستقرار في أمريكا من حيث هي أمة حرة وقوية. فالأمريكيون، في السنوات الأخيرة، منحازون، حرفياً، الي الملحدن... وإذا

كان استقرار أية جماعة، سواء كانت أسرة أو أمة، يستند الي القيادة فلا غرو أن أمريكا اليوم منحلة وبلا أخلاق. وبصفتي أباً ومواطناً يخاف الله فأنا أقدر شجاعة فيجيري في مواجهة الليبراليين وسلوكهم الذي أفضي بأمريكا الي وضع خطر... ويطلق السيد فيجيري لفظ «اليمين الجديد» علي أولئك المواطنين «الأخلاقين» الذين عليهم أن يتحدوا، وأن يكون صوتهم مسموعاً وهم : المواطنون الجادون الذين قد أثقلتهم الضرائب العالية، وزيادة التضخم.

والمسيحيون من أتباع الميلاد الثاني الذين يزعجهم ماتعرضه شاشة التلفزيون والسينما من أفلام.

والمؤيدون لحق الحياة والذين هم ضد التمويل الفدرالي لعمليات الاجهاض

لقد آن الأوان أن يتكاتف الأمريكيون الأخلاقيون صفاً واحداً، ويبدلوا جهدهم في الكشف عن مشاعرهم. وعلي الأقلية الملحدة المكونة من أفراد خونة، أتيح لهم صياغة السياسة الأمريكية، أن يكونوا علي وعي بأنهم ، اليوم، لايمثلون الأغلبية. إن الأمريكيين من القوة بحيث لن يسمحوا لهذه القلة بأن تدمر أمتهم بما لديهم من فلسفات الحادية لبرالية» (٥).

وهكذا يتضح أن الأصولية المسيحية، في أمريكا، تنقد المجتمع الليبرالي من أجل تأسيس مجتمع يقوم علي مطلق هو المطلق الأصولي المسيحي. وهي من أجل ذلك تمتد بنقدها الي العلم الحديث والمجتمع الحديث علي الاطلاق.

ففي رأيها أن العلم الحديث المتمثل في نظرية التطور هو علم زائف لأنه يضعف سلطة الانجيل. فاذا لم يكن الله خالقا للعالم في ستة أيام فسفر التكوين باطل. واذا كان سفر واحد باطلا فأسفار العهد القديم برمتها باطلة.

والمدينة الحديثة، في رأيها كذلك، قد أفرزت البيروقراطية، والبيروقراطية تضعف التواصل البشري. ومن ثم فهي ضد الدين الذي من وظيفته تقوية العلاقات البشرية. ولهذا فشعار الأصولية المسيحية «خَلَقَ الله القرية، وصنع الانسان المدينة». وسبب هذه التفرقة بين القرية والمدينة أن المدينة علمانية الأسلوب. وهذا الأسلوب يتميز بسمتين أشار إليهما هارثي كوكس في كتابه «المدينة العلمانية» وهما البرجماتية والدينية.

البرجماتية، عنده، تعني اهتمام الانسان بالمسائل العلمية أو المادية، أو بمعنى آخر اهتمام الانسان بما ينتج، ومن ثم ابتعاد الانسان عن الانشغال بالمسائل الدينية. أما الدينية فيقصد بها الأفق الأرضي للانسان العلماني، واختفاء الحقائق الفائقة لهذه الدنيا. والأصل اللاتيني للفظ

«دنيوي» يفيد هذا المعني. فلفظ profane مكون من مقطعين pro-fanum ويعني حرفياً «خارج المعبد» أي ما يتصل بهذه الدنيا. ومن ثم فالانسان الدنيوي هو الذي يتعامل مع هذه الدنيا في ذاتها، وليس مع دنيا أخرى فييري أن أي معني يعثر عليه في هذه الدنيا إنما يبرز من هذه الدنيا ذاتها (٦).

بيد أن الفكر الأصولي لايقف عند حد المسيحية وإنما يتجاوزها الي أديان أخرى ومن بينها الاسلام. وأنتقي من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين أربعة : أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وخوميني وعلي شريعتي.

قيمة المودودي ليس في أنه المنظر للأصولية الاسلامية فحسب وإنما أيضا في أنه المؤسس للجماعات الاسلامية في العالم الاسلامي برمته. وكتابه المؤثر في هذه الجماعات عنوانه «الحكومة الاسلامية» يحدد فيه خصائص هذه الحكومة. فالحاكم الحقيقي، في هذه الحكومة، هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالي وحده. ويترتب علي ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق في التشريع. فجميع المسلمين ليس في امكانهم أن يشرعوا قانوناً، وليس في امكانهم أن يغيروا بما شرع الله لهم. ولهذا فالقانون الذي جاء من الله هو أساس الدولة الاسلامية. والحكومات التي يبدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالي في خلقه، ومن هنا فالدولة الاسلامية دولة «ثيوقراطية ديموقراطية» علي حد تعبير المودودي. وهو بذلك يعني أن الديموقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية يري أن الشيوقراطية الاسلامية مبانة للشيوقراطية المسيحية التي كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ماشاءت أهواؤها وأغراضها. وتسلب ألوهيتها علي أهل البلاد متسترة وراء القانون الالهي. أما في الشيوقراطية الاسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الالهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي. ولهذا فان الاسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعنى أن كل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلي، ويزيد المودودي الأمر ايضاحاً فيقول إن الديموقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة علي سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً في التشريع أو ادارة الحكم. ثم إنها فصلت الدين عن الدولة فلم تعد الدولة مرتبطة بالأخلاق (٧).

وفي اتجاه المودودي سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا. المجتمع، عند قطب، إما أن يكون مجتمعاً جاهلياً وإما أن يكون مجتمعاً اسلامياً. الجاهلية هي

عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله. أما الاسلام فهو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم، والتحرر من عبودية العبيد.

واستنادا الي مفهوم المجتمع الجاهلي يري سيد قطب أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض تدخل فعلاً فيه؛ المجتمعات الوثنية في الهند واليابان والفلبين. وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء. وتدخل فيه المجتمعات التي تزعم أنها اسلامية لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين، ولكنه يُخرج الدين من نظامه الاجتماعي.

ويخلص سيد قطب من كل ذلك الي أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان في الأرض من العبودية للعباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الاعلان لم يكن اعلاتاً نظرياً فلسفياً إنما كان اعلاتاً حركياً واقعياً إيجابياً. ذلك أن الذي يدرك طبيعة الاسلام يدرك منها حتمية الانطلاق الحركي للاسلام في صورة الجهاد بالسيف (٨).

ومن بعد قطب يأتي خوميني ويجسد هذا المطلق الأصولي الدموي في ايران في عام ١٩٧٩، وذلك بتأسيس الجمهورية الاسلامية الايرانية. وقد جُمعت محاضراته التي ألقاها في النجف بالعراق فيما بين ٢١ يناير، ٢٨ فبراير عام ١٩٧٠، وصدرت في كتاب باللغة الفارسية بعنوان «الحكومة الاسلامية» وهو يدور علي ثلاث قضايا :

- الحاجة الي ربط السلطة السياسية بالأهداف الاسلامية.

- واجب الفقهاء في تأسيس الدولة الاسلامية أو ولاية الفقيه.

- برنامج عملي لتأسيس الدولة الاسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور علي فكرة محورية هي أن الأمر الالهي له سلطان مطلق علي جميع الأفراد، وعلي الحكومة الاسلامية، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الاسلامي العادل.

ثم يتساءل خوميني عن سمات الحاكم المسلم الذي يتولي مسؤولية الحكومة الاسلامية فيري أنها سمتان : السمة الأولى أن يحكم استناداً الي الشريعة الالهية، وليس الي الارادة الانسانية.

والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين سمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولي، عند خوميني، متجسد في الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبي، وذلك باحالة النسبي الي المطلق، أو بالأدق بمطلقه النسبي. وأي نسبي يتبقي بعد هذه المطلقة لابد من ازالته لأنه يشكل عندئذ تنوعاً في عملية المطلقة. بيد أن هذه الازالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظر فيلسوف الثورة الايرانية علي شريعاتي ضرورة هذه الحرب في كتابه «سوسيولوجيا الاسلام» حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هي قصة التاريخ الانساني، أي قصة الحرب التي اشتعلت منذ بداية الخليقة، وما زالت مشتعلة حتي اليوم. فقد كان الدين سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فإن حرب دين ضد دين هو العامل الثابت في تاريخ البشرية، وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الدين يشركون بالله ضد حرب التوحيد، وإذا كانت أسس الاسلام هي التقية والخضوع للامام والاستشهاد فالاستشهاد أهمها لأنه المبدأ الذي يدفع المسلم الي الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فإن الموت لا يختار الشهيد وإنما الشهيد هو الذي يختار الموت عن وعي. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية وإنما هي مسألة نموذج يحتدي لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال، ومعني ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد (٩).

هذا عن الأصوليتين المسيحية والاسلامية فماذا عن الأصولية اليهودية؟ إن الأصولية اليهودية متمثلة في حركة «جوش أمونيم».. وقد تأسست هذه الحركة بعد حرب ١٩٦٧، وانتعشت بعد حرب ١٩٧٣، ورفضت معاهدة كامب ديفيد لأنها ترى أن اسرائيل دولة «مقدسة»، ومن ثم فإن التنازل عن أي جزء من الأرض «هرطقة» لأن أي جزء هو منحة من الله. بيد أن هذه القداسة ليست مردودة فقط الي الحكمة الالهية، وإنما أيضا الي الدم اليهودي الذي أهدر في الحروب من أجل الدفاع عن اسرائيل. ولهذا دعت هذه الحركة الي اقامة المستوطنات في الضفة الغربية بهدف العودة الي أصول الروح الصهيونية. ولهذا فإن شعارها «كمال اليهود ووحدهم من كمال أرض اسرائيل» أي أن أرض اسرائيل هي الضامن الوحيد لليهودية، واليهودية هي الضامن الوحيد لأرض اسرائيل.

وآثار هذه الحركة واضحة في احتقارها للقانون والنظام، ورفض الانصياع للسلطة إلا إذا تبنت المعايير الأخلاقية الصارمة داخلياً، وتصعيد المواجهة خارجياً. ذلك لأن هذه الحركة تنظر الي العالم علي أنه «ملوث». ولهذا فهي تريد أن تعتزل ثقافة هذا العصر، ولكنه اعتزال مغموس في مقولة «العنف» إذ أن هذه المقولة هي المكون الأساسي

لحركة جوش أمونيم من أجل التحكم (١٠).

هذه أصوليات ثلاث وهي ليست الأصوليات الوحيدة. فثمة أصوليات أخرى في أديان غير هذه الأديان الثلاثة. وقد تبنت الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتمويل من مؤسسة جون وكاثرين مكارثي تحت عنوان «المشروع الأصولي» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨. وقد صدرت حتي الآن ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول عنوانه «الأصولية تحت المجهر» ويتناول الجماعات الأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وجنوب آسيا. كما يتناول الأصولية المسيحية في الشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا اللاتينية، والأصولية اليهودية في الشرق الأوسط، والأصولية البوذية في

سري لانكا وبورما وتايلاند، والأصوليتين الهندوكية والسيخية في القارة الهندية. يتناول بكل هذه الأصوليات في ضوء رؤاها الكونية، وفهمها الخاص للعلم، وأحكامها التي تصدرها علي التطبيقات التكنولوجية.

والجزء الثاني عنوانه «الأصولية والمجتمع» ويهتم بمعرفة رأي الأصولية في الأسرة والعلاقة بين الأشخاص، وفي القانون والدستور فينتهي الي أن الأصولية تري ضرورة تشكيل العالم استناداً الي مقولات ثلاث : العنف والارهاب والثورة. ثم يعرض لمدى تأثير الأصولية علي الاقتصاد، ومدى قمردها، وفي النهاية يعرض لأساليب الأصولية في التبشير لتعاليمها فيري أنها تدور علي ضرورة السيطرة علي التعليم والاعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

أما الجزء الثالث وعنوانه «الأصولية والدولة» فيشير الي رفض الأصولية للقسم الثنائية بين الحياة الخاصة والحياة العامة إذ هما لا بد أن يخضعا للتحكم. هذا بالإضافة الي ضرورة تطبيق الشريعة أي القانون الالهي.

وخلاصة القول في هذه الأجزاء الثلاثة أن بزوغ الأصوليات هو مجرد رد فعل ضد الرؤي الكونية الجديدة التي تهدد تراثها «المقدس».

ومع ذلك يبقى سؤال :

ماهي الطبقة الاجتماعية التي تساند الأصولية؟ لقد انشغلت بالبحث عن العلاقة بين الدين والاقتصاد منذ ديسمبر عام ١٩٧٤ عندما نشرت افتتاحية للمحق «الفلسفة والعلم» بمجلة الطلبة القاهرية بعنوان «التتار والفكر المستورد» ورد فيها أن ثمة ظاهرة، طافية علي سطح مجتمعنا المصري علي التخصيص ومجتمعنا العربي علي الاطلاق، في حاجة الي تحليل وتأويل، وهي ظاهرة ثنائية البعد : بعد اقتصادي وبعد ايديولوجي. البعد

الاقتصادي يتمثل في بزوغ ما أسميه «بالرأسمالية الطفيلية». من دلائلها تجار الخلسة في سوق الاستهلاك والوسطاء الذين يفرقون الأمة بسلع الترف المستوردة بالمشروع وغير المشروع، وإن شئنا الدقة اكتفينا بغير المشروع. وغير المشروع يدور علي حظر ما يُسمى بالفكر المستورد بدعوي الحفاظ علي القيم والتقاليد وما ورثناه عن الأقدمين.

ومحصلة البُعين تتارية بالضرورة. وأقصد بالتتارية ما هو مأثور عن التتار من أنهم - بقيادة چنكزخان - التزموا أمراً واحداً: تدمير حضارة الانسان.

وفي عام ١٩٧٧ أُلقيت بحثاً في ندوة عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس عن الصراع العربي الاسرائيلي بعنوان «رؤية اسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر» ورد فيه أن ثمة تيارات ثلاثة بزغت في الوطن العربي وهي علي النحو الآتي :

التيار الأول يمكن تسميته بالتيار التتاري ينهل الحضارة فيشكك في قدرة العقل ويحقر من شأن العلم ويعيد الي الأذهان ذكري محاكم التفتيش. ومغزي هذا التيار تدعيم التخلف الحضاري للعالم العربي.

والتيار الثاني يمكن تسميته بالتيار اللاثوري يحذف ثورة ٢٣ يوليو بدعوي تدميرها لنفسية الانسان العربي، ويدعو الي ما قبل ثورة يوليو. ومغزي هذا التيار عبثية أية محاولة لتغيير الواقع الاجتماعي.

أما التيار الثالث والأخير فيمكن تسميته بالتيار اللاعلماني. ومغزاه اسقاط دعوي منظمة التحرير الفلسطينية الخاصة بانشاء دولة علمانية.

وفي عام ١٩٧٥ عقدت ندوة بعنوان «الدين والاقتصاد» وفيها طرحت تطويراً لأفكار السابقة في بحث بعنوان «لماذا الدين والاقتصاد؟» تساءلت فيه عن طبيعة الطبقة الاجتماعية التي تدخل في علاقة عضوية مع الأصولية الدينية. وهو تساؤل لازم من اللزوم القائم بين الاقتصاد والدين علي النحو الذي أشار إليه ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» حيث يقرر أن التحرر من الاقتصاد التقليدي يسهم في تقوية التشكك في التراث الديني وفي السلطات التقليدية، وأن الروح الرأسمالية سابقة علي النظام الرأسمالي، وأن هذه الروح وليدة البروتستانتية، والبروتستانتية تعني أن أسلوب الحياة الوحيد والمقبول من الله يقوم في تحقيق الالتزامات المفروضة علي الانسان بحكم موقعه في هذا العالم، ولا يقوم في تجاوز الأخلاق الدنيوية عبر الزهد الرهباني. ومعني ذلك تبرير

البروتستانتية لضرورة النشاط الديني. هذا بالإضافة إلى أن التقدم العلمي قد أسهم في مساندة الطبقة البورجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر. فقد امتدت ميكانيكا نيوتن إلى جميع مجالات المعرفة الانسانية مطعمة بالرياضيات الجديدة التي صاغها ليبنتز وأسهمت في حل المشكلات الناجمة من الكهرباء والحرارة وتأسست رؤية كونية علمية كبديل عن الرؤية الكونية الدينية التي هيمنت على فكر العصر الوسيط.

وتأسيساً على هذه العلاقة العضوية بين البروتستانتية والطبقة الرأسمالية المستندة إلى العلم نتساءل عن نوعية الطبقة الملازمة للأصولية الدينية. والجواب عن هذا التساؤل ليس ممكناً من غير معرفة العلاقة بين الأصولية الدينية والعلم. ودليلنا على معرفة هذه العلاقة قول سيد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين» أن عصر الأحياء (النهضة) وعصر التنوير وعصر النهضة الصناعية قد صرفت أوروبا لا عن تصورات الكنيسة وحدها وإنما عن منهج اللاه كله فتم الانفصال بين التصور الاعتقادي ونظام الحياة الاجتماعية وحدث ما يسميه سيد قطب «الفصام النكد» والفصام مرض عقلي من أهم أعراضه التجول الذهني في عالم الخيال والوهم، وعدم الاتساق بين المزاج

والفكر، واعتقادات باطلة. ومعنى ذلك أن الثقافة الأوروبية ثقافة مريضة بسبب عصر التنوير والثورة الصناعية المستندة إلى العلم. فإذا أردنا ثقافة صحية وجب استبعاد التنوير والصناعة والعلم. ولكن هذا الاستبعاد يلزم منه تحويل مسار الرأسمالية المستندة إلى التنوير والصناعة والعلم إلى مسار آخر يُخرجها من عالم العلم والصناعة. وقد تحولت هذه الرأسمالية إلى «رأسمالية طفيلية» تقتات مما هو ضد العلم وضد العقل، أي تقتات من كل ما يُغيب العقل، وليس لدينا ما يُغيب العقل سوى المخدرات في شتى أنواعها وما يلزمها من تقوية للشهوات والأهواء ومن تعامل مع السوق السوداء الأمر الذي أدى إلى بزوغ ظاهرة جديدة هي ما يمكن أن يطلق عليها «رجل الشارع المليونير» أي أنه في إمكان رجل الشارع أن يمارس عملية تراكم رأس المال بلا انتاج، وتأتي تجارة المخدرات في مقدمة هذه العملية.

وحيث أن كلاً من الأصوليتين الدينية والرأسمالية الطفيلية مدمر لحضارة العصر، وحيث أن كلاً منهما مناقض للآخر فيحق لنا القول بأن ثمة علاقة جدلية بينهما، علاقة يمكن أن يقال عنها إنها تعبير عن «وحدة وصراع الأضداد».

المراجع:

- (١) New York Watchman - Examiner.
- (٢) Herbert, Gabriel, Fundamentalism and the Church of God, SCM Press, London, 1957, pp.14-17.
- (٣) Burke, Edmund, Reflections on the Revolution in France, Penguin Books, 1985.
- (٤) Kirk, Russell, The Conservative Mind, Henry Regney Comp. 3ed ed., 1968.
- (٥) Viguerie, Richard, The New Right, the Viguerie Company, 1981.
- (٦) Cox, Harvey, The Secular City, Macmillan Company, 2nd ed., 1965, pp.60-62.
- (٧) Maudoudi, Abou El Aala, Islamic Government, pp.139-141.
- (٨) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة ١٩٦٤، ص ٥٩ - ٦٤.
- (٩) Shari'ati, Ali, On Sociology of Islam, tran, Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.
- (١٠) Richard Antoun & Mary Hegland, ed. Religious Resurgence, Syracuse Unit Press, 1987. pp.169-185.
- (١١) مراد وهبه، الدين والاقتصاد، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧ - ١٦.

مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى

د. حيدر ابراهيم على

ومن ناحية أخرى يُلاحظ وجود اتجاه يُضيّق المفهوم ويحصّره في أديان وثقافات بعينها وخلال العقدين الماضيين صار المفهوم مرتبطاً أكثر بالاسلام والمسلمين ، وأصبح مصطلح الأصولية يوحى مباشرة عند الكثيرين بالذات بعض المتأثرين بوسائل الاعلام الغربي في تكوين وعيهم وآرائهم بوصف جماعات الاسلام السياسي ويقتصر على قادة وزعماء معينين ويميزهم صورة لشخصية غمطية لها شكل معروف وسلوك متوقع . وكان للثورة الايرانية أثرها الواضح - الحقيقي والمتوهم - في ربط مفهوم الأصولية بالاسلام أو على الأقل بحركات الاسلام السياسي . ويعتمد كثير من الباحثين على توصيف الظاهرة الاسلامية - السياسية المعاصرة بهدف الوصول الى استنتاجات وتعميمات وفرضيات قد تساعد في استجلاء غموض المفهوم وعرض نظريات تسعى للامساك بمعنى الظاهرة واتجاهاتها وإمكاناتها ومستقبلها .

يحاول هذا المقال عرض تطور المفهوم والسياق التاريخي والفكري الذي أنتج مفهوم الأصولية وأسباب التركيز على أصولية إسلامية بالاضافة لوجود الأصوليات الأخرى ومدى تفاعل الأصولية مع الواقع والتاريخي وهذا يمتحن حقيقة أن تكون الأصولية أصولية صافية أو نقية في مثل هذا العالم المتغير والذي يزداد تداخلاً وتقارباً .

يُعتبر مصطلح الأصولية من المفاهيم التي تميزت بكثرة التداول والاستعمال خلال الفترة الاخيرة ، ولكن لازم ذلك الانتشار قدر كبير من عدم الدقة في تحديد المعنى والدلالة . وظل المفهوم في غالب الاحيان فضفاضاً ويتسم بالعمومية والتبسيط في وصف ظاهرة أكثر تحديداً وتعقيداً مما تبدو ، كما لا تخلو من التفسير والتطور رغم أنها ترتبط في الاذهان بالثبات والجمود .

فكلمة الأصولية تستعمل في عدد من المعاني المتباينة وبطرق مختلفة تكاد تفقد المفهوم قدرته على وصف وتحليل الشيء المقصود فعلاً . ففي بعض الاحيان - ويقصد الشمول - يصف المفهوم أشياء عديدة تبتعد عن جوهر الأصولية أو قد يجرى في غير موضعه . ومثل هذه الاتجاهات قد يكون سببها نسبية واسعة لأننا نجد في كل المجتمعات والافكار والحقب التاريخية والعصور أصولية ما . ومن هنا جاء الحديث عن أصوليات وليس الأصولية فقط ، ورغم أن الباحثين والكتاب درجوا على ربط المفهوم بالفضاء الديني واقتصره على تيارات دينية أكثر تشدداً وأورثوذكسية إلا أنه تعدي ذلك إلى الحيز السياسي أيضاً . ويتحدث بعض الكتاب عن أصوليات خارج هذه المجالات المتعارف عليها ، إذ نجد ما يسمى بالأصولية العلمية والأصولية التكنوقراطية والأصولية العلمانية .

د. حيدر ابراهيم على - أستاذ جامعي في علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات السودانية

فمن المعروف أن هذه الظاهرة هي في حقيقتها رؤية ورد فعل تجاه الآخر خاصة حين يؤثر على الذات والهوية في اتجاه الحداثة أو التغير السريع أو الفجائي أو الكثيف .

تاريخ المفهوم :

يرى جيمس بار Barr وهو مرجع أساسي في الأصولية . أن الكلمة جاءت من عنوان سلسلة نشرات أو كتيبات سميت الأصول أو الأساسيات Fundamentals والتي ظهرت في الولايات المتحدة خلال الفترة ١٠ - ١٩١٥ واستخدم فيها مصطلح الأصول ليعنى عناصر العقيدة التقليدية أي النص كوحى وسلطة ، والهوية المسيح ومعجزة الحجاب مريم العذراء وغيرها من الثوابت التي يراها الأصوليون في المسيحية حتى اليوم . ولكن هناك من يقول بعدم صحة إطلاق هذه التسمية على الأصوليين الحاليين لأن مواقفهم أقل ضيقاً وأكثر تعقيداً ومعرفة وأقل جلافة وصدامية مما أظهره كُتّاب نشرات الأصول وخلفائهم المباشرين . ولكن قراءة الأدبيات قد لا تجعل هذا الافتراض سهل القبول ، لأن الأصولية الحديثة قد تقع - في نواح كثيرة - في مستوى أدنى من مضمون « الأصوليات » ولا ترتفع فوقه لأن تعاليمها مقبولة لدى أصولية اليوم . ولكن الأصل التاريخي لهذا المفهوم غير كثير الأهمية لفهم استعمال المصطلح في الوقت الحاضر (١) .

ويرى البعض أن المفهوم يمثل حالة بروتستانتية ومكانها الولايات المتحدة وهي نتاج عشرينات هذا القرن . فقد جاءت كلمة الأصولية لتحدد الانجليكان المحافظين (evangelicals) في التيار الأساسي داخل الطوائف البروتستانتية بالإضافة لطوائف ومجموعات كارزمية الزعامة والتي تنمو سريعاً كتيار داخل الديانة المسيحية . وكثيراً ما اعتبرت الأصولية جزءاً من مجتمع ريفي يتحول أو كعناصر منعزلة في المدن الصغيرة التي أغلب سكانها من البروتستانت . وقد تغيرت هذه الصورة الآن حيث تمثل الأصولية حركة دينية نشطة وهجومية واثقة تسعى في تحالفها مع القوى السياسية المحافظة لمحاربة ما تراه سيطرة ليبرالية على الدولة ، والعائلة والكنيسة بدأت منذ عهد روزفلت والبرنامج الجديد . (٢) ورغم سيادة الرأي القائل بأن الأصولية ظاهرة من زماننا المعاصر إلا أن البعض من مؤرخي البروتستانتية في الولايات المتحدة يحاول استبعاد فكرة أن الأصولية الأمريكية هي كلية نتاج عقد العشرينات والذي شهد النقاش حول نظرية التطور وأصل الإنسان . لذلك أرجع مارسدن Marsden جذور الأصولية إلى الحركات المقدسة أو حركات ما قبل الالفية

السعيدة في القرن الماضي ، ويرى أن الأصولية الحالية هي تأكيد لميول واتجاهات عقديّة هي أساساً قوية في الثقافة الأمريكية والتقاليد الدينية . (٣)

يؤرخ غارودي للمصطلح من خلال ظهوره في المعاجم ، فيقول بأن كلمة أصولية لم تمثل حتى سنة ١٩٦٦ في معجم روبرت الكبير ولم تظهر سنة ١٩٦٨ في الموسوعة العالمية الفرنسية ، ولكن قاموس لاروس الصغيرة سنة ١٩٦٦ يعرفها بكيفية عامة جداً : « موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة ، مع الظروف الجديدة » (٤) ويلاحظ أن تعريف اللغة الفرنسية طبقها بدوره على الكاثوليكية ونسبها إلى هذا المذهب وتابع الصراع بينها وبين الحداثة منذ عهد بيوس العاشر ثم بعد مؤتمر الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٦ .

لذلك من السهل إيجاد جذور هذا المصطلح في المسيحية بمذاهبها المختلفة ولكن يفضل « الأصوليون » في بريطانيا إطلاق اسم « الانجليكان المحافظين » عليهم باعتباره أقل إساءة أو تحيزاً رغم أن المضمون قد يبقى واحداً . هذه التسمية غير متداولة إلا بين أقلية ضئيلة ، كما أنها لا تعنى نفس ما تعنيه كلمة الأصولية تماماً وتختلف مرجعية كل واحد منهما . ومع أن مصطلح الأصولية قد يعتبر تحقيراً ولكنه يحدد أكثر بعض الاتجاهات الشخصية والوجودية الأساسية بينما يوحي اسم الانجليكان المحافظين بتصنيف يتعلق بسياسات داخل أطراف الكنيسة فحين نقول الانجليكان المحافظين في كنيسة إنجلترا فهذا يقصد به أن جزءاً ما ينشط ويتفاعل مع أجزاء أخرى وهذا القول لا يحدد أي حالة عقلية أو تكوين ثيولوجي يفرق بين هذه الأجزاء . (٥) ومن المفارقات أن البروتستانت قبلوا هذا الوصف بفخر واستعملوه لتمييز أنفسهم كمدافعين عن أصول عقيدتهم . ولكن مع اكتساب المفهوم ظلالاً سلبية تم التخلي عنه بواسطة نفس الذين اعتبروه من قبل علامة فخر ، وهذا ما يسميه وكر Walker طغيان أو استبداد اللغة . (٦) ومن هنا نعتبر الأصولية ذات معان ملتبسة وغامضة وتتغير حسب المواقف والقائلين والمتلقين . لذلك اختلف المفهوم حسب الظروف عامة . كما يتسع ليشمل المجموعات المحافظة المتحمسة بين يهود إسرائيل أو العناصر الانفصالية في الجماعة السيخية أو حركات تحرير التاميل في سرى لانكا أو مجموعات الهندوس المضادة للتأثير الاجنبي التبشيري في الهند . أما الأهم والصارخ في مدلول المفهوم فقد ترك للاسلام خاصة عند وصف الاحداث الجارية حالياً . (٧) يرفض الأصوليون هذه التسمية لأنها تحرمهم ضمناً أن

يمثلوا حصراً وشمولاً العقيدة التي ينتمون إليها وتعتبرهم مجرد طائفة أو عنصر مثل مجموعات أخرى ، ففي المسيحية مثلاً يفضلون تسمية أنفسهم المسيحيين الحقيقيين أو المسيحيين فقط ، ولذلك يعتبرون أى نقد يوجه لهم تقصده به المسيحية ذاتها ، وهذا ينطبق أيضاً على الاصوليين الاسلاميين الذين يخلطون عمداً بين نقد فئتهم ونقد الدين عموماً . ولكن هذه النظرة لأنفسهم وهويتهم هي جوهر تسميتهم بالاصوليين هذا يتجاوز مفهوم محافظين أو سلفيين وعكس ما هو سائد لا يوجد اساس الاصولية في الانجيل أو القرآن أو أى نص مقدس ولكنه يوجد في فهم معين للدين يعتبر هو فقط «الدين» ويفترض الاصوليون أن هذا الدين ملكهم لان هذه النظرة تتبع كنتيجة ضرورية لقبول سلطة النص الدينى - وهذا ما يظنون أنهم يفعلونه . وهنا تقوم الاصولية في حقيقتها على تثبيت خبرة دينية معينة كانت بالفعل في الماضى مهيمنة وغالبة ويؤمن بها الكثيرون ولكنها الآن صارت مجرد تأويل وقيت شكلية عند الكثيرين رغم قبضتها القوية على روح المؤمنين بها .

فى المعنى :

هناك صفات عديدة ترتبط بمفهوم الاصولية وتشمل المكونات الاساسية لها ويُجمل غارودى بعضها فى كلمات مثل «الجمودية» ورفض التكيف وعدم التسامح ، والانغلاق ، والتعصب المذهبى ، تصلب ، عناد ، المحافظة ، الانتساب إلى التراث ، العودة إلى الماضى ، جمود معارض لكل نمو أو تطور . (٨) وتُعرف الاصولية - فى الدين كما فى السياسة - كعقيدة مؤكدة وثابرة مهتزة ، تؤمن بأن مجموعة معينة من المعتقدات والتي تستنبط غالباً من نصوص مقدسة ، وترتبط عادة بحياة وتعاليم شخصية معينة ؛ وكل هذا يمثل حقيقة غير قابلة للتساؤل والشك . وعلى المؤمنين والمخلصين لهذه المعتقدات - أى الاصوليين - أن يعيشوا حياتهم ويوجهوا نشاطهم وفقاً لها . لذلك فكرة الحركة أو الممارسة أساسية فى الاصولية وإلا ظلت مجرد مذهب اجتهدى نظرى أو انعزالى لا يؤثر على حياة الفرد والمجتمع . وقد تغلب الحركية أحياناً على الاصوليين وتصل إلى العنف أو الارهاب أو القتالية ، لأنها ذات رسالة إلهية لتغيير الآخرين كما أنها تجد صعوبة فى التعايش مع بيئة تختلف عنها لذلك تسعى «لهداية» أو تبشير «الضالين» أو الكفار أو المنحرفين . ومن ناحية أخرى تعنى إطلاقه الحقيقة أو المعتقدات فى نظرهم نفى صحة كل الحقائق الأخرى . وقد ينبثق عن هذا الفهم التعصب واضطهاد الآخرين ، لذلك من الواضح أن

الاصولية تتجه أكثر نحو خلق أجواء وظروف للمواجهة أكثر من التعاون والتفاهم والتسامح . ولكن قد لا تحتاج بالضرورة إلى أن تكون هكذا فقد تميل إلى الانسحاب والعزلة . (٩)

تلتقى كل الاصوليات حول فكرة أن النص الموجود والذي ترجع إليه يحتوى على مجموعة من الحقائق الحية الخالدة أى صالحة لكل زمان ومكان وهذا ضمان معصوميتها من الخطأ . لذلك تعتبر ايديولوجية الكتاب أو النص الذى يُتخذ كمرشد مكتف ذاتياً أى توجد فيه الاجابة على كل الأسئلة الحاضرة أو القادمة . ويرى البعض أن هذا الموقف يفقدها ميزة الدين الحقيقية لأنها تتجاهل التعالى والنهايات المفتوحة وتتجنب الحاجة لإعادة الخلاقة لتأويل العقيدة والتي تمثل حيوية وتجدد الدين المستمر . وترى الله على ضوء مفاهيمها الخاصة بعد أن حددت ما يجب أن تكونه العقيدة ، وتستعمل النصوص المنعزلة أى المنزوعة من سياقها التاريخي كنصوص دليل غالباً فى صالح أو ضد غاية أو هدف معين ، وهذا ما يُقصد بايديولوجية كتاب . (١٠) وغالباً ما تتميز بعض التعبيرات الاصولية بعقائد مثالية أو خيالية وتقول - كايديولوجيا - بوجود مستوى من الكمال يمكن أن يفهمه ويدركه الانسان بل ويمكن تحقيقه على الارض . وقد يكون - بل هذا هو الاحتمال المرجح - إلهام هذا المثال أو النموذج الكامل نابعاً من نظرة أسطورية للماضى ويكون الهدف بالتالى العمل على إعادة خلق عصر ذهبي وجد سابقاً . وهذا بدوره يولد المحافظة والثبات أو ما يسميه البعض الظلامية بمعنى الوقوع فى ظلام الماضى خاصة لو اشتمل هذا الرجوع إلى الماضى على إعادة الجوانب غير المضيئة فى التاريخ وعمل الاصوليون على نزع الحقيقة أو البحث عن نقاء وصفاء الحقيقه فى الماضى أو كما يقول أحد الباحثين : «عند هؤلاء الحقيقة أو إدراكهم للحقيقة هي المقدس وليس الآليات والطقوس والمؤسسات ولكن التمييز بينها ليس سهلاً (١١) ويمكن الرجوع إلى كتابات وأحاديث زعماء الاصوليين مثل آية الله الخميني ، والتي تحاول توضيح حقيقة أنه من الممكن القول بخلق نظام سياسى - اجتماعى جديد وفى نفس الوقت الاصرار على الابقاء والمحافظة على التعاليم الدينية التقليدية . وهذا بالضبط ما يُعبر عنه «بجوهر» الدين أو الدين الحقيقى والذي لديه حسب رأى الكثيرين قدرة هائلة على تمثيل واستيعاب مؤسسات ومخترعات وآليات ... الخ دون أن يفقد جوهره الخالد أو يتأثر بهذه المظاهر الخارجية ، لأنه - أى الجوهر - يملؤها مضمونه الثابت باستمرار .

هناك محاولات أخرى في تعريف الأصولية ليس باعتبارها فكرة واحدة محددة ومتميزة ولكن كمتصل Continuum لا يديولوجيات مغلقة تتراوح في الدرجة من طرف أقصى هو السلوك الاقصائي الدوغمائي انصارم حتى تصل إلى طرف آخر تبدو الأصولية منفتحة في بنائها وحتى ليبرالية وفطنة ونسبية وعالمية . ولكن لابد من تأكيد سيطرتها على الأفراد المنتمين إليها وهذا شكل ضروري للاتغلاق ولضمان التماسك الادراكي والاجتماعي معاً . وهي جماعة شبكية Grid-group تتميز بضبط اجتماعي قوى متبادل وشديد التأثير على الأفراد بحيث تتوحد رؤيتهم تماماً . وقد تكون بعض متطلبات السلوك أو بعض العقوبات قاسية ولكنها تحقق وظيفة السيطرة على الأفعال وتساعد على استبطان قيم ومعايير الجماعة مثال ذلك حجاب المرأة وقطع يد السارق . (١٢) .

الأصولية في / ضد المجتمع :

يقود التعريف الأخير السابق إلى التساؤل حول علاقة الأصولية مع المجتمع وبالذات قدرتها على التكيف أو الانفصال من ناحية والتأثير والتأثر . هل هي ظاهرة فوق مجتمعية أو حتى فوق - أرضية وفوق - زمانية كما تدعى وكما يقبل الفكرة كثير من الباحثين . ويركز الباحثون بالتالي على جوانب ميتافيزيقية ومتمالية ويهمل تشابك الأصوليين مع واقع صعب ومعقد يربطهم بخيوط سرية عديدة لافكاك منها بالهروب إلى سماء أو كهف أو صحراء . وما يميز الأصولية - إذا صح التعبير - هو قدرتها الفائقة على الازدواجية والثنائية في التعامل مع أي واقع ، فهي تعلن رفضه وادانته والانفصال عنه لفظياً وتعيشه فعلياً . فالعلم والتكنولوجيا والدولة الحديثة أهداف تسمى إليها وبيئة لا تستطيع الأصولية أن تعمل وتنتشر إلا ضمنها . وكل محاولات الانشقاق لا تنفي الخروج عن «أصول» وأساسيات العقيدة ، وتلجأ الأصولية إلى تأويل وفهم خاص للعقيدة الدينية وتجعله يمثل أصول الدين رغم كل التعديل والتحويل والتخمين الذي يضاف إليه . وبالنسبة للأصولية الإسلامية بوصفها أكثر تازماً فقد حاولت الخروج من المأزق باختراع ما أسمته «فقه الضرورة» «أو فقه المصالح» وهي آلية يقصد بها تأجيل سلطة النص إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة ذلك . قدم بار تنميطاً للأصولية يغلب عليه نزع الاجتماعي عنها واعتبارها في حالة تعارض وتناقض مستمرين مع المجتمع والآخر . فالأصولية حسب هذا التنميط هي ايدولوجيا إقصائية تأخذ شكل الابعاد المذهبي

والاجتماعي معاً فالإقصاء بسبب المذهب أو العقيدة يمتد إلى العلاقات الاجتماعية أيضاً . والذي نجده عند الأصوليين الاسلاميين في مفهوم «المفاصلة» أو «الهجرة» ويرى أن الدوغمائية هي مقياس الانتماء والدخول إلى الجماعة والتأكيد على «المؤمنين الحقيقيين» أما الصفة الثانية فهي مكملة ويسمونها الطبيعة المعارضة فهي تعرف المؤمنين حسب ما هم ضده أو أنهم ليسوا هذا أو ذاك . وهذا ما يجعل المؤمنين أو الأصوليين دائماً يمثلون أقلية وبالتالي التأكيد على الشعور بوجود خطر على العقيدة والمؤمنين ، ويحدد بار مفارقة هامة وهي أن الأصوليين رغم تأكيدهم على عداوة وتهديد غير المؤمنين إلا أنهم يتحدثون عن عقيدتهم كسلاح ايدولوجي يهزم الآخرين والعالم . (١٣) وكثيراً ما يستشهد الأصوليون الاسلاميون بأيات مثل «ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلنون إن كنتم مؤمنين» (سورة آل عمران ، ١٣٩) أو «فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الاعلنون والله معكم ولن يتركم أعمالكم» (سورة محمد ، ٣٥) . وحتى عندما تسيطر الجماعة الأصولية تبقى على عنصر التهديد أو المؤامرة وهنا يعمل كاداة لقمع النقد والاختلاف وينظر غارودي لهذه المسألة من جانب آخر إذ يراها في دوغمائيتها ومذهبيتها المتحجرة وأسلية بالضرورة إلى نتيجة حتمية هي : التفتيش (نسبة إلى محاكم التفتيش) لان كل من يرفض الحقيقة (حقيقتها) المطلقة فهو مريض ينبغي وضعه في مصحة نفسية أو مرتد يستحق السجن أو الموت . (١٤) والاختلاف شر بالنسبة للأصولية لابد من اجتثاثه بشتى الصور وبأي ثمن ومن هنا لا تعرف الأصولية الاقليات أو المعارضه فكلها تقابل بالانحاد والكفر وتكون نتيجة مواقف الأصولية هذه هي التجزئة والتشظى الاجتماعي والاغتراب .

يرفض كثير من الباحثين الاتجاه الذي يصور الأصوليين كبقايا متحجرة ومنعزلة عن بيئتها وظروفها وتعيش في الماضي وتتشبث بالماضي في عناد ولا عقلانية لمقاومة الثقافة المتغيرة وهناك أدلة كثيرة على أن الأصوليين يتفاعلون دينامياً مع البيئات الاجتماعية والثقافية المعاصرة ولكن تختلف درجة وطبيعة ومدى التفاعل والاندماج ، خاصة وأنه لم يبق مكان غير متأثر أو محمي تماماً من التأثيرات الخارجية سواء المحلية أو الاقليمية أو العالمية . ويمكن اعتبار المجال السياسي هو المختبر الرئيسي لمعرفة تفاعل الأصوليين مع المجتمع . فالعمل السياسي لا يقتصر على الأصولية الإسلامية فقط ، فالأصوليات الأخرى ليست اقل اندماجاً في التيارات

السياسية والاجتماعية منها رغم أن الأصولية الإسلامية تشير العالم وتشغلة أكثر . وذلك لأن قوة أو عمق إندماج الأصولية في العملية السياسية يعتمد على طبيعة البيانات التي تظهر فيها وتكون على علاقة معها . (١٥) فهي في العالم الاسلامي رد فعل ضد الامبريالية والتبعية الأكثر حدة . أما في البيئة البروتستانتية فالأصولية الأمريكية تكون « كرد فعل ضد محاولات الليبراليين لمحاكمة المسيحية في عالم ما بعد الداروينية على ضوء الدقة العلمية وتاريخية النص . ونتيجة لذلك ربطوا بلاء التطورية بالاشتراكية ثم أثناء الحرب الباردة بالشيوعية ، واعتبروا هذا الثالث غير المقدس تهديداً يسارياً وإلحادياً للمسيحية ، وظهر بالذات في الجنب الأمريكي تيار محافظ تجاه قضايا الاخلاق ، والامرة والحقوق المدنية والمرأة ، كذلك قوى تيار « الاغلبية الاخلاقية » وهو تحالف قوى محافظ في اليمين الجديد والاجنحة الاصولية في الكنائس المعمودية وكل ذلك نتيجة مخاوف التغيير . (١٦) وامتدت المنظمات الاصولية إلى خارج الحدود الأمريكية بالذات في أمريكا اللاتينية والتي شهدت صراعات داخل الكنيسة الكاثوليكية نتيجة تنامي « لا هوت التحرير » وينطبق الاندماج السياسي على أصوليات الاديان الأخرى خاصة في آسيا ، فالصراع من أجل السلطة أو بقصد تأكيد قومية معينة صار هاجس الأصوليات أكثر من محاولات التجديد الديني داخل النصوص المقدسة نفسها .

الأصولية مقابل الحداثة والعلم :

ضمن السياق السياسي يرى أحد الباحثين أنه يمكن القول أن كل الأصوليات حديثة لكونها تحاول إعادة تكوين أصول نظام مثالي في عصر حديث أو تبحث عن مثال دولة حديثة في التاريخ المقدس . وينطبق ذلك بدرجة أكبر على الأصولية الإسلامية والتي تشكل حركات سياسية وافكاراً جديدة معارضة تسعى بكل الطرق إلى تأسيس دولة اسلامية تستلهم مجتمع المدينة أو عهد الخلفاء الراشدين ، وهي رد فعل مباشر لقضايا وخطاب معاصر وتتخذ مواقف ايديولوجية وسياسية تحاول التوفيق بين الماضي والحاضر . (١٧) فالأصولية في معاركها من أجل تأسيس أو تحويل الدولة والمجتمع لا تستطيع رفض الوسائل الحديثة كلية ومن هنا جاءت فكرة أن هذا الشيء أو ذاك لا يتعارض مع .. « فهي في الواقع تكييف العقيدة مع الواقع والتطور وليس العكس كما تظن ويمكن متابعة ذلك بالتحديد فيما يتعلق بالعلم والتكنولوجيا .

كان من المتوقع في ناحية أخرى أن تخسر الأصولية مع

تطور العلم والمعرفة العلمية ، ويبدو هذا المتوقع معقولاً على مستوى النظرية ولكن الواقع اظهر عكس ذلك حتى في أكثر المجتمعات علمانية بل يرى البعض أن الأصولية قد تزدهر في مثل هذه المجتمعات لشعور الخطر الحقيقي أو المتوهم ، والأصولية لا تنتشر ضمن غير المتعلمين فقط ، ويمضى أحد الباحثين إلى القول بانتشارها بين الفيزيائيين أكثر من البيولوجيين ، وبين البيولوجيين أكثر من العاملين في العلوم الاجتماعية أو في العلوم القديمة أكثر من الجديدة (١٨) وقد شاع القول بأن الأصولية تجد جذورها في مجتمعات الثقافة الريفية التقليدية بينما تنتمي الليبرالية في المقابل إلى الثقافة الحضرية الصناعية الصاعدة . ولكن هذه الفرضية رغم جاذبيتها لا تصمد أمام البحث الأميركي إذ لوحظ أن قيادات الأصولية جاءت من نفس المجموعات والخلفيات الاجتماعية التي جاء منها الكثير من الليبراليين ، لأن المسألة لا تعتمد على المنبت الطبقي أو الاجتماعي فقط ، إذ يضاف إلى ذلك التأثيرات الفكرية المختلفة .

رغم أن الأصولية المسيحية قد صارت التطورية والعلوم طويلاً إلا أن التعايش بين العلمي واللاعلمي ساد في المجتمعات والثقافات الغربية المعاصرة . فمن المفروض أن يتعاضد العلم والأصولية على الأقل داخل الشخص الواحد أو الثقافة الواحدة . وفي الحقيقة نجد أن الكثيرين ممن تربط أعمالهم بالعلم - بطريقة ما - لا يهتمون بالعلم كوعى كلى أو باعتبار العلم طريقة حياة فكرية شاملة أو رؤية للعالم ، وهم ينتمون إلى العلم بحكم وظيفتهم الخاصة المحددة ضمن تخصص ما أو مجرد حرفة أو صناعة . هنا يبدأ انفصال بين النظرية والممارسة ، كذلك تجزئة العلم ، حيث يكون الشخص عارفاً وخبيراً في فرع المعرفة ولا صلة له بالفروع العلمية الأخرى ، وهكذا يمكن أن يكون الانحياز العلمي في صناعة عملية ما متماشياً مع اتجاهات غير علمية تماماً في كل المجالات المعرفية والحياتية الأخرى . (١٩) ويمكن أن يوجد الارتباط الديني الشخصي خارج المجال العلمي لوجود حالة العجز والخوف في الظروف الانسانية وظهور الحاجة إلى ملجأ بغض النظر عن الشروط . وهكذا يمكن أن يكون العلم مجرد مهنة أو معرفة ولا يتحول إلى ثقافة فردية أو جماعية وبالتالي يكون جزءاً متكاملًا في الشخصية .

تعتبر الأصولية في بعض الوجوه القطب المضاد للدين الشعبي لأنها تعادى بشراة التنجيم والسحر والخرافة والشعوذة حسب ما توجد في الثقافة الدينية الشعبية . فالالتزام الصارم بالتعاليم والعقائد الارثوذكسية وعدم

التسامح تجاه المخرفات والسحر أو ما تعارف الاصوليون الاسلاميون على تسميته « البدع » ، كل هذا يضع الاصولية بعيداً عن الدين الشعبي ، ولكن الباحثين في الدين والاجتماع والانثروبولوجيا يجدون بعض التماثلات باعتبار الاثنين خروجاً أو شذوذاً عن الثقافة الحديثه وبالتالي يصلحان اكثر للثقافة التقليدية وغالباً ما يبحث عن اسباب ظهورهما في ظروف الازمات الاجتماعية التي تغذي ردود الفعل العدائية تجاه عملية التحديث . والاصولية والدين الشعبي في بعض الحالات تمثلان اتجاهاً مضاداً للتمايز أو التعدد الثقافي وهذا يفترض ضمناً صعوبة بقائهما واستمرارهما في الاوساط الحديثه وفي نفس الوقت ادهشت الاصولية والدين الشعبي المراقبين بالاستمرار أو النمو الذي تعيشه كل منهما ، وفي هذه الحالة نجد من يرجع السبب إلى ظروف خارجية وليس لقدراتهما الذاتية ، فالبعض يعتبر إن نمو الاصولية هو نتيجة إهمال من الفئات الليبرالية حين تخلت عن نشاطها الاجتماعي واهتمامها بالحركة وسط الناس . (٢٠)

يأتي تناقض الاصولية مع الحداثة بسبب موقف الاولى من سلطة النص وتقديسه واطلاقيته ، بينما تقوم الحداثة على النسبية والزمنية والتحول ، وقراءة الواقع وتتساؤل وشك لا يتوقفان لذلك قال محمد إقبال عن الاصوليين الاسلاميين أنهم يقرأون القرآن بعيون الموتى أى يعجزون عن الاجتهاد والنقد . (٢١)

هل من أصولية إسلامية ؟

يرى بعض الباحثين أن الأصولية مكون جوهري للديانات السامية أى اليهودية والمسيحية والاسلام ؛ فهذه الاديان بالضرورة تنتج اصوليات . لذلك أرجع Tapper أصولية البروتستانتية إلى أنها كامنه في بنية الاديان السامية بسبب خصائص مثل : وجود الدوغما Dogma المركزية وهي الايمان بمعصومية الكتاب المقدس وهي تمثل الرمز الاساسي للنسق الايديولوجي جميعه وحماية ضد النقد حسب ما ينتج عن هذه المعصومية ، يضاف إلى ذلك لا تاريخية الاصولية كما تتضمن - للمفارقة - ايديولوجيا حديثة أو مرونة تعطي بعض القيمه للعقل والعقلانية . (٢٢) بالاضافه للمواقف التي مرشحها مثل الاقصائية والمعارضة والشعور بالخطر . فالاصولية خطاب سلطة مقدسة أو ايديولوجية كتاب ونص والفكر الاسلامي يحتوى على هذه الايديولوجيا خاصه في تعامله مع القرآن والذي هو كلمة الله والخاتم للاديان الأخرى . ويرى لامبتون أن في الاسلام أصولية جوهريه per se بينما المسيحية واليهودية ليستا أصوليتين تماماً ولكن توجد

فيهما امكانيات قوية لظهور حركات أصولية وقد حدث . وهو يعتمد بأن كلمات أى نص مقدس سواء التوراة أو الانجيل أو القرآن ، رغم اعتبارها الكلمة الحرفية لله فهى تحتاج بالضرورة إلى ناقل أو مترجم أو مؤول والذي يجىء بافتراضاته البشريه وعلى ضوءها يوصل كيف تفهم الكلمات أو ماذا تعنى ؛ لذلك نجد هناك أصوليات عديدة ، كل واحدة بطبيعتها ترى امتلاكها للحقيقة المطلقة لذا توجد صلة بين الاصولية وبين صراع الطائفية والمذهبية ويصل إلى استنتاج يقول لأن الاسلام فى جوهره أصولي لذلك تميز بصراع مذهبى وطائفى استمر لفترات طويلة ، كما أن أى انشقاق أو نزاع فى العالم الاسلامى لا يخلو من بعد دينى . (٢٣) وهذا الرأى صحيح لحد ما رغم أن ضعف سلطة الدولة ساهم كعامل فى الانقسامات والصراعات .

يرجع المستشرقون أصولية الاسلام إلى الاصولية العامة، يقدم وات Watt خصائص للمسلمين مثل الثبات وعدم التغير وغياب فكرة التطور طالما الاشياء والبشر والطبيعة الانسانية لا تتغير ، فالاسلام مكتف ذاتياً ويقدم نموذجاً قد يكون فى الفترة الاولى المبكرة . (٢٤) أما جلنر Gellner فيصف الاصولية الاسلامية بأنها : « بسيطة للغاية ، مفعمة بالقوة عملية واحيانا قاسية ، واستحواذية وحركة محصنة اجتماعياً وتعطى معنى اتجاه وتوجه للملايين المسلمين والمسلمات ، يعيش أغلبهم فى فقر مرير ويتعرضون للاضطهاد اللفظ . تمكّنهم من تكيف جماهير المجتمع اللامتعينة من خلال تحديد وقامه مع الثقافة العليا القديمة ضمن العقيدة ، وتشرح أسباب حرمانهم وبؤسهم كعقاب لانحرافهم عن الطريق الصحيح . وهكذا يمكن أن يتحول التفكير وغياب الهدف إلى تعال اجتماعى واخلاقي وتحقيق الهوية والكرامة . (٢٥) وهناك اتجاه بين المستشرقين يرى أن المفتاح لفهم الاصولية هو ربطها بالقومية خاصة فى اتفاقهما فى الاقصائية أو الابعاد ، ويراها بعضهم : « ايديولوجياً قوية لقطر عالم ثالثى يسعى للاستقلال عن المعسكرات » (٢٦) وقد تكون الآن مجرد تأكيد للهوية الثقافية وسط العولمة التى تحتاج الكون والبشرية .

يقدم الحداثيون المسلمون تفسيرات وقرارات مختلفة للاصولية أو التمامية (Integrisme) الاسلامية تحاول أن تضعها فى حجمها الطبيعى وعلى أنها لا تتطابق مع الاسلام كعقيدة أو حتى فى انتشاره . يبدأ اركون بالقول : « إن التيار الاسلامى الحالى متعدد المراكز وليس ذا مركز واحد . فهو يحمل اسم الاصولية والخمينية

والتمامية . « التزمت » والاخوان المسلمين وذلك لان الحركة الاسلامية تشكل كما هائلاً من الاحتجاجات والمطالبات والتركيبات الايديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الاسلام كدين أو كتراث فكري وإنما إلى مقدرة كل ايديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته واشعال لهيبه (٢٧) ويطالب بالبحث عن الاصول الثقافية والنفسية واللغوية للاصولية - التزمت في مجتمعات الكتاب ، والبحث عن وظائف الاصولية - التزمت ضمن سياق « الحضارة الحديثة » وهل هناك من مجريات ومواقف خاصة بالاسلام والمسلمين أم أن التزمت الاسلامي يشبه بقيه انواع التزمت الأخرى ؟ (٢٨) ويرى عبد الجبار : « أن الحركات الاصولية الاسلامية هي واحدة من مظاهر الاعتراض الجوهرى على المكونات اللاعقلانية للمجتمع الحديث ، وبالتحديد طابعه الواحدى السياسى - الايديولوجى وعجزه الوطنى إزاء تحديات الخارج (وبخاصة إسرائيل) لكن الرد الاصولى ذو طابع واحدى سياسى - ايديولوجى هو الآخر وان يكن يستند إلى مرجعية دينية لا وضعية . وأرى أن الحركات الاصولية في العالم العربى هي إعادة إنتاج للنزعة القومية القديمة ولكن في رداء فكري جديد وأنها تعمل في مستوى من التحريك السياسى أعلى ، وفي مستوى من الوعي العلمى أدنى (٢٩) .

أما داخل التيار الاسلامى الحركى والسياسى نفسه فهناك رفض لهذه التسميات ولكن مبررات الرفض تختلف وقد يوجد قبول ضمنى للتسمية . يقول الشيخ شمس الدين : « في الاسلام لا توجد أصولية ، هذه التسمية هي متأثرة بالمصطلح واللغة والفكر الغربى ، ربما توجد مسيحية أصولية ومسيحية غير أصولية . في الاسلام لا توجد أصولية وغير أصولية بل مسلمون ملتزمون ومسلمون غير ملتزمين ، هناك من يصلي الصلوات الخمس وهناك من يتسامح في الصلاة وكلاهما أصولى . وهذا ناشئ في التركيب الداخلى للإيمان ... وما يسمى حركات أصوليه نسميهم نحن مسلمين حركيين يعنى مسلمين يطرحون مشروعاً سياسياً أو خطاباً سياسياً . (٣٠) اما الشيخ الترابى فيرى نفس رأى ولكن يضيف : « أما في الأطار الاسلامى فهذه الظاهرة تشبه ما تشبه ، النهضة في أوروبا ، وكحركة تجديد ثقافى شامل تسعى في النهاية إلى أن

المراجع

تترجم إلى إصلاح اجتماعى فاعل ، بالتعارض مع جمود ودوغمائه المجتمعات التقليدية التي أصبحت متخلفة جداً . وبالتالي فالمصطلح تضليلى ، وهو إنما يصف ظاهرة ليبرالية جداً وتقدمية جداً وتنظر إلى امام لا حركة دوغمائية ومحافضة إن لم تكن رجعية « (٣١) .

خاتمة

تبين الفقرة الأخيرة المأزق الأصولى فى التعامل مع الواقع والتاريخ ، إذ يستحيل العودة إلى أى أصل كما يوجد فى بدايته ومنهته وظرفه الأول . فالرجوع إلى أى نموذج أو مثال ثقافى أو اجتماعى أو حضارى مرة أخرى يذكرنا بالقول الشهير : « انك لا تنزل النهر الواحد مرتين » وهذا هو الوضع الطبيعى لأن النهر يتغير ونحن أيضاً نتغير . حتى أفكار الإصلاح أو التجديد تواجه صعوبة التوفيق ، ولماذا إصلاح ما لم يعد قادراً على الاجابة على الاسئلة الجديدة ؟ ما العيب فى استعمال الجديد فى مواجهة الجديد ؟ التجديد والعودة إلى الاصول لها مبرر نفسى فقط ولكن عملية لا تتأسس على منطق أو معقولة ، الاصولية بحث عن الأمان والطمأنينة وراحة البال - كما نقول - وذلك من خلال آليات رخيصة أى قليلة التكلفة نفسياً وروحياً لأنها لا تغامر ولا تقتحم ولكن بحكم العادة والبداية تواجه العالم والوجود والكون . وللمفارقة من هنا تكتسب الاصوليات الانتشار والقبول لأنها سهلة ولا تتعب انسان هذا العصر المنهك أصلاً ، ولأسباب مختلفة فى العالم الغنى أو المجتمع الفقير . وليس السبب ثنائية الروح والمادة أو زيادة فى واحدة ونقص فى الأخرى ، كما ندعى حين نقول بأن الانسان غنى مادياً فى الغرب وفقير روحياً ، والعكس فى مجتمعاتنا ، الازمة واحدة صعوبة الاتساق بين الاثنين والوصول إلى معنى يلغى أو يقلل التناقضات بأشكالها المختلفة .

الأصولية ليست لها أى رؤية أو مستقبل فهى رد فعل خائف فى هذا العالم المتغير سريعاً والذي تتحرك ثوابته بحيث يبقى كل شئ ممكنًا وهذا مقتل الأصولية التي تريد الامساك بأى قشة أو أمل . فى نفس الوقت الذى تتراجع فيه وثوقيات أو دوغما كانت أكثر قبولاً تبرز الاصوليات بكل ثقل الماضى وغياب العقل محاولة أن تبقى والا تتحول إلى ديناصور . فالأصولى يوجد فيزيقياً فى هذا العالم بينما هو غائب حقيقة .

- (٢) Lionel Caplan (ed) : Studies in Fundamentalism. London : Mac Millan Press, 1987, p.1
- (٣) Marsden, G. : Fundamentalism and American Culture - the shaping of twentieth century evangelicalism, 1890 - 1925. New York : Oxford University Press, 1980, p. 244
- (٤) روجيه غارودي : الأصوليات المعاصرة - أسبابها ومظاهرها . تعريب خليل احمد خليل . باريس ، دار الفين ، ١٩٩٢ ، ص ١٣ .
- (٥) Barr, cit, p. 2
- (٦) Walker, A., Fundamentalism and Modernity : The Restoration Movement in Britain, in Caplan, p. 195 .
- (٧) Caplan, L., o. cit., p. 1
- (٨) غارودي ، مصدر سابق ، ص ١٣ .
- (٩) Burrell, R.M. (ed.) Islamic Fundamentalism . No. 1/1989, p. 5
- (١٠) Lambton, A.K.S., The Clash of Civilizations : Authority, Legitimacy and Perfectibility, in Caplan, p. 33
- (١١) Burrell, R.M., op. cit, p. 5.
- (١٢) Richard and Nanany Tapper : "Thank God we're Secular!" Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town, in Caplan, p. 51.
- (١٣) بار ، مصدر سابق ، ص ٣٤١ و ٣١٨ .
- (١٤) غارودي ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .
- (١٥) راجع Caplan ص ٥ - ٦ .
- (١٦) المصدر السابق ، ص ٦ .
- (١٧) Sami Zubaida, The Quest for the Islamic Fundamentalism. in Egypt and Iran, in Caplan, pp. 25-27.
- (١٨) بار ، مصدر سابق ٢ ص ٩٠ .
- (١٩) المصدر السابق ، ص ٩١ .
- (٢٠) Robert Wuthnow, Sociology of Religion, in : Neil Semelser (ed.) Handbook of Sociology. London. Sage Publication, 1988, P. 483.
- (٢١) أورده غارودي ، مصدر سابق ص ٩٧ عن كتاب اقبال : «معارضة بناء فكر الاسلام الدينى ، دار ميزونوف باريس ١٩٥٥ .
- (٢٢) Tapper & Tapper مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٥٥ .
- (٢٣) Lampton مصدر سابق ص ٣٤ .
- (٢٤) W. Montgomery Watt : Islamic Fundamentalism and Modernity. London : Routledge, 1989, pp. 3 - 23.
- (٢٥) Ernst Gellner : Postmodernism, Reason and Religion. London : Routledge, 1992, p. 72.
- (٢٦) Tapper مصدر سابق ص ٥٨ .
- (٢٧) محمد أركون : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ لندن ، دار الساقي ، ١٩٩٣ ، ص ٥ - ١٢٦ .
- (٢٨) المصدر السابق . ص ١٢٦ .
- (٢٩) فالح عبد الجبار : معالم العقلانية والخرافة فى الفكر السياسى العربى . لندن ، دار الساقي ، ١٩٩٢ ، ص ٨٠ .
- (٣٠) الشيخ محمد مهدى شمس الدين ، مجلة «الوطن العربى» - ٢٧ ديسمبر ١٩٩١ .
- (٣١) الشيخ حسن الترابى : شهادة أمام مجلس النواب الأمريكى ، مايو ١٩٩٢ ، عن مجلة شؤون الشرق الأوسط ، العدد العاشر يوليو ١٩٩٢ ، ص ٤٩ .

الشعبوية الأصولية: من أين وإلى أين ؟

العفيف الأخضر

لها .
قبل فحص هذه المحاور لاغنى عن وقفه سريعة عند مسار الحداثة في مهدها : أوروبا الغربية . حتى تتاح للقارئ رؤية متكاملة بفضل ادراك تحليلي ومقارن لأوضاع العالمين العربى والإسلامى فى العصر الحديث ولماذا وكيف « تأخر المسلمون وتقدم غيرهم » .
مسيرة أوروبا الغربية إلى الحداثة
يمكن التأكيد دون مجازفة بأن خمائر الحداثة الأوروبية الأولى اختتمت فى الإصلاح La Réforme البروتستانتى فى القرن الخامس عشر حيث تبلورت الرأسمالية كاتجاه تاريخى حاسم ضد الاتجاه المضاد نحو التفكك النهائى أى اختفاء طرفى التناقض كليهما : الرأسمالية الناشئة والقطاع الهرم ، كما اختفت فى رمال التفكك المتحركة الحضارات القديمة كالكادية والمصرية مثلاً لا حصراً .
منذ القرن الرابع عشر دخلت الكنيسة الرومانية فى أزمة عاصفة كامتداد لأزمة الاقطاع الذى بدأ انحطاطه يتحول إلى تفكك : إلى حروب عبثية بين النبلاء ، مجاعات وأوبئة .
فى هذا القرن انضافت إلى حركات الزندقة مطالب الكنائس القومية ، النُظير الدينى للدول القومية التى

سأتناول ظاهرة الشعبوية الأصولية فى كليتها التاريخية : فى صيرورتها ، علاقتها بالأزمة الاقتصادية الدولية ، بالتنافس الامبريالى على الاسواق والمواقع الاستراتيجية وموازن القوى بين الطبقات . لأنها كأية ظاهرة اجتماعية لا سبيل لتحليلها من منظور جدلى ماركسى إلا فى هذا السياق لاستقصاء أسبابها البعيدة والقريبة وامكانياتها التاريخية .
الشعبوية الأصولية فى العالم الإسلامى ، الحركات الميكرو - قومية فى بلدان الكتلة الشرقية سابقاً ، النعرات القبلية - الطائفية فى البلدان الطرفية والشعبوية اليمينية المتطرفة فى الغرب تعبر فى العمق عن انتقال فط الانتاج الرأسمالى ، الذى دب منه العفن فى الصميم ، من الانحطاط إلى التفكك .
انحطاطه يتميز بتحوله من الرأسمالية الليبرالية إلى رأسمالية الدولة ومن الرأسمالية إلى الامبريالية: الحرب العالمية الدائمة . اما تفككه فيتجلى فى استمرار ازمتة المتفاقمة بدون حل وبدون منظور متبلور لحلها : بالحرب العالمية الثالثة أو بالثورة العالمية الأولى . وهذا ما يعطى الفوضى الدولية الدامية التى تكتوى الإنسانية بنارها : الارهاب العلمانى والدينى ، حروب الطوائف ، القبائل والاعراق جنباً لجنب مع الحروب الامبريالية أو كامتداد

العفيف الأخضر - مفكر وكاتب تونسى

كانت قيد المخاض .

منذ القرن الثامن عشر اشتد قمع محاكم التفتيش الكنسية التي ازدادت أصولية ودموية لارهاب حركات الزنادقة المانوية والثورية التي باتت تلغم النظام القائم .
الغى الزنادقة القسَم ، الركيزة التي يقوم عليها المجتمع الاقطاعي ، وجحدوا سلطة بابا روما وعصمته .
انطلقت محاكم التفتيش تجوب المدن المشبوهة داعية الزنادقة الى تسليم أنفسهم انقاذاً لجلودهم . كما كانت تحرض الناس على الرشاية بهم . كان التعذيب ، كما في ظل اية اصولية حاكمة ، هو شاهد الاثبات الأول لدى المحاكم الدينية .

هر القديس توما الاقويني استحقاق الزنادقة للاعدام بفتوى طريقه لاقتل قراقوشيه عن فتاوى اعدام «المفسدين في الارض» في الجمهورية الاسلامية الايرانية او اغتيال فرج فودة في مصر : «افساد الاديان أدهى من تزيف النقود . لان مزيف النقود لا ينال الا من الزمنى . اما الزنديق فينال من حياة الروح . لذا فمن العدل أن ينال قصاصاً لا يقل عن قصاص مزيف النقود» « ١ » :
الاعدام .

لكن العنف وحده قلما شكل رادعاً لاتجاه تاريخي . وهكذا أضيف لهموم الكنيسة الرومانية هم جديد :
الاصلاح الديني البروتستانتي . الذي استهدف تكييف النص الكتابي مع حاجة الرأسمالية الوليدة الى الربا والمنافسة المحرمتين دينياً .

انهزم الاصلاح بقيادة لوثر في المانيا لذلك غابت عن مسرح التاريخ ثلاثة قرون . اما حيثما انتصر تحت راية كالفن (Calvin) ، في سويسرا ، هولندة والمجلترا ، فقد شقت الرأسمالية طريقها . اما في فرنسا فقد تضافر الاصلاح مع فلسفة الانوار ، مع الزنادقة الألبجوازية Albegeuises ، مع الانشقاق داخل الكنيسة لتمهيد الطريق امام الحداثة الرأسمالية . فعلى انقاض الحق الالهي أقام النقد البورجوازي ، اي المادية الفرنسية والجدل الالمانى ، المواطن - المفكر الحر ، الذي يحق له ان يعتنق اي دين يشاء وألا يأخذ بدين من الاديان ، والمساوى ، نظرياً ، لأي مواطن آخر بقطع النظر عن الاصل الديني او الأثني . وعلى اطلال التمزق الاقطاعي اقام عبادة الدولة المركزية «المنصفه» . وستكفل الحركة العمالية لاحقاً بتعرية التجريد الحقوقي للمواطن البورجوازي والانصاف المفترض في الدولة الرأسمالية . وستنادى بضرورة ظهور الفرد المتحرر من اغتراب العمل المأجور وقيام مجتمع أسمى لايعترف بالطبقات والحدود والامم .

وجهت الثورة الفرنسية ضربة موجعة حقاً للدين ومؤسساته إذ بادرت الى تجريد الكنيسة من الحالة المدنية ، من ولادة وزواج ووفاة ، واناطتها بالبلديات . اما في العام الثامن لها (١٧٩٣) فقد بدأت بالغاء التنصير Déchristianisation ونصبت على انقاض المسيحية ديناً جديداً اسمته الشعائر الثورية (Les Cultes Révolutionnaires) او «عبادة العقل» لمدة عام كامل واغلقت الكنائس ومنها كاتدرائيه نونتردام البارسيه الشهيره وحولتها الى «معابد للعقل» واستبدلت التراتيل الكنسية بالاناشيد الوطنية وشهداء الكنيسة بشهداء الحرية والاخلاق المسيحية بـ «الاخلاق الكونية الطبيعية» المستوحاة من العودة الى الطبيعة في فلسفة روسو . لكنها لم تستبدل الكهنه القدامى بكهنه جدد بل ألغت الكهانة اصلاً . لكنها لم تعلن الاتحاد . اذ احتفظت بـ «خلود الروح» لكن حدث ما يحدث مع كل ثورة حقيقية : ظهور جناح راديكالى نادى بالتححرر الكامل من المسيحية واعتبر الصليب «صنم الاصنام» الذي لابد من تحطيمه . سعى الثوريون الى احداث ثوره ثقافيه مكمله للثوره السياسيه لتجديد وتجذير الوعي الشعبى بتحريره من عبادة الاسلاف ، من الحنين المرضى الى ماضٍ مضى ، من الوعي غير المطابق لحقائق عصره ببعث حساسية جمالية جديدة فى الاغاني ، فى الاناشيد ، فى الموسيقى ، فى المعمار وفى علاقة الانسان بالاشياء والكون . وكما كانت «الجمهورية» عودة رمزية الى ما قبل المسيحية كذلك كانت ثقافته الثوريه الجديدة «الموظفه فى خدمة الجمهور» عودة رمزية الى اثينا الوثنيه وقطيعه مع العصور المسيحية التي توافقت مع انحطاط نمط الانتاج الرقوى .

اضطهدت الثورة البورجوازية الدين ورجاله وحرمت العبادة وهو مالم تفعله كومونة باريس بعد قرن اذ اكتفت بفصل الدين عن الدولة والغائه من المدارس قطعاً لدابر التطاحن الطائفي بين البروتستانت والكاثوليك دوغماً اضطهاد للدين والمتدينين مكتفية بـ «ارسال الكهنه الى هدوء الأديرة ليعيشوا على صدقات المؤمنين كما كان يفعل أسلافهم من الرسل» (ماركس).

عندما قام نابليون بانقلابه على حكومة الادارة ، ١٧٩٩ ، خف لمصالحه الكنيسة وعياً منه بانه لاسبيل لدعم سلطة طبقيه بدون دين . وهكذا وقع مع البابا فى ١٨٠١ «الاتفاق» Concordat الذي فتح الكنائس للعبادة لكنه لم يفرط فى المدونه المدنيه Code Civil المستوحاة من القانون الرومانى الوثنى وقبر القانون الشرعى Droit Canon مرة والى الابد . كما قبل البابا الاعتراف

بالمساواة بين جميع الديانات لان اليهودية كانت مضطهدة قبل الثورة .

حاولت الردة الملكية (١٨١٥ - ١٩٣٠) العودة للعهد الاقطاعى البائد بجعل المسيحية دين الدولة لكن دون نجاح يذكر . لان الضربة التى تلقتها المؤسسة الدينية كانت عميقة والوعى العلمانى الجديد الذى صاغته الثورة لارجوع فيه . اذ ان الردة الملكية نفسها لم تكن إلا عودة عابرة للمكبوت الاقطاعى الذى لم تعد له جذور فى الواقع الذى تغلغلت فيه الرأسمالية كنمط انتاج وكمؤسسات وغدت اتجاهها تاريخيا حاسما .

الحقيقة الدينية صالحة لكل زمان ومكان اذن مطلقه ومتعالیه على التاريخ . اما الحقيقة العلمية فهى نسبية وتاريخية ولا تعترف إلا بالنسبى والتاريخى . لذلك كان الصدام بين العلم والدين ، بين الحداثة والعتاقد ضربة لازب فى اوربا الناهضة . لان الشرط الأوگى لتقدم البحث العلمى هو ألا يخضع لأى معيار من خارجه ولا لأى مرجعية غير مرجعيته الخاصة : عقلانية فى العلوم العقلية ، تجريبية فى العلوم التجريبية ، ورياضية فى الرياضيات ، فلا مكان اذن لكوسمولوجيا الكتاب المقدس المنقولة عن الاساطير البابلية . وهكذا اصطدم العلم بالدين منذ ظهور الفيزياء (جاليلى) فى القرن السابع عشر ، الكيمياء (لافوازيى) فى القرن الثامن عشر ، البيولوجيا (داروين) فى القرن التاسع عشر ، فالسوسيولوجيا ، الانتروبولوجيا ، التحليل النفسى الخ .

عندما سأل نابليون الفلكى لابلاص Laplace عن مكان الله فى افتراضه الكوسمولوجى أجابه : «لا حاجة لى بهذا الافتراض» معبرا بذلك عن فكر البورجوازية الصاعدة الذى بات فى غنى عن عكاز الكنيسة والكهنه .

لم يعد الدين مرجعا للعلم وحسب بل بات هو نفسه موضوعا لدراسة علوم الحداثة : التاريخ ، الانتروبولوجيا ، السوسيولوجيا الاركيولوجيا واخيرا التحليل النفسى . لقد انحسرت الحقيقة الدينية المطلقة امام الحقيقة العلمية النسبية : «لا وجود إلا لحقيقة واحدة مطلقة هى ان لا شىء مطلق» "L N'ya Qu' une Maxime Absolue C'est Qu'il N'y arien D'absolu" (اوجست كونت) . وهكذا اخضعت الظاهرة الدينية ، شأن الظواهر الاخرى ، للتاريخ وانطلق البحث العلمى طليقا من عالم السدود والقيود اللاهوتى .

ظهر كتاب داروين «حول اصل الانواع بطريق الانتخاب الطبيعى» الذى اثبت فيه من خلال فحص الأحافير Faussiles ان تفسير خلق الانواع التوراتى

لايفسر شيئا لان نظرية التطور هى وحدها القادرة على البحث عن تفسير لظهور الحياة على الارض : البقاء والتكاثر يكتبان للاصلح تحت تأثير الانتخاب الطبيعى والتغيرات الوراثية للذين لا علاقة لهما بالغائية الدينية القائلة : «بان الله خلق الفأر لكى يأكله القط» (المجلز) بل هى نتيجة الصدفة . وهكذا فتح داروين باب البحث البيولوجى على مصراعيه لمعرفة مسار تكون وانتقال التغيرات الوراثية وبالتالى امكانيه التدخل فيها .

صدر أيضا كتاب «التاريخ القديم» للانتروبولوجى مورجان ليثبت ان الاسرة التاريخية لا علاقة لها بالاسرة الكتابية . فقد خضعت لتطورات تاريخية متعاقبة : مُشاعية المرأة ، الزواج الجماعى ، تعدد الزوجات ، فالزواج الاحادى .

نشر الانتروبولوجى تايلور كتابه «الثقافة البدائية» ليبرهن على ان الديانات مرت هى الاخرى باطوار تاريخية شتى وفق التطور الحضارى لشعوب البشرية : الاحيائية ، تعدد الآلهه ، الاله القومى واخيرا التوحيد .

نشر ماركس رأس المال ليثبت بدوره ان كل شىء يتغير إلا قانون التغير . فالاقتصاد شأن الاحياء ، الأسره والاديان خضعا لسنة التطور التاريخى : المشاعية ، الرق ، الاستبداد الشرقى ، الاقطاع ، الرأسمالية ، التى لن تكون المحطة الاخيره للتاريخ إلا اذا شاطرنا البورجوازيين أوهامهم : «كان هناك تاريخ ثم لم يعد ثمة من تاريخ» (ماركس) .

فى ١٨٧٢ حدث ما يشبه الزلزال فى تاريخ الاديان . ذلك ان عامل المطبعة السابق ، جورج سميث ، الذى صار اعظم المتخصصين فى الاشوريات ، اعلن عن اكتشافه المذهل فى بلاد الرافدين : العثور على الاصل البابلى لسفر التكوين التوراتى . لقد أنهى ترجمة الألواح البابلية التى تشتمل على ملحمة جلجامش المتشابهة حتى لى أدق التفاصيل مع قصة الطوفان والخلق التوراتيتين . مما لا يدع مجالا للشك فى ان أحبار اليهود قد ترجموا خلال السبى البابلى فى القرن الخامس قبل الميلاد الاسطورة البابلية التى سجلت بالخط المسمارى على الطين فى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد . وبهذا الاكتشاف الحاسم سقطت اسطورة ان الكتاب المقدس مقدس وأنه اول نص تاريخى مكتوب .

فى ١٩٠٥ أقر فى فرنسا «الميثاق العلمانى» لتقنين ما كان قائما على ارض الواقع : الفصل رسميا بين الدين والدولة . واعتباره شأننا خاصا بضمير كل فرد لاسلطان للدولة عليه ولاسلطان له عليها . اساسا لأن البورجوازية

الصناعية لاجابة لها فى استمداد شرعيتها من الله ، كما كان يفعل الاقطاع ، بل من « الشعب السيد » اى من نفسها بعد ان نصبت نفسها أمة ، ومن انتاجها وتليبيتها لاجات قطاع واسع من السكان .

تتطلب هذه الشرعية الجديدة صياغة مطابقه لها ولمجمل البنية الفوقية ، الثقافية اى تحرير البحث العلمى ، الابداع الثقافى ، القضاء والتعليم من وصاية المؤسسات الدينية وتلقين الناشئة قيم الجمهورية بدلا من قيم الكتاب المقدس .

جديد الرأسمالية انها من تلك الرعية العتيقة ، الدائبة فى هويتها الدينية خلقت المواطن الحديث الذى بات لزاما عليه تمحيض ولائه حصرا للدولة - الأمة بدلا من خصوصيته اللغوية ، الاثنية او الدينية التى صهرتها الثورة الصناعية فى هذا الكيان الراديكالى الجدة . لولا ذلك لكانت الحروب الدينية فى اوربا الغربية قد ظلت سجلا بين الهروتستانت والكاثوليك . تعالى الدولة القومية عن هاتين الطائفتين ، اللتين اسالتا حبرا ودما غزيرين ، يفترض ضرورة الفصل الحاسم بين الروحى والزمنى بالغاء كل مؤسسة دينية وسيطة بين المواطن والدولة التى غدت الوحيدة المؤهلة ، عبر اجهزتها ، لقول القانون وفرض سيادتها على الجميع المتساوين ، نظريا ، أمامه .

فى العهد الاقطاعى كانت الدولة تحرم الزواج بين رعاياها المختلفين ديناً حفاظا على الهوية الطائفية لكل منهم . اما الدولة الحديثة فقد الغت ، تحقيقا للتماسك القومى ، تحريم الزواج بين مواطنيها المختلفين فى الدين . وهو راسب من تقليد عتيق لدى بعض القبائل التى كانت توجب تقارب النسب بالزواج داخل القبيلة En Dogamic إقصاء للغرباء عنها وابقاء على وحدتها .

يطالب اليوم اقصى اليمين العنصرى فى اوربا وخاصة فى فرنسا بالالتفاف على هذا المبدأ العلمانى الجوهري لانه ما انما حريس المسلمين من الحصول على الإقامة أو حسبه بمصل الزواج من الاوربيات . فى تونس دعا الاصوليون بالويل والثبور وعظائم الأمور لمجرد ان رابطة حقوق الانسان المهمشه اقترحت - مجرد اقتراح - ان يلغى من قانون الاحوال الشخصية التونسية منع الزواج بسبب الاختلاف فى الدين لتعارضه مع حقوق الانسان ، مما يقيم الدليل لمن مازال فى حاجة الى دليل على ان المرجعية النفسية للعنصريين والاصوليين مشتركة : الرغبة اللاواعية فى سفاح المحارم ونرجسية القبيلة التى هى خير أمة اخرجت للناس دينا فى نظر الاصوليين وعرقا عند

العنصريين ١

لايستطيع أى نظام طبقى ان يحكم الطبقات المقهورة دون شرعية ما يبرر بها قهره لها . لم تعد الدولة الرأسمالية فى حاجة للشرعية الدينية لتبرير تسلطها على الكادحين لانها اكتشفت شرعية جديدة ، اكثر فعالية وتضليلا : صناديق الاقتراع .

لم يكن بوسع البورجوازية ، فى اوربا الغربية ، ان تقيم الدولة - الامه العلمانية على انقاض الدولة - الطائفية الدينية لولا الثورة الصناعية فى انجلترا (١٧٦٠) وفى فرنسا (١٨٢٥) أى الانتقال التاريخى من المانيفاتوره الى الصناعة الميكانيكية القائمة على الآلية . فحلت الفابريك محل المانيفاتوره والصناعة الآلية محل الصناعة اليدوية لان الآلة - الاداة Machine-outil عوضت اليد البشرية لتشكل قاعدة اقلاع الثورة الصناعية التى شكلت قفزة نوعيه فى تطور القوى المنتجة وبالتالى فى تطور الفكر البشرى والحساسيه الانسانية وقطيعة مع العتاقه الاقطاعيه وايدىولوجيتها الزراعيه وتدشيناً مشهوداً للحدائث الرأسمالية وايدىولوجيتها السلعية .

الأصولية : من أين ؟

منذ القرن السادس عشر حققت اوربا تفوقها العسكرى على العالم والعالم الاسلامى بامتلاكها للسلاح النارى . عززته فى القرن التاسع عشر بتفوق آخر على ثلاثة مستويات حاسمه ، حدائث اقتصادية ، الثورة الصناعية ، حدائث سياسيه ، فصل الدين عن الدولة ، وحدائث ثقافيه ، تغليب العقل نهائياً على النقل .

لم يبق أمام العالم والعالم الاسلامى إلا هذا الخيار : اما الانخراط فى الحدائث الأوربيه واما التهميش والاستتباع . اختارت اليابان الخيار الأول وهى اليوم ثانى قوة اقتصادية عالميه . وكابد العالم الاسلامى الخيار الثانى فوصل الى حيث هو الآن غارق فى التأخر الى الازقان . مازالت الايدىولوجيا الزراعيه معششة فى رؤوس سكانه بمن فيهم النخب التى احتكت بالحدائث لتأخذ منها « أفضل ما فيها » أى ما لا يغير اصالتها المغيره .

١ - من عدم دخول العالم الاسلامى الى الحدائث

عدم انخراط العالم الاسلامى فى الحدائث فى الوقت المناسب . أى خلال النصف الثانى من القرن الماضى ، عندما بدا واضحاً ان الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية ، من الزراعة الى الصناعة لا مفر منه .

فى مكان ما من رأس المال يلاحظ ماركس بان البلدان التى التحقت بتقافة الحضارة الحديثه هى التى مرت بالاقطاعيه : اوربا الغربية واليابان . اما البلدان الأخرى

فلم تكن لديها قابلية هذا الالتحاق الطوعى لذلك ستلحق قسراً بالسوق الرأسمالية الدولية التى كانت قيد التشكل . مما سيبقيها غير صناعية اذن غير حديثة . وقد كان هذا قدر البلدان الطرفية وبلدان اوربا الشرقية .

الذين درسوا اخفاق محمد على فى الانتقال بمصر الى الحداثة هولوا دور العامل الخارجى ، التدخل الاوربى وهونوا دور العامل الداخلى ، وكان يومئذ حاسماً ، «عجزه عن حل المشكلة الزراعية رأسمالياً» (٢) . لان محمد على جعل من نفسه كائى مستبد شرقى ، المالك الوحيد للارض . «ولم يكن بإمكان دولته المالكه ان تتعايش مع طبقه ماله باستقلال عنها . لذلك لم يخصص الارض ، وظهور الملكية الخاصة هو الشرط الاول لظهور بورجوازية ديناميكية . فقط بعد دخول الاستعمار الانجليزى بـ ١٤ عاماً (١٨٩٦) أصبحت الملكية الخاصة الحديثه للارض امراً واقعاً» (٣) . لكن بعد ان فرضت البورجوازية الانجليزية على البورجوازية العقارية المصرية ، التى ظلت العمود الفقرى للبورجوازية المصرية حتى ١٩٥٢ ، تقسيماً حديدياً للعمل : التخصص فى زراعة القطن لمصانع مانشستر ! لم تظهر نواة الطبقة الصناعية فى مصر إلا خلال الحرب الامبريالية العالمية الاولى التى قطعت المواصلات بين مصر وبريطانيا لتلبية حاجات جيش الاحتلال . لكنها لم تتحول الى بورجوازية صناعية متطورة لانه لم يكن بإمكانها تحقيق المراكمة البدائية لرأس المال داخل السوق المصرى الضيق والمستباح للسلع البريطانية واقل من ذلك فى السوق الدولية لعجزها عن منافسة المصنوعات الغربية .

لم يدخل بلد اسلامى واحد الى الحداثة فى القرن التاسع عشر ، لان الطريق اليها ، الملكية الخاصة ، لاجود له فى الفقه الاسلامى . فمالك الارض ، القوة المنتجة الوحيد ، لا يملك الرقبه وانما حق الانتفاع فقط . وبامكان السلطان انتزاعها منه متى شاء . لم يكن هذا الوضع خاصاً بالعالم الاسلامى بل بالبلدان التى لم تمر بالاقطاع بل بالاستبداد الشرقى : دولة مالكة ومنظمه وشعب مذرر . علل الحجز عدم انتقال الامبراطورية العثمانية الى الحداثة بالاستبداد الذى لم يكن ملائماً للاستثمار الرأسمالى الذى يتطلب الامن على النفس والمال . وهو نفس الاستنتاج الذى انتهى اليه مونتسكيو عند تشخيصه لتخلف العالم الاسلامى عن الحداثة فى القرن الثامن عشر : «عندما يعلن الخليفة نفسه مالكا للارض ووارثاً لجميع رعاياه ، فلا شئ يتحسن ولا شئ يصلح (...) ولا احد يزرع اشجاراً او يحفر قنوات . وكل ما يستخرج من الارض لا يعاد اليها فتظل بوراً

بالصحراء أشبه» .

لان العالم الاسلامى لم يكن ناضجاً لاستقبال الحداثة الرأسمالية من تلقاء نفسه.

محمد على اندفع اندفاعاً للتحديث العسكرى لتلبية حاجات جيش يطمح لبناء امبراطورية . لانه لم يفهم ما فهمه الامبراطور اليابانى ، ميجى ، بان ميزان القوى العسكرى مع اوربا لا سبيل لتعديله بعد امتلاكها للسلاح النارى . وان خيار الحرب معها انتحار اكيد . وما زالت النخب الاسلاميه الحاكمة غارقة فى هذا الوهم (صدام حسين نموذجاً) : امكانية قلب ميزان القوى مع الغرب عسكراً . مثلما لم تع بعد ان التحديث العسكرى ، لا يقود الى التحديثين الاقتصادى والثقافى لانه فى العمق تقيض التحديث لتبذيره للموارد المادية والبشرية فى غير طائل اليوم . لكن محمد على لم يفكر فى التحديث الاقتصادى ، الحامل بماهيته للتحديثين الثقافى والسياسى ، أى نزح ملكية الارض من الدولة ونقلها للخواص لفتح الطريق امام بورجوازية عقارية حديثة ، لربط علاقته ، لم تقم قط ، بين المزارع والارض فى الشرق .

عدم ظهور طبقه مالكة حديثة فى القرن الماضى ، حيث كان التحديث الحقيقى مازال ممكناً ، هو الذى يفسر عدم ولوج المجتمع العربى الاسلامى لباب الحداثة فى الابان وعن فشل محاولات الاصلاح الاشكاليه التى دعا اليها نفر من المثقفين الذين احتكوا بالشقافه الغربية مثل الطهطاوى وخير الدين .

٢ - من لا تماسك الاصلاح و « النهضة » .

عدم ظهور طبقة مالكة حديثة فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، طبقه صناعية فى النصف الثانى منه وبقاء البورجوازية العقارية المتغيبه سائدة الى ١٩٥٢ يفسر لاصلاحيه « الاصلاح » ، ضآلة المحتوى النهضوى فى « النهضة » ومحافظه ولا تاريخية الفكر العربى الاصولى والعلمانى ، اليمينى واليسارى حتى الآن .

تحت وطأة قوة الجمود فى الوضع الاجتماعى فى العالم العربى ذى البنى الاجتماعيه والذهنيه التقليديه الملائمة لترعرع المقدس ، حاول رائدا الاصلاح الاكثر تأثيراً الطهطاوى وخير الدين مزاجاً مفارقة بين المرجعية الاسلاميه والحديثه ، مصالحة إستيهاميه بين الحداثة العلمانية والتقاليد الدينيه التى تمزج الدينى بالدينوى مزجاً . وهو المسعى الذى ستواصله الانتلجانشيا مذ ذاك حتى الآن إلا من رحم ربك !

تظل « السياسة الشرعيه » هى الاخت الرضيعه لـ « التنظيمات » الحديثه التى يدافع عنها خير الدين بنحماش

وقناعه .

رغم هذا التناقض العبثي من وجهة نظر التماسك المنهجى يبقى مشروع هذا الشركسى الفذ اهم برنامج ليبرالى عرفه العالم الاسلامى فى القرن الماضى : اصلاح جبائى ، تربوى ، سياسى «لتقييد السلطة المطلقة» واصلاح زراعى هو فى تقديرى اهم اصلاحاته جميعاً . لقد فطن للخلل فى تجربة محمد على التى تجاهلت المسألة الزراعية فتداركه لانظرياً وحسب بل وعملياً ايضاً . اذ رفع خلال اضطراره بمناصبه العليا الملكية الخاصة للمزارعين من ٦٠ ألفاً الى مليون هكتار . بذلك يكون مشروعه حاملاً بالقوة لنفى دولة الاستبداد الشرقى المالك والمطلقة والمضادة بطبيعتها ذاتها لتوطين الحداثه .

استعاد مفردات المعجم الفقهي الاسلامى ليصب فيها بتعسف صارخ التصورات الليبرالية الحديثه . شأنه فى ذلك شأن سلفه الطهطاوى الذى حاول من خلال مدرسة اللسن ، تخصيص الوعى التقليدى لمعاصريه بالفكر الفرنسى واراد من خلال ترجمة دستور الملكية الفرنسيه المقيدة توعية النخبة بضرورة استعارة الدولة الحديثه من الغرب لكن كل ذلك بوصاية الشريعة التى تستمد منها دولة محمد على شرعيتها ! هذه المفارقة لم تكن فى فكريهما بل فى واقع عصرهما أولاً .

خير الدين الذى كان رئيساً لـ «المجلس الاكبر» الاستشارى تجاهل تماماً هذا المجلس عندما تقلد منصب الوزارة الاولى وتصرف كأى مستبد شرقى : ارادته اقوى من ارادة طبقته وشخصه اقوى من مؤسساته .

التجاء خير الدين والطهطاوى لعكاؤ التقليد لاعطاء الحداثة شرعية لاتفسره اختياراتهما الشخصيه بل غياب طبقه مالكة حديثه ينطقان باسم مصالحها الدنيويه ، تعفيهما من تهريب الحداثه فى عباءة الحديث واحكام الماوردى الخ .

الطهطاوى بشر بالحداثه قبل احتلال مصر وخير الدين قبل احتلال تونس لذلك نلاحظ ان جرحهما النرجسى لم يكن مفتوحاً . وهو جرح بعيد الغور يعود الى الحروب الصليبيه . الغرب فى الوعى السلفى «ملة واحده» ووارث اوربا الصليبيه . اما بعد المواجهة مع اوربا ، بالاستعمار فالجرح غدا يزداد انفتاحاً كلما ازدادت اوربا احتكاكاً واصطداماً بالعالم الاسلامى . وهذه حالة الافغانى الذى عاش انهيار الامبراطورية المغولييه الاسلاميه بالهند امام الانجليز سنة ١٨٥٧ ، ضم روسيا لتركستان سنة ١٨٧٣ ثم الاحتلالين الفرنسى لتونس والانجليزى لمصر .

الاستعمار تلقاه الوعى السلفى لا كدمج قسرى لا

مناص منه للعالم الاسلامى ، الذى عجز عن توطين الرأسماليه ذاتياً ، بالسوق الدوليه بل كعودة للحروب الصليبيه ، كاذلال للكرامة ، للهوية الدينيه ، كانتهاك لحرمة الامة - الام . وهكذا كلما تعمق دمج «دار الاسلام» بـ «دار الحرب» أى بالسوق الدوليه وكلما اشتد تحدى القيم السلعيه للقيم الاسلاميه كلما تعاظم الشعور بالاضطهاد والنقص فانقلب ، بمسار نفسه معروف ، الى نقيضه ، الى تعاظم مرضى ، فكل ما هو حسن فى الحضارة الغربيه اتى به الاسلام قبلها بقرون : حقوق الانسان ، الاخاء ، المساواة ، العداله الاجتماعيه الخ وفضلاً عن ذلك فهو يتفوق عليها بالروحانيات ضامناً «السعادة فى الدارين» .

كلما نفت الحداثه الغربيه الغازية الهوية الاسلاميه كلما ازداد المسلمون تأكيداً لها . لذلك سيكون الانطواء على الهوية التقليديه اقوى عند رشيد رضا منه عند الافغانى وعنده ، وعند البنا منه عند رضا ، وعند الموددى ، النبهانى وقطب منه عند البنا . اما عند الاصوليين المعاصرين فقد اصبح هاذياً .

الفلاسفه المسلمون قبلوا الفكر الهيلينى أى نظرية المعرفة فيه : الحس والعقل . وضافوا اليها وسيلة ثالثه هى الوعى . مع تأويل الوعى لحساب العقل اذا تعارضا عند ابن رشد . واصل الطهطاوى وخير الدين هذا الخط بقبول الحداثه الاوربيه جنباً الى جنب مع الشريعة . وفشلا لاستحالة الجمع بين هاتين المرجعيتين المتناحرتين وخاصة لعدم ظهور طبقه حديثه تفرض على العالم الاسلامى ان يمشى بخطى عصره . كانت نهضة الافغانى وعنده رداً على فشل اصلاح سلفيهما بانهيار تجربتى محمد على وخير الدين . لقد رفضا الحداثه الاوربيه لانها دهرية أى علمانيه . فالنهضة اذن هى التمسك بعروة الهوية الوثقى ، هى العودة الى الدين بدلاً من الاقتراب من الحداثه .

الافغانى وعنده فهما انحطاط العالم الاسلامى كابتعاد عن الدين الصحيح لا كعجز عن مواكبة المسار التاريخى . الافغانى يرفض بوعى الحداثه الاوربيه التى دفنت عبادة الاسلاف : «لان الظهور يظهر القوة لدفع الكوارث انما يلزم له التمسك ببعض الاصول التى كان عليها الابهاء والاسلاف ولا ضرورة لسلوك المسالك التى سلكتها بعض الدول الغربيه» ويدافع بحميه عن الجامعه الاسلاميه لغياب حسه بالاتجاه التاريخى نحو تفكك الخلافة العثمانيه المريض ا

محمد عبده تخلى عن الجامعه الاسلاميه وعن السياسة أصلاً بعد فشل حركة عرابى التى شارك فيها ثم تنكر لها

منكفئاً على الثقافى ومحاربة الطرق الصوفية على غرار محمد بن عبد الوهاب . عمق إدانة الافغانى للحدائى بادائه العقل ووصمه بالعجز عن اكتناه الوجود . طريق خلاص المسلمين من تأخرهم ولحاقهم بتقدم غيرهم بات منحصرأ فى ظهور زعيم ملهم متمسك بدينه : « لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينهم وبأخذهم باحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم فى احدى اليدين وما قرره الاولون وما اكتشفه الآخرون فى اليد الاخرى . ذاك لأخرتهم وهذا لدنياهم » ٤

للفوز بالسعادة فى الدارين ! تستبد نرجسية القبيلة الفصاميه بالاستاذ الامام فيمضى هاذياً : « ولساروا يزاحمون الاوربيين فيزحمونهم » ٥

المجزئ « النهضة » الفتاوى الثلاث الشهيرة : تحليل الربا ، ان لم يكن اضعافاً مضاعفه ، أكل ذبائح اهل الكتاب التى نص عليها القرآن وارتداء البرنيطة البئيسة التى صدرت الفتاوى تباعاً بتحريمها كما فعل فقهاؤنا مع القهوة قبلها بقرون ! عبده الذى اصلح برنامج الازهر بتطعيمه بتدريس الادب والجغرافيا رفض ادخال علوم الحدائى بامتياز اليه : الفزياء ، الكيمياء والعلوم الطبيعىة ٦ . لان المجتمع التقليدى المتكلس لم تكن به حاجة لهذه العلوم . ولان العالم الاسلامى لم يكن ليمستوى لحظة صعوده هو ولا بمستوى طور صعود الحضارة الاوربيه الجديدة . لم تكن النهضة عودة بشكل ارقى للمعري ، للجاحظ ، للمعتزله ، لابن رشد ، لمسكويه ، لسليمان المنطقى ، ولم تكن كذلك لحاقاً باوربا الغريبه الصاعده .

البورجوازية المصرية التقليدية التى عبرت النهضة عن ماضيتها وطموحاتها لم تكن تطمح لآكثر من اباحة الربا من المصارف الاوربيه ، ارتياد المطاعم الاجنبية وارتداء الازياء الغريبه وما اليها من الاستعارات المجهريه من الحدائى !

انكب رضا ، تلميذ عبده ، على وضع اسس اسلام اصولى اكثر محافظة من اسلام سلفه . عاد لفكرة الجامعة الاسلاميه عند الافغانى . لكنه اقترح امام اليمن الزيدى خليفة للمسلمين . وهو ، اكبر الظن ، ماكان ليخطر على خاطر الافغانى !

البورجوازية الصغيرة الحضريه التى ينتمى اليها وينطق بلسان حالها كانت بدون طموح مستقبلى . كما ان شمس الحدائى كانت قد جنحت للغروب بدخولها طور انحطاطها وأزمتها الدائمه فى اوائل القرن .

فى نفس الفترة التى كانت فيها الفاشيه تحكم ايطاليا

وتستعد للاستيلاء على الحكم فى المانيا ، ظهر البنا كرد فعل عن فشل « ثورة » ١٩١٩ فى الوفاء بوعودها .

لم تعد النهضة مصالحة استيهاميه بين الحدائى والتراث كما عند الطهطاوى وخير الدين ولا استعارة لبعض مظاهرها المسالمة عند الافغانى وعبده ولا استلهاماً لبعض آراء الاسلام الصاعد للدفاع عن منزلة المرأة كما عند رضا بل باتت مع البنا رفضاً متشنجاً للحدائى جملة وتفصيلاً ورفضاً لا يقل تشنجاً لمكتسبات الحضارة العربيه الاسلاميه فى فترة صعودها ، لتغدو فكرة متسلطة ، قناعة بارائواياك بضرورة العودة الكاملة للماضى المزمثل Idealise .

كان عبده من زعماء البورجوازية المصريه ورضا من رموز البورجوازية الصغيرة الحضريه اما البنا فكان زعيم شباب البورجوازية الصغيرة الذى احبطته شعارات الاحزاب الليبراليه الكاذبه . الدعوة للاصلاح لم تعد فى المنابر الثقافيه بل غدت فى القرى والمساجد ، شعبيه فكرياً وسلوكياً : كان حسن البنا يجوب قرى الصعيد راكباً وراجلاً ، يجلس على المصطبات ، يأكل ما يقدم له وينام فى المساجد حيناً وفى الاكواخ حيناً . كان الافغانى يحلم باصلاح الامه عن طريق أخذ الحكم وعبده بواسطة التريه ، فجمع البنا الامرين معاً مما سيحكم عليه بمجاهدة النخب الحاكمة والاحزاب غير الدينيه وتأسيس اسلام سياسى متطرف ماكيا فى يستبيح جميع الوسائل التى تسهل له القفز على السلطه بما فيها الارهاب .

لم يصل الاخوان المسلمون الى السلطه فى مصر غداة الحرب الامبرياليه العالميه الثانيه لان فترة اعاده التعمير (٦٧/٤٧) التى اعقبتها ومناخ الصراعات الامبرياليه على العالمين العربى والاسلامى وخاصة التنافس الامريكى - الروسى على ارث مواقع بريطانيا وفرنسا ساعدت الجيوش فى المشرق وحركات « التحرر » الوطنى فى المغرب العربى على القفز اليها بدلا منهم .

لم يكن بامكان النخب العسكريه والمدنيه الحاكمه ان تلتحق بالغرب الصناعى لان قوانين حقبة الانحطاط كما سنرى ذلك فى الوقت المناسب جعلت انجاز ثورة صناعيه فى أى بلد طرفى اشكاليا .

رشت النخب العسكريه والمدنيه هنا وهناك مجتمعاتها التقليديه ببعض مساحيق الحدائى وبكثير من شكلياتها التى افرغتها رأسماليه الدولة من محتواها الاصيل كالليبراليه والاشتراكيه والدولة النيابي واجهزتها التى ينطبق عليها قول الزهاوى :

عَلَمٌ ودستور ومجلس أمة كُلٌّ عن المعنى الصحيح محروئُ

لكن الدولة العربية الاسلاميه المعاصرة حافظت على تقليديتها واستبدادها الشرفى العريق . فظل حاكمها اقوى من مؤسساتها والعلاقات الشخصيه وروابط المصاهرة والقرايه سائده كما فى الكيانات ما قبل الرأسماليه . تتخذ من دين الاغلبيه ديناً لها مما يفترض حكماً اقضاء رعاياها من الاقليات الدينيه الاخرى من المواطنه بمفهومها الحديث : الحق فى تسنُّ جميع المناصب بغض النظر عن الاصل الدينى والاثنى .

طبعاً لم يكن ذلك عائداً لارادة هذه النخب وزعمائها بل لعدم نضج دولهم للشرعيه الحديثه التى لم تنف بها إلا البورجوازيات التى قامت بثورة صناعيه صهرت بها بناها التقليديه فى بوتقه دولة - أمة انتقلت من ازيمات نقص الانتاج ما قبل الرأسماليه الى ازيمات فائض الانتاج الرأسماليه .

ما ان انتقل قوساً اعاده التعمير وعادت الازمة الاقتصاديه الدوليه لتتخر ركائز الاقتصاد العالمى حتى دخلت الانظمه العربيه «العصريه» بدورها فى دوامة الازمه وبدأ فشل مشروعها التحديثى للعيان .

عاده المكبوت الاصولى بقوة كرد فعل عن فشل الناصريه ، البعثيه ، البورقيبيه ، البومدينيه ... فى تجاوز التخلف والتقليديه الملازمين له لالتطرح مشروعاً تحديثياً بديلاً ، لان ديناميكها الخاص وديناميك حقبه انتقال الرأسماليه من الانحطاط الى التفكك لا يسمحان لها بذلك ، بل لتكفر الحداثه ، «جاهليه القرن العشرين» وتعود بهستيريه للمنقول ولتمارس الارهاب ضد الجميع بمن فى ذلك السياح !

اشتكى ماركس ذات مرة : «اصبنا بثورة مضادة لان شعوباً اخرى قامت بثورة» وكذلك نحن . فالثورة المضادة الاصوليه المهوسه باعادة اسلمة الدوله والمجتمع «للذين تغفلت فيهما الافكار العلمانيه والشيوعيه» على زعمها لا ترمى فى الواقع ، فضلاً عن العوده الى العقبات البدنيه المستخرجه من متحف الرعب العتيق ، إلا الى استبعاد شكليات الحداثه المنحطه ومحو طلائعها لتظهر الدوله الاسلاميه المعاصرة على حقيقتها : قطعة اثريه تجلد مرتشف البيرة على قارعة الطريق ، تقطع اليد فى ثلاث دراهم ، ترجم المحبين حتى الموت وتدنق اعناق المفكرين الاحرار !

٣ - الجرح النرجسى

الجرح النرجسى هو ذلك الشعور المرير الذى يعاش كخساره لاتعوض ، كافتقار لصورة الذات ، كاتهام ذاتى ، كهوان لاهوان بعده ، كتخريب لايرحم للشقة بالنفس

وكخصاء .

المسؤول عن هذا الجرح النرجسى المفتوح فى اللاوعى الاصولى هو «الثالوث الخبيث» الذى ما فتئت الحركات الاصوليه تذكى به عقدة الاضطهاد لدى مريديها : «اليهوديه ، الصليبيه والشيوعيه» الذى يعتبر سبب الاسباب فيما تعانيه الامه من بلاء .

مثل اليهود فى المخيلة الاسلاميه الفرقة الشريره Groupe Mouvais Objet (رمز لاواع لفانتازم الام المفترسه ، الشدى الضنين ، الاب الخاصى...) المسببه لجميع متاعب الامه والمتآمره عليها على مر العصور .

المصدر التاريخى لهذا الاستيهام هو الخلاف الدامى الذى نشب فى المدينه بين نبي الاسلام واحبار اليهود .

فى البدايه كان اللقاء ظاهرياً سعيداً فالصحيفه (الميثاق) التى املاها محمد بنفسه اعتبرت «يهود يشرب ... امة من المؤمنين» والتزم اليهود بدورهم بمحاربة قریش مع المسلمين . لكن حدث فى غزوة الخندق التى أرادت بها قریش انهاء الحركه المحمديه ان تواطأ بعض اليهود مع جيش مكه.. وهو ما سجلته عليهم الاية ٨٠ من سورة المائده : «ترى كثيراً يتولون الذين كفروا بنس ما قدمت انفسهم» لذلك لم يعودوا حلفاء لمحمد فوصفتهم الاية ٨٣ من نفس السورة باشد النعوت تحريكا للمخاوف وفتحا للجراح : بالعداوة . «لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا» .

يصف القرآن الفتنة بانها اشد من القتل فكيف اذا كانت فتنة كبرى فرقت الامه شيعاً واحزاباً وقتل فيها الصغايه بعضهم بعضاً من اجل الخلافه ؟ هذا الحدث الجلل لايمكن ان يصدر عن خير امة اخرجت للناس . لابد ان يكون مؤامرة دبرت ضدها بليل . ممن ؟ من غير اليهود الذين لم يكفهم عدم اعتناقهم للدين الحق ولا تأمرهم عليه مع مشركى مكه ، ولا يقاتلهم ملتحمين بامتهم - أمهم فمدوا يدا غادره لفصم وحده ابناء الامه الاسلاميه بايقاد نار الفتنة بينهم ؟

ارسلوا لهذه الغاية «ابن السوداء» (ايضا) : عبد الله بن سبا «وطائفة الذين يبطنون الكفر ويظهرون الايمان والولاء لعلى ... فهم الذين حرضوا على قتل عثمان بيد محمد بن ابي بكر الصديق ! وهم الذين افسدوا مسعى على للتصالح مع طلحه والزبير وأم المؤمنين عائشه بانشاب القتال على حين غرة يوم الجمل ! يقول طه حسين : «فالبلاذرى لا يذكر ابن السوداء واصحابه فى شىء من الفتنة ايام عثمان وايام على (...) ابن السوداء لم يكن إلا وهماً (...)» انما هو شخص ادخره خصوم الشيعة

للشيعة» «٧» بل ادخرته المخييلة الاصولية لتبرئة الامة -
الام - من شر ما يمكن ان تقع فيه : الفتنة . أى اقتتال
الاخوة حتى التفانى للفوز بها فى غياب الاب ا

توارى فانتازم الفرقه الشريرة فى عهود الاسلام الزاهره
فى بغداد العباسيه ، القاهرة الفاطمية والاندلس حيث
تعاون المسلمون ، واليهود على نحو غير مسبوق فى
القرون الوسطى . لان لحظات الصعود فى حضارة ما تسد
المنافذ على المكبوت الذى لا ينفلت من عقاله إلا فى لحظات
الضعف عندما تنتكص الامة للبحث عن هويتها بعدما
شكت فى نفسها .

أ - من ظهور الدولة اليهودية

ظهور اسرائيل فى ٤٨ فتح ذلك الجرح النرجسى القديم
الذى لم يندمل إلا على دغل . من جديد اطلت الفرقه
الشريره برأسها . لتحول دون وحدة الامة وعودة الخلافة .
كما تلقى الرعى السلفى الاستعمار الاوربى كعوده للشر
الصليبي لا كدمج للعالم الاسلامى والعالم فى السوق
الرأسماليه أى كمسار تاريخى لا مفر منه ، تلقى ايضا
اتفاق الكتلتين الامبرياليتين الروسيه والامريكية على خلق
دولة اسرائيل فى فلسطين فى منظور تصفية النفوذ
البريطانى والفرنسى لإرثهما لا كما هما فى الواقع بل
كعودة للدولة الصليبيه ، لاشباح الماضى البعيد ا عندما
نكون امام جرح نرجسى ، امام انفعال مستبد نكون ابعد
ما نكون عن الادراك التحليلى للمسارات والرهانات
التاريخيه ا

قامت الانقلابات العسكرية القوميه التى جعلت تحرير
فلسطين مسك الختام فى بياناتها الاولى فسرفت الاضواء
من الاصوليين الى حين .

ب - من حرب ٦٧

حين اندلاع حرب ٦٧ التى اسفرت عن هزيمة القومية
العربيه بجناحيها المتنافسين الناصرى والبعثى . وبذلك
فقدت نخبها شرعيته الهشه التى قامت على انقاض
شرعية الخلافة العثمانية التى كنسها اتاتورك فى ١٩٢٤ ،
وهكذا عادت الحركات الاصوليه الى التقاط شرعية
الخلافة وشعار تحرير فلسطين من البحر الى النهر . لان
الانظمة القوميه «خانت» باعترافها بالقرار ٢٤٢ الذى
ينص على حق الدولة اليهوديه فى «حدود آمنه ومعترف
بها» ا

ج - من الحرب اللبنانية

حركت هذه الحرب التى اندلعت فى منتصف السبعينات
كوامن الاصولية الاسلاميه التى عاينت «صليبي» لبنان
بقيادة حزب الكتائب وحلفائه يتحالفون مع اسرائيل

لمحاربة الفلسطينيين وأنصارهم المسلمين . شعبتا الثالوث
الخبث تلتقيان كشفى الرعى لطحن الامة ا
د - من غزو أفغانستان

تُستكمل دائرة «الثالوث الخبيث» بثالثة الاثافى :
بغزو «الشيوعيه» أى الامبرياليه الروسيه لافغانستان
المسلمه الذى صب الملح على الجرح ، واجج هذيان
الاضطهاد . انطلقت وسائل التضليل الاعلامى السعودى
والكويتى تدق نغمة الجهاد . تحركت واشتطن التى رأت فى
الغزو خطوة اولى نحو احتلال ايران ونفط الخليج لتمويل ،
تدريب وتسليح المجاهدين والمتطوعين المسلمين .

٤ - من الانحطاط

تجتر الكتابات العربيه المعاصره بكثرة كلمة انحطاط
كتعبير عن الاكتئاب . اما انا فاستخدمها هنا كتصور
اقتصادي - اجتماعى بالمضمون الذى اخذ الماركسيون
يبلورونه منذ المؤتمر الاول للأمية الثالثه ، ١٩١٩ ، الذى
سجل دخول نمط الانتاج الرأسمالى عصر انحطاطه : عصر
الحروب الامبرياليه والثورة الاشتراكية .

جميع انماط الانتاج السالفه مرت بثلاثة اطوار :
الصعود ، الهبوط ثم الاندثار . ولا قلقك الرأسماليه أية
رؤية تقبها هذا المصير.

استمر صعودها من القرن الخامس عشر الى اوائل القرن
العشرين . خلال هذه الفترة ، وخاصة القرن الماضى ،
غلغلت الهورجوازية نمط الانتاج والتبادل السلعيين داخل
اسواقها القومية وداخل السوق الدوليه على حساب
القطاعين ما قبل الرأسماليين الحرفى والزراعى .

طوال عصر صعودها حلت الرأسماليه ازمته الدوريه
بفتح اسواق جديدة عبر ملحمة الفتوح الاستعمارية .
وكانت معادلة تطورها تتبع الوتيرة التالية : ازمة -
توسيع السوق الدوليه باستعمار اصقاع جديدة - ازمة -
فى اوائل القرن كانت الرأسماليه قد توسعت فى
العالم كله . فلم تعد بسبب ذلك قادرة على تذليل
تناقضاتها الاقتصادية أى حل ازمات فائض الانتاج بفتح
اسواق جديدة . لان المستعمرات تم تقاسمها والسوق الدوليه
اخذت تنكمش شيئاً فشيئاً ، ابتداء من هذه اللحظة
التاريخيه تحولت علاقات الانتاج الرأسماليه (الملكية
الخاصه ، العمل المأجور والامة التى شكلت الاطار الذى
انطلقت منه الرأسماليه لاستعمار العالم والذى اتاح ، فى
المراكز الصناعيه خصوصاً ، تطوراً مذهلاً للقوى المنتجة)
الى عوائق لتنمية هذه القوى . وهكذا دخلت الرأسماليه
عصر الازمة الدائمة ، فلم يعد بإمكانها ان تستمر على
قيد البقاء إلا بفضل دورة جهنمية غير مسبوقه : ازمة

اقتصاديته -> حرب امبرياليه لخلها -> اعاده تعمير ، ازمة جديدة اشد عمقا -> حرب عالميه اوسع نطاقا وتدميرا ، اعاده تعمير اطول . اعاده تعمير ما دمرته المذبحة الكونيه الاولى دامت سبع سنوات من ١٩٢٣ الى ١٩٢٩ ، واعاده تعمير ما دمرته الثانيه استمرت عشرين عاما ١٩٤٧ - ١٩٦٧ .

قبل تغلغل الرأسمالية فى العموره كان بإمكان الامم التى ترشحها شروطها التاريخيه للحداده تحقيق المراكمه البدائيه لرأسمالها ضمن اسواقها القوميه بادخال الرأسماليه الى القطاعين الحرفى والزراعى . وهذا ما فعلته اليابان والمانيا .

هذه الاخيره ضاعفت انتاجها سبع مرات بين ١٨٧٠ و ١٩١٣ . وفى ١٨٩٠ برزت كلا من بريطانيا وفرنسا اعتمادا على سوقها الداخليه للأسباب التاليه :

(١) لان السوق القوميه كانت مازالت قادرة على استيعاب المنتجات الصناعيه ...

نظراً لوجود قطاعين واسعين وموسرين Solvables فيها : القطاع الحرفى وخاصة الزراعى . اللذين شكلا المدد الاساسى لاقلاع الثورة الصناعيه ،

(٢) لان الحمائيه ضد الواردات الصناعيه الرخيصه من البلدان الاكثر تصنيعا كانت مازالت ممكنه لقابليه السوق الدوليه للتوسع على حساب الاصقاع ما قبل الرأسماليه مما يجعل الحرب التجاريه وبالتالي الحرب العسكريه لاعاده اقتسام الاسواق غير ذات موضوع ،

(٣) لان قانون العرض والطلب كان مازال موافقاً لنمو البلدان الاحداث تصنيعا بسبب تفوق الطلب عمومًا على العرض على الصعيد العالمى وبالتالى كانت اسعار السلع تحددها كلفة الانتاج الاكثر ارتفاعا كما فى حال المانيا واليابان والولايات المتحده الامريكيه مما كان يتيح للبلدان الصناعيه الفتيه تحقيق ارباح مجزيه وللبلدان العريقه فيها بالحصول على ارباح مضاعفه ،

(٤) قطاع اقتصاد الحرب والتبذير كان هامشياً ولا يشكل من ثم نزيفاً للموارد الطبيعيه والبشريه ،

(٥) التجديد التكنولوجى لم يكن يتطلب رساميل طائله ولاوتائر متسارعه لتغيير وسائل الانتاج قبل ان تبلى فعلا . انقلب هذا الوضع رأساً على عقب بدخول الرأسماليه طور انحطاطها فى اوائل القرن . هذا الطور من تطور نمط الانتاج الرأسمالى يتميز باستحالة ظهور قوى صناعيه جديده فاتها قطار التصنيع فى حقبة الصعود الذى توقف عن المسير منذ المذبحة الامبرياليه الاولى ١٩١٤ . ذلك ان اسباب نجاح الثورة الصناعيه استنفدت امكانياتها

وخلت مكانها لتقيضها .

(١) بانتهاء تحويل البلدان الطرفيه الى مستعمرات واشباه مستعمرات فى بداية القرن عُممت الرأسمالية على العالم كله وأُشيعت السوق الدوليه التى غدت نهبا مقسما لمنافسة اقتصاديه - عسكريه بين الضوايرى الامبرياليه التى تقاسمتها والتى اخذت تتحارب لاعاده اقتسامها . ولم يعد بإمكان أية بورجوازية اناكرونيك ، جاءت بعد فوات اوان التصنيع ، ان تحصل على موطئ قدم فيها .

(٢) لم يعد فى امكان السوق القوميه ان تشكل مجالا حيويًا للمراكمة الرأسمالية . لان القطاعات ما قبل الرأسماليه فيها غير موسره وفككتها الرأسمالية الدوليه وخاصة لان الحمائيه لم تعد وارده . ذلك ان ازمة السوق الدوليه المستفحله تجعل كل لجوء اليها مشؤوما على الاقتصاديين القومى والعالمى معا اللذين تشابكا من وراء الحدود القوميه . وايضا لان الدول الكواسر لن تتوانى عن استخدام عنف قوانين السوق ، المقاطعه ، او العنف السافر ، الحرب ، ضدها .

(٣) لم يعد قانون العرض والطلب موافقاً للدول الحديثه التصنيع . لان ازمة فائض الانتاج الدوليه باتت دائمه بسبب اشباع السوق العالميه . مما جعل العرض يفوق الطلب الموسر : الوحيد الذى تعرفه وتعترف به الحضارة السعويه . وهكذا فاسعار الانتاج غدت تتحدد بكلفة الانتاج الاكثر انخفاضاً أى انتاج البلدان الاقدم تصنيعا مما يسد او يكاد باب المنافسه امام البلدان الحديثه التصنيع ويحكم عليها بالاختناق .

(٤) اقتصاد الحرب والتبذير اصبح سائداً فى الاقتصاد الدولى للرأسمالية المنحطه اذ يستنزف ثلثى الموارد الطبيعيه والبشريه ، خمسة ملايين مهندس ثلثاهم يعملون فى اقتصاد الحرب الذى هو اليوم جرح متعفن ويعفن جسم الاقتصاد العالمى . لذلك كان السبب الحاسم لانهيـار رأسمالية الدولة الستالينيـه فى الامبراطوريه الروسيه التى خصصت منذ السبعينات بين ٣٢ و ٤٠٪ من دخلها القومى الخام لهذا القطاع غير المنتج والمعقم لباقى القطاعات المنتجه . والاقتصاد الامريكى اليوم يترنح تحت جبل من الديون للسبب ذاته . اليابان ومانيا لم تعيدا تعمير ما دمرته المذبحة الكونيه الثانيه بسرعه وتتفوقا على القوى التى انتصرت عليهما فى ١٩٤٥ إلا لانهما اكرهتا على عدم امتلاك قطاع صناعى عسكرى كبير فرصدا ٩٠٪ من بحوث التطوير ، الحاسمه فى التجديد التكنولوجى ، للانتاج المدنى بينما تخصص الولايات المتحده نفس النسبه لكن للانتاج الحربى .

لم يهيمن اقتصاد الحرب والتبذير عبثا على الاقتصاد فى كل مكان ، بل لانه غدا ضرورة للرأسمالية الامبريالية وحروبها الدائمة . وهو اليوم احد اسباب تعميق تخلف البلدان المتخلفة ومفاقمة أزمة الدول المتقدمة . التصنيع الحربي لا يتطلب سوقا واسعة . لذا فبامكان أية دولة ان تحققه دون ان تحقق تحديث آلتها الاقتصادية . مثلا دول الكتلة الشرقية سابقا بما فيها الامبراطورية الروسية لم تتحول خلافا للاسطوره السائده ، الى قوى صناعية حديثة لان القطاع المصنع فيها كان فى المجال العسكري اساسا . اما باقى الاقتصاد القومى فتقليدى . وآية ذلك ان ٨٥٪ من صادرات الامبراطورية الروسية المدنية كانت من السلع الخام او نصف الخام . الهند عشر سكان العالم ، والصين ، خمس سكانه ، بلدان نوويان ومع ذلك متخلفان اقتصاديا رغم اتساع سوقيهما الداخليين اتساعا قليل النظر فى العالم . لو كان الاقلاص الاقتصادى من التأخر الى التقدم مازال ممكنا فى حقبتنا لكانتا سباقتين اليه . بقاؤهما متخلفتين رغم توفر الموارد الطبيعية والبشرية بغير حساب فى سوقيهما القوميتين العملاقتين شاهد اثبات على ان عصر الثورات الصناعية ولى . وعلى استحالة انتقال باقى ساكنة المعمورة ، ٨٢٪ منها ، من التخلف الى الحداثة الصناعية فى اطار نط الانتاج الرأسمالى المفقوت ،

٦) أزمة السوق الدولية الخانقة جعلت المنافسة بين الرساميل القومية ضاربة . السلاح الضارب فى الحرب التجارية العالمية التى باتت ، منذ دخول الرأسمالية طور انحطاطها تغطى فترة ما بين حربين عالميتين ، هى مدفعية الاسعار الرخيصة أى الانتاجية . وهذه مشروطه بالسباق الدولى المحموم للتجديد التكنولوجى بحيث يلقى بمصانع متقنة بكاملها الى الخردة وهى مازالت فى عز عطائها لان الامة الرأسمالية المنافسة توصلت الى ما هو اكثر حداثه وبالتالي انتاجيه منها . وهو ما يلحق بالبيئة دمارا مميتا ويستنزف الموارد البشرية والطبيعية . خلال ١٥٠ عاما أتت الرأسمالية على كل ماركمتها الارض من معادن خلال ٣,٥ بليون سنة ! ليس بامكان أية بورجوازية غير صناعية ان تصمد فى الحرب التجارية العالمية بخوض مغامرة اللجوء الدائم لتكنولوجيا اتقن فاتقن واحداث فاحداث وهى تشكو من شح رؤوس الاموال وتعانى من تهريبها الى ميثروبولات البورصات المتطورة للمضاربة بها .

هذا هو الوضع التاريخى الذى أوصد باب الحداثة امام الامم المهمشه ومنها امم العالم الاسلامى التى عجزت عن حل المسألة الزراعية فى القرن الماضى فعرضت نفسها

للهب الاستعمارى ولبقاء بناها التقليديه التى تنتج وتعيد انتاج جميع اشكال وايدولوجيات التخلف وعبادة الاسلاف بالتمسك العصاى بترائهم ورفض كل جديد يعاش كعدوان على الثوابت التى لا يرقى اليها الهمس بينما الحداثة تجديد متواصل وتسريع غير مسبوق للتاريخ .

٥ : من التكتلات الامبريالية

غداة المذهب العالميه الثانيه اصطفت الامبرياليات فى كتلتين غريبه وشرقيه متنافستين على اعادة اقتسام السوق الدوليه ومواقعها الاستراتيجية . مثل الشرق الاوسط بتنطه ومواقعها الاستراتيجية ساحة صراع اساسيه .

منذ الخمسينات عولت واشنطن على الجيوش فى الاطراف لتحديث الاقتصاد باصلاح زراعى يقطع الطريق على حركة فلاحية مسلحه من الطراز الصينى تنقل الشرق الاوسط الى الدوران فى الفلك الروسى . لكن جل الانقلابات التى دبرتها او حيلتها غازلت او نقلت ولاءها الى الكتلة المعادية . وهو المعنى التحقيرى الذى أعطى «لثورة» التى تعنى احلال نظام اجتماعى جديد محل آخر ، فى عصر الانحطاط !

وعت الامبرياليه الامريكيه باكرا أهمية الاصوليه كسلاح ضارب ضد «الشيوعيه» أى المنافس الروسى ، وهو ماعرف بمبدأ ترومان : «استخدام الاسلام لاحتواء الشيوعيه»

اكتست هذه المهمة أهمية استثنائية عندما اخذت الناصريه تقترب من موسكو . عندئذ اوعزت واشنطن للرياض بتأسيس «الجامعة الاسلاميه العالميه لمكافحة الاشتراكيه والماركسيه والاحاد» سنة ١٩٦٢ . كما اناطت بها ويانقره انشاء «الحلف الاسلامى» عام ١٩٦٤ كورث لحلف بغداد للتصدى للتغلغل الروسى . لان سيطرة روسيا على نطق الخليج تنطوى على فصل اليابان واروبا عن الكتلة الاطلسيه وقلب موازين القوى الدوليه لصالحها .

احتضنت المملكة الوهابيه الحركات الاصولية المعادية للبعث والناصريه . ومكنتها من وسائل تضليلها الاعلامى .

الآن وقد غدت امريكا سيده العالم مؤقتا دون منازع . فهل بامكانها ان تستغنى عن الاصولية ؟ يدور نقاش سرى وعلمى فى دوائر صنع القرار بواشنطن حول هذا الموضوع : التعاون مع الاصوليين ام استبدالهم . لكن بماذا والنخب الحاكمة فقدت أو تكاد مصداقيتها لعجزها المتزايد عن ادارة الازمة بأية جدية كانت والأصولية تستقطب اكثر فاكثر قطاعات من البورجوازية . مثلا تجار السوق السوداء فى الجزائر باتوا يمولون مع السعوديه

والكويت وايران الاصوليين فيها .

امريكا مصرّة على ان تبقى دركى العالم الاوحد . لكن التحالف الفرنسى الالماني، الظرفى اكبر الظن ، لن يمهله طويلا . يمكنها الاعتماد على الاسلاميين لكنس النفوذ الفرنسى من دول المغرب العربى . بدأت المانيا وفرنسا ، بواسطة ايران ، فى نسج بعض الخيوط مع اجنحة من الاصوليين . لكن الاتجاه الحاسم حتى الآن يبدو لصالح الامبريالية الامريكىة التى تستخدم السعوديه والكويت ، الممولين الاساسيين للأصوليه ، لابعاد التيارات الاسلاميه الاساسية عن الفلك الفرنسى - الالماني وابقائها ذخراً لها فى حربها ضد المنافسين المحتملين .

ثمة عامل آخر ، الاستقرار الذى هو حاجة حيوية لاقتصاد دولى تأخذ بخناقها أزمة السوق ، يناضل لصالح استمرار التحالف الامريكى - الاصولى . يقول جيل كپال Gilles Kepel ، وهو متخصص فرنسى فى المسألة الاصوليه : «فى الولايات المتحدة تيار فكري فى الجامعات ، فى بعض المؤسسات او المشاريع الكبرى ، لدى بعض الدبلوماسيين فى وزارة الخارجيه يعتبر المد الاسلامى لامناص منه . لان دولا تحافظ على الأمن بتطبيق الشريعة قد تخلق اوضاعاً اكثر ملاءمة للبرزنس من الاوضاع (القائمة) التى يسودها انعدام الأمن حيث يُقتل الشرطيون والسياح» ٩ .

٦ - من اسلام حقبة الانحطاط

لعل الاستشهاد السابق : «الشريعة فى خدمة البرزنس» شاهد اثبات على انتفاء العلاقة بين الاسلام فى طور صعوده واسلام عصور الانحطاط من ابن تيميه وابن الصلاح الى الاصوليه المعاصره المموله من اكثر دول العالم رجعيه ، السعوديه والكويت، وايران والمتحالفه مع واشنطن.

واقع الاصوليه لم يمنعها من الادعاء بانها تريد العودة الى عصر الاسلام الذهبى : عصر محمد والخلفاء الراشدين. لأن القرون التاليه لم تكن إلا ابتعادا متعاطفا عن النص المؤسسى . لكن هذه العودة التوهميه إنتقائيه لانها فى الواقع لم تعد إلا للحرب الاهليه فى عصر الراشدين (افغانستان نموذج) لكنها لم تعد ، وما ابعدها عن ذلك ، الى الجراة التى تعامل بها الصحابة مع القرآن ، الذى فهموه كنص تاريخى إذن نسبى ووظيفى ينبغى تكييفه مع متطلبات ومصالح الأمة الناشئه . وهو المنهج الذى تواصل طيله حقبة صعود الحضارة العربيه - الاسلاميه . لم تنعكس الاية إلا مع عصور الانحطاط التى بلغت ذروتها بتكفير المخالفين عند ابن تيميه وغلق باب

الاجتهاد وفتح باب الاضطهاد على مصراعيه لمن يحاول ان يفكر بنفسه.

شرح المؤرخون منذ القرن الرابع الهجرى ، الذى ظهر فيه مفكرون احرار ، يعيدون النظر فى تاريخ صدر الاسلام باعطائه صياغة تقوية مجافية للاحداث التى جاءت فى الامهات التاريخيه التى سجلت تاريخ هذه الفترة بموضوعيه . وكذلك تتكرر المفسرون لوقائع دلاله اوردها اسلافهم .

اليوم ايضا تتعاون السعوديه مع مثقفين اصوليين لاستئناف هذه القراءة الاصوليه المضلله باصدار موسوعة تعيد كتابة التراث لتكثيف الذاكرة الجمعيه المعاصره مع متطلبات الاصوليه السياسيه ، لاعادة صياغة الوعى الاسلامى ، نمذجة المخيله الثقافيه وترصيعها برؤيا نرجسيه ، تبسيطيه وزائفه لتاريخنا الثرى والمعتد .

يرى الشيخ الغنوشى فى مقاله «برنامج الفلسفة وجيل الضياع» ٩ ، ان تدريس ماركس ، فرويد وسارتر فى برنامج الفلسفة بتونس كارثة على الاجيال الناشئه . «أما مهزلة المهازل» فى نظره فهى برنامج الفلسفة الاسلاميه الذى يبس بعض اراء المعتزلة ، ابن رشد ، ابن سينا والاشعرى بدلا من اراء اقبال ، المودودى ، الندوى ، الهنا ، محمد وسيد قطب ومالك بن نبي ، خاتما مقاله : «لذا فانى اقترح ان يوارى التراب على هذه المشكلات الزائفه وكفانا ما احدثته فى تاريخنا من اضطراب وفتن وحروب وتشتت» . نفس الفكرة يرددها حسن الترابى فى كتابه تجديد الفكر الاسلامى : «الاشعرية والمعتزلة قد هلكوا جميعا» ١٠ . فما جدوى مجادلة الناس فيهم او تدريسهم؟ أصولى اسلامى تونسى ، محمد الصالح الضاوى ، نادى فى مقال بعنوان «ملاحظات حول الشريعة والعصر» ١١ : «بضرورة حرق جميع التراث الاسلامى والعودة التوهميه (لأن ذلك لايقع فى الواقع ابدا) الى الزمن الصفر ليؤسس إنطلاقا منه ما يحلو له ويسقط عليه ماشاء وشاء له الهوى كما فعل مؤسس الدولة الموحدية ، ابن تومرت ، الذى «حرق الكتب الفقهيّة الاسلاميه وترك القرآن فقط للانطلاق منه نحو تأسيس شريعه (...) انه مثال الثورة الفكرية المتصقه بنزعة الحرية والاجتهاد الحرا» ١٢ .

المطالبه بحرق «جميع» كتب التراث عدا القرآن ، تأخذ مدلولها فى الفكر الاصولى المعاصر عند ما نعرف ان هذا المقال كتب ردا على مقال إقبال الغربى ، الاستاذ بكلية الشريعة وأصول الدين بالجامعة الزيتونية ، حول اشكاليه تطبيق الشريعة اليوم . استشهدت فيه بنسخ الخلفاء

الراشدين لبعض الآيات التي لم تعد متكيفة مع واقعهم . فالمطالبه بحرق التراث يراد بها حرق كتب التفسير الاولى «كالطبرى» التي روت ممارسة الصحابه مع النص بحياد علمى ا ممارسة الصحابه مع النص

«النسخ لم يتوقف بعد موت الرسول» لان الاوضاع الاجتماعيه لم تبق ساكنه بل واصلت حركتها الدائم من البسيط الى المركب . لذلك واصل الخلفاء الراشدون الاربعة نسخ وتعديل الآيات المتعلقة بالمعاملات طبقاً لمقاصد الشريعة القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد . مثلاً نسخ ابو بكر الصديق الآيه ٦٠ من سورة الانعام : «انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفه قلوبهم» أى الداخلين حديثاً فى الاسلام الذين ظل الرسول طيلة حياته يعطيهم نصيبهم كاملاً من الزكاة . والمشير للانتباه ان احدا من الصحابه لم يجادله فى ذلك ولم يتهمه بالخروج عن الاسلام كما يفعل بعض المهووسين اليوم . حجة ابى بكر فى نسخ حكم هذه الآيه عقليه لانقليه : «لقد قوى الاسلام ولا حاجة لنا بهم» لان ميزان القوى بين المسلمين والمشركون تغير عما كان عليه عندما نزلت آية المؤلفه قلوبهم . اذ كانت الامه مستضعفه وفى حاجة لاغراء الناس بالخوافز الماديه للدخول فيها . اما عندما قويت عددا وعدة فلم تعد بها لذلك حاجة» ١٣ .

والجدير بالتدبر هو هذه النزاهة الفكرية النموذجيه فى سرد الوقائع كما وقعت التى اختفت فى عصور الانحطاط واكثر من ذلك فى اسلام الاصوليه المعاصره : «يروى لنا المفسر الكبير ابن جرير الطبرى فى هذا الصدد رواية عامر : «انما كانت المؤلفه قلوبهم على عهد النبى فلما ولى ابو بكر انقطعت الرشى» ١٤ . وبنفس العقليه المتفتحه على الجديد فى الحياه وتقديم المصلحه العامه على النص من كتاب اوسنة (...) نسخ عمر الآيه ٤١ من سورة الانفال : «واعلموا انما غنمتم من شىء فإن لله خمس» وللرسول ولذوى القربى . جرت السنة النبويه على تطبيق هذه الآيه منذ نزولها . ففى غزوة خيبر احتفظ رسول الله «ص» لنفسه بخمس الغنائم وقسم الباقي بين افراد الجيش . لكن الوضع تغير جذرياً فى خلافة عمر . فقد تم فتح «ارض السواد» (...) التى تسقى بماء الراشدين والنيل . والملكيه الخاصه لم تكن صالحه فى الاراضى النهريه .. لان الحاكم هو الذى يتولى خلال موسم الفيضان تعبئة الجماعه الفلاحيه للقيام جماعيا بالاعمال الزراعيه . بالطبع لم يسلم المسلمون (ببساطه) بنسخ الآيه . بل انهم ناقشوا الخليفه نهارات وليالى .. وكثرتا فريقين نقليا وعقليا . فريق النقلين يقوده بلال بن رباح والزبير بن العوام . وقد

رفض نسخ الآيه غير مبال بالمتغيرات الجديده . وفريق العقلين وعلى رأسه معاذ بن جبل وعلى بن ابى طالب وعمر نفسه . وقد قدم العقل على النقل أى المصلحه العامه للناس على نص الآيه . وهو الذى انتصر فنسخت الآيه» ١٥ . «اما عثمان بن عفان فقد ذهب ابعد من سلفيه فى نسخ نصوص السنه والكتاب حتى فى مجال العبادات» ١٦ . فقد اراد حذف واو العطف من آية كنز الاموال التى اتخذها ابو ذر الغفاري ذريعه للتنديد بالشراء الطائل الذى انتشر يومئذ من «عائدات الفتح» «وقد نقل عن السيوطى فى (الدر المنثور) عن ابن الضريس «انهم لما أراد عثمان ان يكتبوا المصاحف ارادوا ان يلفوا الواو التى فى براءة (والذين يكتزون الذهب والفضه) فاعترضهم ابن ابى كعب وقال : لنلحقها أو لأضعن سيفى على عاتقى فالحقوها» ١٧ . وحذف واو العطف يجعل تحريم كنز الاموال خاصاً بـ «الاحبار والرهبان» لا بالمسلمين ا وأحرق عثمان بقية المصاحف معتمداً على النسخة التى جمعت باشرافه . وقد اثار حرق المصاحف الاخرى بما فيها مصحف أبى مصحف على ومصحف ابن مسعود الذى قال : «لو كنت انا الخليفة لاحرق مصحفه واعتمدت مصحفى» ١٨ «ضجة كبرى بين الصحابه لكن احدا منهم لم يتهم عثمان بالكفر . وانما اعتبروا ما قام به اجتهدا . لقد احرق المصاحف واعتمد نسخة واحدة لتوحيد لغة الخلافة كما يرى طه حسين .

يذكر الطبرى بصدد اختلاف القراءات ايام النبى ان كبار الصحابه ، كعمر ، كانوا يأخذون بتلايب من سمعه يقرأ قراءه مختلفه تستفهم ويختصمون عند الرسول فيقول لكل منهم قراءتك صحيحه «فوقع فى نفس عمر شىء فعرف (النبى) ذلك فى وجهه فضرب على صدره (...) ثم قال يا عمر ان القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذابا او عذابا رحمة (١٩) . وهكذا تكون بادرة عثمان باحراق المصاحف الاخرى ذات جرأة نادره لا يقدم عليها إلا من لم يصادر عقله لحساب النصوص . هم عثمان ، كرجل دولة ، كان توحيد لغة دولته لا الامتثال للقول بان «القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف» ٢٠ .

فى الواقع ، الجرأة لم تكن فى أشخاص عثمان ، على عمر وابى بكر بل فى الحقة الصاعده نحو بناء حضارة جديده بفكر هو الآخر صاعد يستمع للاحداث اكثر مما يستمع للنصوص . اذا كان خلفاء الاسلام منذ معاوية - الذين لا يتخذهم الاصوليون اليوم مرجعاً - قد وضعوا النص على الرف وتصرفوا بروحى من اوضاعهم فشيّدوا

ثالث أهم حضارة بعد المصرية والافريقية ، فذلك لان ديناميكية الحقبة العام أثر فيهم بقدر ما أثروا فيه . والخلفاء هنا مأخوذين كرموز لتشكيل اجتماعي يفيض حيوية لا يعترف بالثوابت لان وضعه الموضوعي كان يعجز بالمتغيرات . اما في حقبة الانحطاط فالمتغيرات تتحول الى ثوابت والعلاقات الاجتماعية لا تعود محكومة بجديتها الخاصة بل بنصوص متعالية على الزمان والمكان . لان المجتمع تقوقع على نفسه كحلزونة مفزوعة ولف رأسه بعمامة تركيه من الكواكب النفسية والاجتماعية تردعه عن معاصرة عصره وتدفعه دفعا الى الاحتما من تبعات الحاضر ومهامه التي لا قبل له بها بماض مؤمئل ، استيهامي والى صبب الواقع الحى فى قوالب النص الهامد الذى يزداد تعاليا على التاريخ كلما ازداد قدما .

الحركات الاصولية تعبر عن هذا المجتمع ذى الكشافة التقليدية ، العاجز عن احداث قطيعة نوعيه مع ماضيه والوث من تراثه . لان حبل سرتة مازال مشدودا اليه لم تقطعه ثوره صناعيه تطيح ببناء العتيقة ارضا وتخصب ثقافته التراثيه باخضاعها لعلوم الحداثه .

اذا كانت الاصوليه لا تفتأ تستحضر ماضيهما كتعويض عن خوفها من النظر الى نفسها فى مرآة حاضرها الشقى فذلك لأن الفئات التقليديه المتفككه او الخائفه منه والتي تعبر عن مخاوفها الاجتماعيه وفانتازماتها لامستقبل لها خارج الارتباط بحركة اجتماعيه حديثه . تستمد شعرها من المستقبل لامن ماضى علتة صفره الموت .

فى غياب هذه الحركة فى العالم الاسلامى ارقمت هذه الفئات فى احضان الاصوليه التى تكفلت بالتلاعب باحباطاتها .

مرجعيه السلفيه هى صدر الاسلام ، لكن ذلك غير دقيق كما رأينا . فالصحابة لم يتقيدوا بحرفية النص ، بينما هى بايديولوجيتها الزراعيه مائلت بين حركة التاريخ اللولبيه وحركة الفصول عوداً على بدء .

عادت فعلا . لكن الى الخوارج . هؤلاء الشباب البدو الذين لازموا محمدا ، حفظوا القرآن على يديه وتشربوا زهده فى المال . فلما تهاطلت غنائم الفتح وتعاطمت الفوارق الاجتماعيه هالهم ذلك ورأوا فيه خروجاً على النص فقاتلوا عثمان وقتلوه . بايعوا عليا وكفروا كل من قاتله فى موقعى الجمل وصفين بمن فى ذلك طلحه والزبير وأم المؤمنين عائشه . ثم خرجوا عليه وحاربوه واغتالوه لانه قبل «التحكيم» فى استحقاق الخلافة مع معاويه الذى علوه فى عداد «الفئة الباغيه» فخرج بذلك ، فى رؤياهم النصيه ، عن «الحاكمية الالهيه» التى ارادته خليفه

مستبدلا لها «بالحاكمية البشريه» التى تضع حكم الله موضع تساؤل وتحكيم ! وهكذا استنادا على النصوص المتعاليه على تطورات الشروط التاريخيه استحلوا اموال المسلمين ودماءهم كما كانوا يفعلون قبل الاسلام ! استعداد المودودى ، ملهم الاصولية ، شعار «حاكمية الله» ليواجه به شعار «حاكمية الشعب» فى الديمقراطيه الحديثه .

«الانسان ، كما يزعم ، لا حظ له من الحاكمية اطلاقا (...) والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون تشريع قانون واحد (...) والحكومات لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث انها تحكم بما انزل الله وتنفذ امره تعالى فى خلقه» .

فى أوائل الخمسينيات استعاد تقى الدين النبهاتى من المودودى هذا الشعار الحامل للحرب الطائفيه فى كتابه «الحلافة» . تلقف منه سيد قطب فى كتابيه «معالم على الطريق» و «فى ظلال القرآن» هذا المفهوم السريع لتكفير المجتمعات الاسلاميه المعاصرة ، التى موثلت بالمجتمع الهندوسى وقيست عليه ، لانها تحكم بالقوانين الحديثه بدلا من «الحكم بما انزل الله» .

عادت الاصوليه للحنبلية النصيه والتكفيريه بافراط . لان مؤسسها قضى شهيدا عندما تصدى للمأمون الذى حاول نقض العقد الضمنى بين الفقهاء والخلفاء ، منذ معاويه ، لما اعطوا لانفسهم رأسه الامه وخصوا الخلفاء برأسه الدولة . اراد المأمون من وراء مسألة خلق القرآن ان يجمع بين الرأستين . لكن معارضه شيخ الحنابله احبطت مسعا .

نصية المذهب واستشهاد المؤسس جعلتا من الحنبلية فرقده نرجسية متفجرة معادية لكل خلاف معها او اختلاف عنها . لذلك حاربت وكفرت الشيعة ، الزندقة ، الفلسفة ، التصوف وجميع الممارسات الاحيائية كزيارة القبور خوفا من عودة عبادة الاصنام

الرمز الحنبلى الذى عادت اليه الاصوليه هو ابن تيميه الذى كفر حتى الاشاعره بينما كان مالك يقول عن اكثر تيارات الاسلام الصاعد عقلانيه ، المعتزله ، «هم من الكفر فروا» ..

كان للحرمان العاطفى الذى فرضه على نفسه ولمناخ الانحطاط والانطواء على الهوية الذى اعقب الغزوين المغولى والصليبي تأثير على الصياغة المتزمتة والمتشنجه لارائه الفقهي .

التزمت المتشنج لم يكن فى شخص وارا ابن تيميه بل فى العصر نفسه : كرد غير سديد على الحروب

الصليبييه اجمع الفقهاء على غلق باب الاجتهاد واقصاء التيارات الاسلاميه الاخرى . بتنصيب الاشعريه ، التى مثلت تسوية عرجاء بين القراءة الاعتزاليه العقلانيه للنص والقراءة السنيه النصيه له ، «فرقة ناجيه» وحيدة جعلت او كادت طاعة السلطان من الايمان ! وهكذا انتصر النقل نهائيا على العقل الاسلامى الذى انصرف من التفكير الى التكفير . وهى الوظيفة التى احييتها له الاصوليه المعاصره هذه العوده للدولة الدينيه الخارجيه والتزمت الحنبلى تبقى محجوجه بوسطيه المذهب السننى الذى تنحدر منه جل الفرق الاصوليه . فهو لايساعد على تبني «حاكمية إلهيه» ، دولة كهانة من الطراز الكاثوليكي . لذا كان انتصار الخمينيه أى الشيوقراطيه الشيعيه مدداً ثميناً للاصوليه السنيه لسببين : قدم لها برهاناً على امكانيه استيلائها على السلطه وتعرفت فيه على فط حكمها المتطابق مع روح رأسماليه الدولة التى حولت منذ الثلاثينات الدولة فى كل مكان الى اخطبوط ازدره المجتمع المدنى والى شبكة من الاجهزه الامنيه السريه والعليه الكلية الحضور والجبروت.

خرجت الاصوليه السنيه من أزمة هوية سلطتها القادمة بتبنى النموذج الشيعى . فى ١٩٧٩ صرح الشيخ الغنوشى السننى المالكى بانه «تلميذ الخمينى» الشيعى الذى يكفر ، وفق مذهبه كل مسلم ليس شيعياً من ابى بكر ، عمر ومعاويه الى اخر الخلفاء .

عند الشيعه : «الامامة كالنبوة وحكمها حكم النبوة بلا فرق» «٢١» هذه المماثلة بين الامام والنبي هى عين الشيوقراطيه ، حكومة الحق الالهى . خمينى ، كجميع اسلافه ، يعلن ذلك دون عقد : «ليس لهم (الناس) حق فى تعيينه (الامام) أو ترشيحه أو انتخابه . لان الشخص الذى له من نفسه القدسيه استعداداً لتحمل اعباء الامامه العامة وهداية البشر قاطبه يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله (له) ولا يُعين إلا بتعيينه . لذلك فليس للناس ان يتحكموا فى من يعينه الله» «٢٢» .

عندما يستمد الامام شرعيته مباشرة من الله تصبح كل معارضه له او أى اعتراض عليه معارضه لله وكفراً به لايشفيه منه إلا حد السيف القديم او طلقات الرصاص الحديثه !

لاحظ فرويد ان الاسلام ليس ديناً من الطراز اليهودى - المسيحى لان نبيه لم يقتل كما هى حال سلفيه موسى وعيسى . قتل الاب فى المنظور التحليلى النفسى واقعة اساسية فى تبلور الدين كشعور ساحق بالذنب يتطلب طلب الغفران وما يلزمه من طقوس استحواذيه واحياء

استيهامى للاب القتل يضى القداسه على اوامره ونواهيه ، وينسب له معجزات خارقه تتعالى به عن طينه البشر : شق البحر او القيامة بعد الصلب .

يبدو ان اطلاق مؤسس التحليل النفسى على تاريخ الاسلام كان محدوداً . لان المذهب الشيعى يتفق تماماً مع تحليله من حيث انه دين جديد لايشكل الاسلام البدائى فيه إلا مرجعيه رمزيه . ليس مصادفه ان محمداً ، لبس معدوداً من أئمة الشيعة ولا أن اول امام لهم هو علي الذى قضى شهيداً . هذا ما يفسر ، بين اسباب اجتماعيه - سياسيه أخرى ، تعصب الشيعة المطلق لدينهم والتكفير المطلق لمخالفهم وتغلغل العصاب الاستحواذى الرهابى فى طقوسهم التى تلقى قبولاً من الشباب الحائر الباحث عن اب اجتماعى يحميه من غوائل مجتمع يتفكك .

ربما لهذا نرى الشباب فى اقطار المغرب يعتنق لأول مرة منذ العهد الفاطمى الاسلام الشيعى قاطعاً مع الاسلام السننى كما تعبر عن ذلك شهادة الهدايد : «اللهم اشهد بانى اهتديت» الى الدين الحق !

٧ - من التفكك

كان بالامكان ان تبقى الفرق الاصوليه شيعاً معزولة لو كانت الاسباب التاريخيه - النفسيه هى الوحيدة وراء ظهورها . لكن الاسباب الراهنه ، وهى الحاسمه ، هى التى جعلت الاصوليين افراداً وتنظيمات ملء السمع والبصر : انتقال فط الانتاج الرأسمالى من الانحطاط الى التفكك .

ذلك هو الدُمال الذى تنبت فيه حركات اقصى اليمين فى الغرب ، التيارات الميكرو - قوميه فى بلدان اوربا الشرقيه والوسطى ... والاصوليه فى العالم الاسلامى الحبلى بفوضى دوليه داميه تهدد الانجاز الوحيد المهم للرأسماليه الصاعده : توحيد السوق الدوليه . اذا لم تقطع حركة اجتماعيه حاشده الطريق على هذا الاتجاه الفاعل الآن فى الساحة العالميه فانه يوشك ان يحول الكيانات القائم الى فسيفساء من الطوائف والميكرو - قوميات .

علة التفكك هى استمرار الازمة الاقتصاديه الدوليه طويلاً وغياب المخرج منها . افتقاد المنظور فى عالم يتداعى من جميع جوانبه .

لم تستطع الكتلتان الامبريالتان حل الازمة مؤقته بحرب عالميه ثالثه لاعادة تعمير العالم بعد تدميره ان لم يكن هذه المرة نهائياً . لسبب حاسم : رفض الشباب والعمال التجند وراء بورجوازياتهم القوميه ليكونوا وقود الحرب . لكنهم هم ايضا عجزوا حتى الآن عن وضع خيارهم الخاص موضع التطبيق ، الثورة الامميه . لان بورجوازيات البلدان المركزيه استطاعت ، لاكثر من عقدين ، ان تخفف

من حدة الازمة بتحويل عنفوانها الى البلدان الطرفية . وهو ما لم يعد ممكنا الآن . اذ بدأت طلائع بؤس كادحى هذه البلدان ترى له أشباه ونظائر فى القلاع الصناعية . وايضا لان جميع الثروات العمالية الحديثه من كومونه بباريس ٧١ الى الثورة الالمانيه ١٩ - ١٩٢٣ مرورا بالثورتين الروسييتين ١٩٠٥ و ١٩١٧ اندلعت للرد على الحرب ، لانها لا لقطع الطريق عليها .

أ - من إنفلات اللاعقلانى

التفكك الذى ينخر النسيج الدولى والنسيج الاجتماعى فى كل دولة اعطى هذه المجتمعات الهستيرييه التى افتقدت المعالم ، ضاعت من قدمها الطريق فغدت فريسه لليأس وانسداد الافاق حيث يجد النداء لصالح النظام ، الوطن ، الهوى ، التثوق النرجسى ، العودة الى احضان الام المرضعة، انفلات البدائيه ، الميكرو - فاشيه الكامنه فى الفرد وما اليها من تعبيرات اللاعقلانى اذانا صاغيه لدى جمهور أصولى بالقوة ، لدى الخائفين من الغد المشحون بالكوارث الاجتماعيه ، الصحيه ، الايكولوجيه والنويه .

فى مكان ما لاحظ ماركس بان الديانات لم تظهر إلا على انقاض الحضارات حيث يجتاح اللاعقلانى عالمها فيتفشى الهوس الدينى والتصوفى ، يسود الهذيان الجماعى ، تسيطر الاسطورة على العقلانيه ، الفكر السحرى على الفكر السببى ، ينطلق الخيال وراء احلام اليقظه فتحمى الفراق بين الواقع والfantazm . كما يعيش المجنون فى عالم من صنع الخيال ومتعاطى المخدرات فى دنيا الاستيهامات ، يعيش المجتمع المتفكك فى نوبات متعاقبه من هستيريا جماعيه تتغذى من توتر نرجسى عال ، من لاوعى جمعى مشحون بالاساطير اطلق لنفسه العنان .

فى حقبتنا التى اهتزت فيها جميع الثوابت وتهشش فيها الشرط الانسانى على نحو خطر واطاح فيها تسارع التاريخ بجميع الاوهام المطمئنه التى عاشت عليها الانسانيه منذ غداة المذهب العالميه الثانيه بات كل شئ يوحى بالرهاب : رهاب الامراض ، المجاعات ، الازمات ، البطالة ، الافلاس ، التفاوت الاجتماعى ، الحرب الداخليه والخارجيه ...

وهكذا لاذت الجموع المزودة التى انهارت ثقتها بنفسها باللاعقلانى والقت السمع لمن يذنبونها بانها تخلت عن الله فتحلى الله عنها وانتهكت محرماته فسلط عليها المحن الاجتماعيه والطبيعيه . وهكذا عادت البشرية ، بدرجات متفاوتة ، الى ما قبل الحداثه .

فى مسقط رأس ديكارت ، فرنسا ، كشفت الاسبوعييه N . obs . (لونوفيل ابسر فاتور) ان عدد السحرة ارتفع من ٣٠ ساحرا سنه ١٩٥٤ الى ٣١٠٠٠ ساحر عام ١٩٨٩ . تكلف الاستشارة السحرية ١٥٠٠ فرنك (٣٠٠ دولار) كحد ادنى و ٣٠٠٠ فرنك (٦٠٠٠ دولار) كحد اعلى . أى ان زبائنهم من المضاربين الخائفين من تقلبات صرف العملات ومن صروف البورصه ومن تجار المخدرات الذين يشكلون العمود الفقرى للبورجوازيه الرعيه المعاصره . فمن اصل ١٣٠٠ بليون دولار تجوب السوق الدوليه يوميا حوالى ١٠ مليار دولار فقط تمثل اقتصادا منتجا اما الباقي فمضاربه . تمثل تجارة المخدرات ٣٠٠ بليون دولار سنويا : حجم تجارة النفط فى العالم !

منجم البيت الابيض أعد لريجان رزنامة بايام السعد والنحس ليتهدى بها فى تنقلاته ومقابلاته الرسميه . لاغرو إذا ان يغدو اللاعقلانى فى العالم العربى والاسلامى ، اللذين لم يعرفا الحداثه ، سوراليا : «سنه ١٩٨٩ ارغم بعض الفقهاء حكومة المملكه العربيه السعوديه على غلق معهد الهندسه الوراثيه فاضطر باحثوه السعوديون والمسلمون الى الهجرة الى كندا وامريكا بدعوى ان علم الهندسه الوراثيه والبيولوجيا تدخل من المخلوق فى شؤون الخلق والخالق» «٢٣» . كما يكشف باحث تونسى انه : «ما زالت تؤلف كتب تعتمد على الآت حاسبه لمعرفة عدد الملائكه وتحديد ما به ١٢٠ مليون كان من الممكن تجنيدها فى حرب العرب والمسلمين ضد اسرائيل» «٢٤» .

انفلات اللاعقلانى من كل عقال ، منذ منتصف السبعينات اثر اندلاع اول انكماش اقتصادى دولى بعد انتهاء فترة التعمير ، جديد من حيث الكم لا من حيث النوع . لان اللاعقلانيه ، كما لاحظ الجلز ، ملازمه لنمط الانتاج الرأسمالى الذى يكابد أحد تناقضاته البنيوية المميته : عجزه عن انتاج اسواق موسرة لتصرف منتجاته . لذلك عرف فى شبابه ازمات فائض الانتاج الدوريه التى تحولت فى شتاء عمره الى ازمة دائمه مع انكماشات مفتوحه : «فكل ازمة تدمر بانعظام لا كميه هائله من المنتجات الجاهزه وحسب ، بل وايضا جزءا كبيرا من القوى المنتجه القائم ، وفى هذه الازمات ينتشر وباء اجتماعى كان سيهدو ضربا من العبث فى جميع الحقب السالفه ، ذلك هو وباء فائض الانتاج . فجأة يجد المجتمع نفسه وقد عاد الى حالة من الهمجيه المؤقتة ، حتى ليخيل للمرء ان مجاعة او حرب إبادة قد قطعتا على المجتمع جميع موارد عيشه» «٢٥»

هكذا شخص البيان الشيوعي في ١٨٤٨ لاعتلاقية
الرأسمالية القاصره عن ردم الفجوة المتعاظمه باطراد بين
ما يستطيع المجتمع انتاجه وما يستطيع شراءه . لانها اول
نظام عرفته الانسانيه ينتج من اجل الربح لا من اجل تلبية
حاجات ورغبات البشر !

في سنة ١٩٨٦ : « افادت اللجنة الاوربيه التابعه
للبرلمان الاوربي ... ان قيمة جبال المواد الغذائيه المكسده
في مستودعات وبرادات دول السوق الاوربيه المشتركه تبلغ
اكثر من ٨,٥ مليار دولار : ١٧ مليون طن من القمح
واكثر من ١,٢ طن من مسحوق الحليب . اثار نشر هذه
الارقام غضب يوجين هولان ، وزير الزراعة السابق في كندا
ورئيس مجلس الغذاء العالمى التابع للامم المتحده (...) .
فندد في ندوته الصحفيه بانانيه وهمجية دول اوربا الغربيه
وامريكا الشماليه التى تتفق عشرات مليارات الدولارات
على تخزين وابادة منتجاتها من المواد الغذائيه التى لن
تستهلك ابدا ... فى حين تقصف المجاعة اعمار اكثر من
٣٤ مليون انسان فى افريقيا وحدها . (...) وقال : « لو
قامت حرب لرأيتكم كيف نعبىء نحن الغربيين بمنتهى
السرعة مواردنا لبناء الموانئ ومد السكك الحديديه وشق
الطرق لنقل العتاد الحرى . اما عندما يتعلق الامر
بالحرب ضد المجاعة (...) فاننا نبقى لامبالين » (...) .
وندد بالحكومات الغربيه ... حكومة الولايات المتحده
دفعت لمزارعيها ١٩ مليار دولار لكى لاينتجوا مزيدا من
القمح والذره . وهو مبلغ يزيد عما انفقته العالم كله من
المساعدات الغذائيه فيه سنة ١٩٨٥ . وقال رئيس مجلس
الغذاء العالمى : « من السخف ان نزعّم اننا متحضرون ونحن
نترك ملايين الجياع فى العالم يهلكون بينما نبيد ملايين
الاطنان من فوائضنا الغذائيه (...) ان الوضع فى العالم
الثالث اسوأ من الابادة واسوأ من فظاعات الحرب
الثانيه. » ٢٦ .

سنة ١٩٩٠ انتج العالم من الحبوب ما يكفى لاطعام
١٨ مليون نسمة فى حين ان سكان العالم يتجاوزون
الخمس بقليل . وفى نفس العام هلك ٣٨ مليون جوعا ،
٧٠ مليون بامراض سوء التغذية اين ذهبت هذه الحبوب ؟
بعضها خزن والبعض أبيع ... اوربا الغربيه تعقم ٢٠٪
من اراضيها الزراعيه وتصرف لملايين المزارعين تعويضات
هائلة لتشجعهم على عدم زراعة اراضيهم تخفيفا لازمة
فائض الانتاج !

الحل الذى عثرت عليه أخيرا الرأسمالية لحل مشاكل
الانسانيه ليس ابادة الاطعمه الفائضه عن حاجه السوق بل
ابادة الافواه الجائعه نفسها : « لقد سبق لى ان تحدثت مع

مدير اكاديميه العلوم فى مصر بشأن هذه المشاكل (تزايد
عدد السكان) . العلماء قلقون جدا من كون سكان مصر
سيصبحون سنة ٢٠٨٠ ، ٢٥٠ مليون نسمة (...) لا بد من
تحقيق استقرار عدد السكان . لذلك تجب ابادة ٣٥٠٠٠٠
انسان كل يوم » ٢٧ هذا ما صرح به احد العلماء ،
كوتسطور ، لمجلة اليونسكو الرسميه ! لأن ساكنه العالم
ينبغى ان تختزل الى ٧٠٠ مليون نسمة !

تاريخيا الوضع اللاعقلانى المنتج للاعقلانى لايقوم إلا
فى ما بين حضارتين : حضارة السلعة والموت التى طال
احتضارها وحضارة « الأمة الانسانيه » (ماركس) المتحررة
بما قبل تاريخ الانسانيه التى مازالت امكانية تاريخية .

ب - من الفكر السحرى
الرأسمالية السائرة من الانحطاط الى التفكك تعيش
فى واقع الناس وفى رؤوسهم ايضا وخصوصا ، لان واقع
البشر الاجتماعى والنفسى هو الذى يفكر من خلالهم لا
العكس . لاغرو اذن ان نعاين سيادة الفكر السحرى على
الفكر السببى فى العالم كله وعلى نحو فاجع فى العالم
الاسلامى .

الفكر الديناميكى باميتار هو فكر البورجوازية
الصاعدة والبروليتاريا الثورية : فكر هيجل فماركس .
الفكر الحديث سببى ، عقلانى وفى أرقى تجلياته جدلى
. يستمع للاحداث كما تقول روزا لوكسامبور ، يبحث فى
فوضاها عن خيطها الناظم . يحاول ادراك العلاقات بين
الاشياء ، قراءة موازين القوى بين الطبقات والدول ،
الاتجاه والاتجاه المضاد المتصارعين فى لحظة تاريخيه
محدد ، استشفاف الديناميك العام للحقبه .

اما الفكر التقليدى ، السحرى فهو مرادف للفانتازم
المتحرر من ضرورات الواقع والهارب منها الى عالم من
صنع احلام مبدأ الله . انه فكر الطفل والبدائى الذى
ينفجر على ملئه خلال الازمات العاصفه حيث يعود
المكبوت الى السطح ، يسترد اللاوعى الفردى والجمعى
الكلمة من الوعى تطفى الانفعالات على التكييفات
السطحيه مع مبدأ الواقع الذى يتوارى امام التمنيات .
وهكذا يصبح الموضوعى انعكاسا للذاتى والواقع الفعلى
صدى للواقع النفسى . كما فى الفصام السريرى :
العلاقات ليست بين الوقائع المستقله عن الذات المفكره .
بل بين الذات وموضوعها . كل شىء طوع بئان الارادة فى
عالم تديره الرقى . لان الانا والواقع تداخلا .

هذا الفكر الاسقاطى المحلق بجناحين سحريين فوق
جاذبيه المكان والزمان هو اعدل الاشياء قسمه بين ناس
العالمين العربى والاسلامى . يستوى فى ذلك الاصولى

والعلماني ، اليميني واليساري بدرجات متفاوتة . لانه نتاج مجتمع اناكرونيك يعيش توهميا ما يعيشه «الآخر» ، الغرب الصناعي ، عمليا ، بفضل صيغ سحرية ووصفات بلديه تتقيؤها المطابع يوميا بالاطنان .

اجتذب صدام حسين اليه قطعان المثقفين خاصة المغاربة كالثهاب لحظة سقوطه في الفخ الذي نصبت له الامبرياليه الامريكيه الماكيا فليده وتصيدته به : احتلال الكويت . لتحقيق اهدافها المدروسة : شطب القوة العسكرية العراقيه ، السيطرة المباشرة على المواقع الاستراتيجية في الشرق الاوسط ونفط الخليج انتاجا ، تسعييرا ورُسْكَلَة (تدويرا) لعائداته ، رفع اسعاره في اللحظة المناسبة لاسترداد فائض الباهان واوروبا التجاري معها ، ردع المنافسين المحتملين عن محاولة التشكيك في منزلتها الدولي كقوة عسكرية لا شريك لها ، فرض الهيبة اليانكيه على جميع البورجوازيات الطرفيه التي ظنت ان الجو قد خلا لها بعد انهيار الانضباط الدولي الذي كانت ترعاه الكتلتان واخيرا «تهدئه» المنطقة بعد طرد الروس منها .

لقد تراءى لهم انه اخيرا ذلك : «الحاكم الذي رزق الله به المسلمين» (عبده) والعرب ليحققوا على يديه احلامهم المجهضة ويضمّدون به جروحهم النرجسي النازف ... بينما كان واضحا من اول يوم لمن يتجهجج ألفبا ميزان القوى الدولي ان العرب سيعودون بفضل تفكيره السلفي وجنون عظمته الى مزيد من التفكك وصب الملح على الجرح ...

فاق مشهد وحدة الشعور بين النخبة والجمهور في هذيان جماعي فاجع توقعاتي التي تبدو لبعض رماده . لكن ذلك كشف لي في الوقت ذاته مدى تأصل الفكر الاصولي ، فكرة الرقيبه والفائتازم ، في الانتلجانسيا والغوغاء سواء بسواء .

في ٢ اغسطس تلقى لي اخي البشير وكنت مازلت نائما ليبشرني بالنصر العظيم : باسترداد العراق للكويت ... كان ردى العفوى : انها لكارثة . لن يتركه الامريكيون فيها ، في الواقع من من العرب لم يشعر في قرارة نفسه انه مع صدام حسين قلبا وقالبا ؟ لانه في لارعيهم يمثل الامة - الام التي لم يشفوا بعد من صدمة فراق أحضانها . انه ايضا الاب الحامي الذي غاب طويلا ثم عاد على غير انتظار لابنائيه المتقاتلين ليصالحهم في ظل راياته الخفاقه ، ليجمع شملهم ، ليثأروا به للكرامة الجريحه ، ليرموا الى الجحيم بفضل الصهيونية ، الامبرياليه وشيوخ النفط . جميع الفانتازمات العتيقه استيقظت فجأة من رقدتها فتنادى الجميع مؤمنين

وملحددين : حيا على الجهاد ! أي رغبة كل منهم الدفينه . في ان يكون قاتلا وقتيلا . لانقاذ الامة - الام من اغتصاب «الدخيل» لشرفها ، ليعيدوا اليها طهارتها وتعود هي للاتحاد بابنائها اليثامي !

نفس هذه المشاعر البهائية تحركت في الايرانيين ، جمهورا ونخبة ، وحركتهم ليتعرفوا على انفسهم في الحميني : الامام الغائب الذي عاد بعد طول انتظار ليملأ حياتهم عدلا كما امتلأت جورا !

ليلة عودته رأى الايرانيون ، بمنظار الهستيريا الجماعية ، صورته مرسومة على صفحة القمر ! لقد بايعته السماء ، اماما مطاعا فكيف يعصي له البشر بعد ذلك امرا ؟ بعد انسحاب الجيش العراقي من الاراضي الايرانية كان التفكير المنطقي يقضى بايقاف الحرب . لكنه كان غائبا . فاخذ الفكر القمبنتقي Pre - Logique مكانه ودفع الايرانيين الى «طلب الشهادة» فاندفعوا وكل زادهم شبك بدون رصيد على الجنه : جواز المرور الشهير الى دار الخلد ! لماذا ؟ لأن المقدس وفكره الأسبسي يهيكلان في المجتمعات التقليدية العلاقات والذهنيات الزراعية التي تثق في الاشخاص اكثر مما تثق في البرامج ، تقدر الزعيم اكثر مما تهتم بالحركة الجماعية .

هذه الارضية خصبة لتفريخ الزعامات الاصولية ونصف الاصولية : القومية . يعكس المجتمع الصناعي الذي لايسمح باضفاء اية هالة سحرية على زعمائه الذين يستبدلون كهبادق الشطرنج . تشرشل خرج منتصرا من المذبحة العالمية الثانية . فكافأه الناجيون البريطانيون باسقاطه في الانتخابات ! دوجول خلص فرنسا من كابوس الحرب الجزائرية فجازاه شبابها وعمالها في مايو ١٩٦٨ باول اضراب عمالي عام فيها منذ كومونه باريس ثم سقط بعد ذلك بعام في استفتاء حول موضوع داخلي تافه . كل ذلك بكل بساطة ! انه الفرق كل الفرق بين مجتمع حديث وتقليدي ، بين الفكر الزراعي السحري والفكر الصناعي السببي .

المثقف ، مهما كانت ادعاءاته الايديولوجية ، يعيش في مجتمع فصامي هجين ، تقليدي مرشوش بمساحيق الحداثه في عصر انحطاطها ، بقدر ما يحيا هو فيه بكل اختلالاته ، بكل تمزقاته السلوكية ، الفكرية والنفسيه ، بجميع قيمه المتضاربة ، الاصيله منها والمستورده ، المتشربه بعمق ، بكل التباساته وما تفرزه من صراعات داخلية وازدواجية في الخطاب والسلوك وكل مكبوتة التقليدي واستعاراته للموضات الثقافية من المشهد الثقافي الغربي .

هذا هو احد اسرار لتمامك البورجوازية المثقفة الصغيره العربيه والاسلاميه التى غالبا ما تنتج مشهدها الثقافى تحت تأثير آخر ما قرأته من المشهد الثقافى الغربى . لذلك يغير اعضاؤها «فلسفاتهم» بقدر ما يغيرون بدلاتهم . لانهم يدورون مع الموضه حيث تدور .

لما ظهرت الجورباتشوفيه ، كبداية النهاية لرأسمالية الدولة الستالينية ، «تمرسكوا» الى حد التنبؤ بعودة «الماركسيه» للعالمين العربى والاسلامى «الذين استفحل فيهما الفقر» . ولما انهارت الجورباتشوفيه تنكروا لمواقفهم كأن شيئا لم يكن وتعالى اصواتهم بـ «موت الصراع الطبقي» كما لو كان مجرد فكرة ولدت فى الكرملين وفيه تدفن !

التماسك غائب من تفكيرهم لانه غاب من واقعهم المحلى المعتوه الذى يتجلى ، على صعيد الانتاج الثقافى ، فى صعوبة بلورة الناس لأفكارهم والتعبير عما يقبلون وما يرفضون وفى هذه الشكوى العامه من ان «العالم لم يعد قابلا للفهم» . لانه تحت وقع تسارع التاريخ غدا الاتجاه و الاتجاه المضاد الكامن فى الاحداث اكثر التباسا وتقلبا وليس بوسع رؤوس مؤثته بالفكر السحرى ان تتبين خيطه الابيض من خيطه الاسود . كما هو غائب اكثر فاكثر من الواقع الدولى منذ دخلت الرأسمالية طور انحطاطها : فى ١٩٠٧ كان انشتاين معتكفا بمكتبه فى بيرن لاكتشاف قوانين الكون . اما غدا المذبحه الامبرياليه الثانيه التى استخدم فيها السلاح النووى فقد انصرف الى تعاطى التنجيم : الباكستانى احمد عبد السلام ، الحائز على جائزة نوبل فى الفيزياء ، يضحى طائعا بكثير من وقته وماله فى سبيل الزاويه الاحمديه - باسم نبيها أحمد - مما جعله شخصا غير مرغوب فيه فى معظم البلاد الاسلاميه !

التماسك غائب ايضا واساسا من واقع البورجوازية الصغيره المأزومه التى يمثل المثقفون احدى شرائحها ويحملون فى وعيهم تناقضاتها العبيثيه ، كينونتها الرجاجة ، خياراتها الهلاميه وعدم ثقتها بنفسها التى تخفيها فى الادعاء والتعاضف . نجيب محفوظ يعتقد ان البورجوازية الصغيره هى التى ستنقل العالم !

فى هذه الشروط التفتت او كادت الفوارق بين المثقف الاصولى الذى يعول على التدخل الربانى فى التاريخ والمثقف «العقلانى» الذى يعول على «تدخل النخبه فيه» بعيدا عن مساره الموضوعى ليتطابق مع المطلوب والمرغوب : لان التاريخ عند كليهما ركام من الاحداث تدار من خارجها . اما قوانين التاريخ الموضوعيه فاقبل عندهما من لاشىء .

عدم انتقال العالم الاسلامى الى الحداثه فى الابان ثم انحطاط الرأسماليه الدوليه جعللا البورجوازية الصغيره المثقفه ، سواء الاصوليه او تلك التى تتصور نفسها حديثه ، عاجزه عن انتاج معرفه موضوعيه .

ج - من تفكك البورجوازية الصغيره

الاصوليون فى معظمهم متحدرون من البورجوازية الصغيره وضعا وفكرا وفهم التباساتهم ، سياسة الوجهين لديمهم ، مشروط بفهم هذه الطبقة ، فما هى هذه الطبقة ؟ هى الطبقة العاجزه عن تعريف نفسها ايجابيا . هى لاتعرف نفسها إلا سلبيا : ليست البورجوازية المستغله وليست البروليتاريا المستغله . هى بين بين ، هى الوسط المحمود . اليس خير الامور الوسط ؟ ليس لها وعى طبقي متماسك . وعيها هو التمزق ، هو اللأأدره ، الاتكال على القضاء والقدر لتفادى غوائل الدهر ، لتحقيق طموحاتها التى تتجاوز امكانياتها . وهى عاجزه موضوعيا عن امتلاك برنامج لان الطبقتين الوحيدتين القادرتين عن انتاج مشروع مجتمع متماسك هما البورجوازية والبروليتاريا . برنامج الاولى هو استغلال العمل المأجور وبرنامج الثانيه هو الغاء العمل المأجور . ولا وجود لبرنامج ثالث بينهما إلا فى رؤوس البورجوازيين الصفار .

هى طبقة تقليديه بامتياز لانها اقل من البورجوازية مغامرة واقل من البروليتاريا كفاحيه . لذلك لم تقبل فى بداية القرن ومازالت لاتقبل فى نهايته من الحداثه الرأسماليه إلا التقنيات لانها لاتنال - فى تقديرها - من اسس المجتمع التقليدى التى جعلت من المحافظه عليها أقنوما دينيا . ترفض دون تحفظ العلم الحديث لانه يطيح بهذه الاسس . لاحظ احمد امين تعارض الايديولوجيا البورجوازية الصغيره مع الحداثه قائلا : «نحن الشرقيين نريد امتلاك السيارة لا الفكرة التى انتجت السيارة» ، وهى طبقة مسكونه بالخوف : من الدولة التى تهددها بالضرائب ، من البورجوازية التى تهددها بالمنافسه ومن العمال الذين يهددونهم بالصراع الطبقي .

منذ السبعينات اخذت الازمة الاقتصاديه الدوليه تحتد :اشتدت المزاحمه التجاريه التى كانت فى طريقها الى التحول الى حرب تجاريه عالميه .

واجهتها الرساميل القوميه ، خاصة فى البلدان المركزيه ، بالتمركز فى احتكارات عملاقه تلتهم المشاريع المتوسطه والصغيره . مثلا : خلال العقد المنصرم اقلس فى بريطانيا حوالى نصف مليون بورجوازي صغير . وفى السنوات القلائل القادمه سيفضى «ترشيد» الزراعة فى

فرنسا الى مركزة رأس المال الزراعى - الغذائى الى القاء ٤٠٠ الف مزارع صغير ومتوسط فى البطالة .

الكوادر التى تشكل العمود الفقري للبورجوازية الصغيرة الحديثه ، سُلط عليها ولأول مرة فى البلدان المركزية والطرفيه معا سيف البطالة والرُسكلة Recyclage (اعادة التأهيل للملاحقة التجديد التكنولوجى) فى فترات متقاربه ، لان الحرب التجارية تفرض تحولات تقنيه متسارعه تغير مرارا عدة خلال جيل واحد طبيعة اغلب المهن مما يجعل التكنولوجيا (وطرائق استخدامها) التى مازالت صالحة للإنتاج متقادمه .

فى البلدان الطرفيه والاسلاميه كشفت البورجوازية الامريكيه ، عبر أداتها الاساسيتين ، صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ، ضغوطها لتعميق دمج اسواقها بالسوق الدوليه التى تريد تحويلها الى منطقة تبادل حر لصادراتها .

سرعت هذه الظواهر تفكك البورجوازية الصغيرة فى العالمين العربى والاسلامى : تكاثرافلاس التجار والمزارعين الصغار بسبب ارتفاع سعر الفائدة على القروض (مما جعل شعار الاصوليه الاسلاميه الشعبوى بتحريم الربا شعبيا بينهم) وانهيار قدرة الاجراء الشرائيه وبطاله الكوادر .

الانفتاح على السوق الدوليه جعل تدفق السلع الاجنبيه قويا ، ثورة الاتصالات جعلت الافلام البورنوجرافيه ، مشهد الجنس التجارى ، تقتحم منازل الطبقة الوسطى الاخلاقويه Moraliste بامتياز .

تلك هى اسباب ازمة الهوية . فما هى الهوية ؟ هى ذلك الشعور الداخلى بالانسجام مع الذات ، مع الدور الاجتماعى المتعارف عليه . وهى اشد ما تكون قوة عند البورجوازية الصغيرة المسكونه بهاجس فقدان هويتها كطبقة عازله بين الطبقتين العليا والدنيا . انهيار منزلتها الاجتماعيه ، تفكك البنى الاسريه ، المدرسيه والنسيج الاجتماعى برمته جعل احساسها بالازمة مأساويا أى بدون مخرج تاريخى . فكيف لاتبحث عن ملاذ فى الدين وبنيتها الذهنيه والنفسيه فجعلاتها مياله للغيبيات ، للسحر ، للتنجيم ، للظواهر الغامضه ، للاسرار والخوارق؟ وكيف لا تتوق الى ظهور حاكم وحكم قوين ينقلانها من عواقب التطاحن بين الطبقتين الاساسيتين اللتين لم تعد تكون بينهما عازلا موثوقا ؟ لذلك شكلت جمهور الفاشيه فى الثلاثينات ، جمهور الحمينى فى آخر السبعينات واليوم ايضا مازالت الجمهور المثالى للاصوليه .

فى وجود حركة عماليه نشطه يميل قطاع عريض من

البورجوازية الصغيره المثقفه اليها . وفى غيابها تغدو هذه الشريحة صيدا لاقصى اليمين العنصرى فى اوربا الذى يعبى ، إحباطاتها ضد كبش فداء مفصل على المقاس : السود ، اليهود والمهاجرين العرب والمسلمين ، وللمحركات الاصوليه فى العالم الاسلامى التى تتلاعب بمخاوفها موجهة لها ضد «الثالوث الخبيث» وضد العلمانيين والماركسيين «رُسل الغزو الثقافى» !

د- من النزوح الريفى

المسألة الزراعيه تلاحق البورجوازيين العربيه والاسلاميه كلجنة الفراعنه : عجزتا عن حلها عندما كان الانتقال من الزراعة الى الصناعة مطروحا على جدول اعمال التاريخ فى القرن الماضى . عندما حاولتا حلها فى الستينات بالاصلاح الزراعى والتصنيع ، اغتالتا الزراعة واخفقتا فى الصناعة التى اورثتاها ، مع شراء الاسلحة بغير حساب ، جبل من الديون الخارجيه يلتهم الاخضر واليابس مما تبقى من اقتصادهما . وهكذا دمرت الاقتصاد التقليدى دون ان تقيما على انقاضه اقتصادا حديثا ، فككتا البنى القديمه ، القبليه والعائليه التقليديه ، ولم تستبدلها ببنى عصريه ، الضمان الاجتماعى المعموم وماوى العجز ، خربت الاقتصاد الاكتفائى وفشلتا فى سد فراغه باقتصاد سلعى زاهر ألخ .

القانون الملزم للرأسماليه المنحطه هو استحالة تخفيف بورجوازية ما لازمتها الاقتصاديه إلا على حساب أخرى . لذلك ظلت الرأسماليات المركزيه منذ عوده الازمه الدائمه فى اواخر الستينات تُصدر هذه الاخيره الى الدول الطرفيه لتحكم على اقتصادها بالتفكك وعليها بالعجز عن ادارة التناقضات الاقتصاديه - الاجتماعيه التى تأخذ بتلابيبها .

هذه هى الخلفيه التى اوصلت البورجوازيات الطرفيه ومنها الاسلاميه الى مأزقها الراهنه .

المعضله الديمجرافيه هى الصخرة التى تكسرت عليها محاولات التنميه الفاشله فى العالم الاسلامى الذى يتضاعف سكانه كل عشر سنوات ، بينما يتضاعف كل ١٠٠ عام فى امريكا وكل ١٣٥ فى اوربا . منذ الخمسينات كان رجال الدين يحرمون كل مسعى للحد من الانفجار السكانى . لكن ها هم آيات الله فى ايران قد اقتوا السنة الماضيه بتحديد الولادات لانهم عجزوا ، رغم عوائد النفط عن تشغيل اكثر من سبعة ملايين عاطل . ولا استبعد ان يقلدهم الترابى ان طال به المقام على رأس دولته الاصوليه !

يتزايد عدد السكان فى العالم العربى كل ٢٣ عاما فى

حين ان معدل الانتاج الغذائى يقل عن ٢٪ . لسد الفجوة بين المعدلين السكاني والغذائى يستورد سنويا بعشرين بليون دولار أطعمه . مما سيجعله خلال العقد القادم عاجزا عن اطعام سكانه سواء بالانتاج المحلى او بالاستيراد ليدخل عصر المجاعات المستوطنة !

تصحّر الريف بالاجتثاث المتواصل للغابات ، لعجز سكانه عن شراء المحروقات ، يضيق مساحة الارض الزراعيه ويدفع الى الهجرة الى المدن الكبرى وخاصة الحواضر التى تركّزت فيها الخدمات الصحية ، التعليم ، الكهرباء ، المياه «النقية» ...

هجرة الرساميل الى المدن لتمارس نشاطها المحبب : المضاربة ، المنافسة الدولية التى لا تجارى فى قطاع السلع الغذائيه تخرب الانتاج المحلى العاجز عن الصمود امام الصادرات الغريبه المدعومه باموال دافعى الضرائب . مثلا : سعر الكلفه لطن الحبوب ١٣٠٠ دولار لكنه يباع فى السوق الدوليه باقل من ٣٠٠ دولار ! توجيه الاقتصاد نحو التصدير لمزيد الاندماج بالسوق العالميه وخاصة لتسديد خدمة الديون الخارجيه بعوائد الصادرات قضى على الزراعات الاكتفائيه التى كانت تقي سكان البوادي من الخصاصة . أضف الى ذلك ارتفاع الفوائد الربويه على القروض وانخفاض اجور العمال الزراعيين . الاول فكك الطبقة الوسطى الريفيه التى تنحدر منها بعض قيادات وكوادر الحركات الاصوليه خاصة المغاربيه . والثانى هُمَشَ عمال الزراعة الذين يشكلون فى مدن الصفيح قطاعا مهما من جمهورها .

هذه العوامل المتفاعله افقرت البادية ، قطعت علاقة الفلاح بالارض ودفعته الى النزوح للمدن التى تستقبل جموعا هائلة ويتضاعف سكانها كل ١١ عاما .

على اطراف المدن يتكدس النازحون كالسردين فى علب الصفيح واحزمة واحياء الهؤس التى تطوف مدنا واحياء بورجوازيه ذات استهلاك استعراضى سفيه ومستفز .

من هذه الاماكن ، حيث لاطرقات ولاخدمات وإنما التهميش وتتمته الجنوح ، يشاهدون السيارات الفارهه التى تسابق الريح وتحرق اشارات الضوء الحمراء . وعلى بعد خطوات من جحورهم يتفرجون على العارضات الملائى باحدث ازياء باريس ولندن وجميع السلع الاهليه والمستوردة التى يستهلكونها باعينهم الخاويه مذكّرة لهم باقصائهم من الحداثه السلعيه المعبئه لاجباطاتهم المتفجرة والمتأهبه للانفجار فى أية لحظة وفق جدلية التفكك الفاجعة: يشعل الجياح الحرائق وترد البورجوازية الباغيه بالمذابح.

لدى هذه الجموع المقتلعه من جذورها والمتروكه لمصيرها تجد الشعارات الشعبويه الاصوليه عن «الانبتات» و «الطاغوت» و «المفسدين فى الارض» صدى لانها تحرك فى مخيلتها حيننا ماضويا .

من البطالة القطيعة بين الرأسمالية والانسانيه دائمه . الاولى يهملها الريح اولا والريح اخيرا والثانيه تهفو لتلبية حاجاتها ورغباتها .

عرفت هذه القطيعة اليوم تطورا نوعيا جعل بقاء رأس المال وبقاء الانسان متناقضين: كارثة بيولوجيه ممكنه ، كارثة نوويه محتمله ، كارثة ايكولوجيه اقرب اليّنا من حبل الوريد ، وكرآته بطلاله كونيّه حاشده تهدد بتهميش الانسانيه الكادحه وجعل الشباب بدون مستقبل ، ١٠٪ من السكان النشطين فى الغرب و ٣٥٪ فى باقى العالم التى بهم رأس المال فى مخالاب البطاله .

منذ النصف الاول من القرن الماضى واجهت اوربا الغريبه بطالة متفجره بسبب رفع التركيب العضوى لرأس المال (التكنولوجيا) على حساب رأس المال المتغير (الاجراء) تخلصت من عواقبها بوسيلتين : الفتح الاستعماري للصقاع ماقبل الرأسماليه وهجرة العاطلين الى «العالم الجديد» . الذى هاجر اليه بين ١٨٥٠ و ١٩١٤ خمسون مليون مهاجر اوربى . وكان ذلك ، خاصة فى النصف الثانى من القرن ، سببا اساسيا فى تراخى الصراعات الطبقيه فى القارة العجوز .

منذ اوائل القرن استنفد الحلان الاساسى من امكانيّتيهما . فبدأت الرأسماليه المنحطه، تحت سياط الحرب التجاريه التى توغّمها ، لدحر المنافسين ، على رفع الكثافه الرأسماليه على حساب الكثافه البشريه ، تلقى بالقوة المنتجه البشريه الى البطاله بكثافه غير مسبوقه . ثم بعد تحول الحرب التجاريه الى حرب عسكريه يذهب فيها العاطلون طعما للمدافع تشغل الباقين فى اعاده التعمير . مثلا : انتجت ازمة ٢٩ ، ١٠ ملايين عاطل فى المانيا . وهلك فى أتون الحرب العالميه الثانيه ١٠ ملايين جندي المانى !

فترة اعاده تعمير ما دمرته المذبحه الكونيه الثانيه امتدت عشرين عاما . لان دمار الحرب الثانيه كان اوسع نطاقا من الاولى . تم استيعاب عاطلى ما قبل الحرب . وانطلاقاً من ذلك نظر الاقتصاديون الغريبيون لـ «رأسماليه بدون بطالة وبدون ازمات» اذن لم تعد بها حاجه للثورة «حسبها بعض اللمسات الاصلاحيه» (ج ج . سرفير شرايبر) . فجأة لكن من سماء ملبدة بالغيوم انقض على

رؤوسهم انكماش ١٩٧٤ العالمى المفتوح . وجهوا اصابع الاتهام لـ «الصدمة البترولية» الشريرة . وخرجوا منه باغراق العالم «الثالث» بفائض السلع الكاسدة أى بالديون التى خربت وماتزال إقتصاده وتهدد الدائنين بالافلاس . عاد الانكماش بوتيرة أشد فى ١٩٨٠ فرفعوا عقيرتهم بالدعاء على «الصدمة البترولية الثانية» وصانعيها . خرجوا منه بتحويل الولايات المتحدة من اول دولة دائنة الى اول دولة مدينة فى العالم . وهى ديون لن تسدد فى معظمها لانها تعادل سنتين ونصفا من الدخل القومى الخام للعلم سام ! وبالمناسبه فكل اسرة مستهلكه فى الغرب مدينة بدخلها لمدة حياتين . فديونها اذن فى حكم الملقاة . ومن جديد عاد الانكماش ، الذى يوشك ان يتحول الى انهيار اقتصادى دولى ، فى ١٩٩٠ فاقبل بعضهم على بعض يتساء لون لان كبش فداء الصدمات النفطية لم يعد مقنعا . فاسعار النفط بالدولار الثابت تدنت الى ما دون مستواها قبل ٧٣ ، المتهم الحقيقى هو تناقضات نظامهم الداخلى المحيطه .

عولت الامبرياليه الامريكيه على حرب الخليج ، اعادة تعمير الكويت والعراق واعادة فرض انضباطها القديم على حلفائها الغربيين للخروج من الانكماش . لكن هذه الوصفه الداميه لم تجد نفعا .

مخدر الديون الذى تعاطته البورجوازيات الدوليه بافراط فى الانكماشين الاولين ، كسوق اصطناعيه ، فقد مفعوله وتحول الى نقيضه : من مسكن للآزمه الى مفجر لها . فالنظام المالى العالمى مقبل على سلسله مروعته من الافلاسات التاريخيه .

فى البلدان الطرفيه ، ومنها العالم الاسلامى التى لم تعرف فى تاريخها الحديث اقلاما اقتصاديا حقيقيا كانت البطالة دائما موجوده لكن غالبا مقتنعه . وكانت الفلاحة والعائله التقليديتان منفسين لحدتها فى الداخل . كما شكلت الهجرة الى البلدان النفطيه والغريبه خلال ثلاثه عقود مخرجا مثاليا منها . لكن بابها الشرعى اغلق منذ سنوات وبابها السرى على وشك الاغلاق . مما يزيد الافاق أمام الشباب ، الذى يمثل ٨٠٪ من العاطلين - المهمشين ، انسدادا .

هـ : من بطالة الخريجين

بطالة الكوادر تتقدم فى السوق الاوربيه المشتركه بمتوسط ٥٠٪ سنويا « ٤٠٪ من الكوادر الشابه ضحايا البطاله فى فرنسا » ٢٨ وتتقدم فى العالم الاسلامى بنسبه ٨٠٪ .

الخريجون يشكلون فى العالم الاسلامى القطاع العريض

من البورجوازية الصغيره المثقفه الطامحه الى الاندماج فى النخب الحاكمه باستثمار شهاداتها وكفاءاتها . لكنها تجد الباب شبه موصد امامها . لان الزمر المدينه والعسكرية الماسكه بمقاليد السلطه مغلقة على نفسها . ومعيار الاندماج فيها ليس الكفاءه اساسا بل الزيوتيه : الولاء السياسى ، الطائفى ، القبلى ... وهى بالمناسبه احد اسباب هجرة الأدمغة .

الجديد فى العالم العربى والعالم الاسلامى ان المؤسسة المدرسيه لم تعد طريقا للنجاح . خلال فترة التعمير ٤٧ - ٦٧ شكلت الشهادة ضمانا ضد البطالة . اما منذ عوده الآزمه الدائمه فلم تعد تساوى شروى نقيير . وهكذا اصبحت المدرسه تفبرك العاطلين - المهمشين . لان التحولات الهيكلية التى كابدتها الرأسماليه قللت من جدوى اخضاع المؤسسة التعليميه لحاجات الاقتصاد فى المراكز الصناعيه . وهو ما لم يحدث قط فى العالم الاسلامى حيث الجامعة مرصوده لتخريج الموظفين لا الباحثين . فالثلاثه ملايين ونيف طالب فى الجامعات العربيه الآن بدون مستقبل مهنى مضمون . لان «اعادة الهيكله» التى فرضها صندوق النكد الدولى على بورجوازياتهم تفترض ، فضلا عن اغلاق ما تبقى من القطاع العام فى وجوههم ، تسريح الموظفين والعمال «الفائضين» عن حاجته . لان العقلانيه الرأسماليه تهزأ بالعقلانيه ! اما القطاع الخاص فهو من حيث الاساس ريعى : يضارب على العقارات ، يهرب العملة ويتعاطى السوق السوداء . والشريحة الرقيقه المنتجه فيه محكومة بقانون الحرب التجاريه العالميه الحديدي : تغليب الكثافه الرأسماليه على الكثافه البشريه .

اول ضحايا البطالة فى العالم هم الشباب (١٨ - ٣٥ عاما) الذى هو بحكم نموه البيولوجى وغليانه النفسى ميال للتغيير لفرط حساسيته ضد الاحباط ، التفاوت الاجتماعى الصارخ ، الاستبداد السياسى المطبق . لكنه ، لعدم مرووره بتجربة العمل المأجور ، يشكو من نقص فى الخبرة النضاليه والوعى . مما يهيئه ليكون فريسه سهله للتحريض اليميني فى الغرب والاصولى فى الشرق الذى يخاطب فيه انفعاليته ، نزوعه الصوفى وميله للعنف المجانى .

رفع الدعم عن السلع الضروريه وتقليص الضمانات الاجتماعيه المحدوده جعل البطاله فى العالم والعالم «الثالث» متفجره ، مصدرا للفتن المستوطنه التى تتغذى منها الحركات الشعبويه الاصوليه وتغذيها بالتحريض الدينى المضلل .

بطالة صعود الرأسمالية كانت ظرفية ريشما يخفض جيش الاحتياط الصناعي سعر سلعة العمل . اما بطالة مسيرتها من الانحطاط الى التفكك فبنوية . من جهة لان الامكانيات العلمية جعلت الاستغناء عن تشغيل البشر ممكنا ، ومن جهة أخرى لان الحرب التجارية تدفع بمنطق الاقتصاد الى نتائج القصوى : احلال البروليتاريا الروبوتية محل البروليتاريا البشرية التي يُلْقَى بها كليمونه معصورة الى مزيلة البطالة و التهميش ، مما يجعل نمط الانتاج الرأسمالي المتقادم فى قطيعه نهائية مع الانسانية : عجز مزدوج عن التشغيل والحماية الاجتماعية للعاطلين .

اننا اكبر الظن على مشارف حقبة «اختناق الرأسمالية» التى توقعها ماركس منذ ١٣٠ عاما فى جرونديس Grundrisse عندما توقع مرحلة من تطور الرأسمالية تتميز بدمج العلم فى مسار الانتاج مما يجعل سيطرة رأس المال الثابت ، الآلات و الآتمته Automation معمه وشبه كامله على رأس المال المتغير : العمال . وهكذا تُلغى الرأسمالية الصناعية ببلوغها هذه الدرجة من الشتركة Socialisation ، نفسها . لانها تختنق بدون فائض قيمة أى بدون استغلال العمل المأجور .

كل ما تبقى للرأسمالية من «حلول» لكارثة البطالة البنيوية لا يعدو إلا حالة المبكرة على المعاش ، العمل الجزئى باجر منقوص ، الشغل الوقتى ، الاعمال التافهه بثلت الحد الأدنى للاجور الذى تتعالى اصوات الرأسماليين بالغائه احتكاما لقوانين سوق العمل و«حرية» المتعاقدين :- و «معالجة اجتماعيه» تزداد مع الاعوام نقصانا اما الرأسمالية المتخلفة فهى عاجزه عن أية حلول حتى من هذا القبيل وعن تقديم شىء ما للعاطلين عدا الرصاص اذا ما تظاهروا !

البطالة المكثفه تفكك العمال بتحويلهم من طبقة وحدها واقع انها فى العالم كله مستغله من رأس المال الى جمهور مذرر لا يشده رباط اجتماعى يستطيع فى اطاره وعى شروط وضعه وعى ضرورة تغييره . لذلك يسقط المهمشون ألعبوة بين ايدى أقصى اليمين العنصرى والميكرو - قوميه والاصوليه الاسلاميه .

و - من فساد البورجوازيه

عظفا على جميع الطبقات التى سبقتها ولدت البورجوازيه فاسده . لكن فسادها فى طور انحطاطها اخذ ابعادا غير مسبوقه واستشرى فى العالم . لجنة الكونجرس الامريكى تتخذ فى ١٩٨٣ القرار التالى : «ينبغي غض الطرف عن اعطاء شركائنا عمولات عاليه (اكثر من

١٠٪) للسعوديين . لان ذلك يساعد على ظهور طبقة خاصة قريه فى هذا البلد الصديق» «٢٩» ويكشف متخصص بريطانى فى تجارة الأسلحة ان «صهر اصغر زوجات ملك السعوديه حصل على عمولة بـ ٤٠٠ مليون جنيه استرلينى من صفقة سلاح واحدة» «٣٠» حصل هذا ومازال فى حكومة تطبيق «شرع الله» وتقطع يد السارق فى ثلاثة دراهم فقط لا غير ! وهو ما مارسته دولة «اشتراكيه» (فى الحقيقة احتاج الى سور من الاقواس) : الجزائر ، حيث كشف أحد رؤساء حكومتها ان كبار المسؤولين تقاضوا عمولات خلال عقد بـ ٢٦ بليون دولار «٣١» تماما بحجم دين هذا البلد ! لان الحاكمين ومواليهم جعلوا المال العام نهبا مقسما بينهم .

اسباب متضافرة تفسر فساد الطبقات السائده : عبادة السلعه وعدم ثقة الرأسماليين فى مستقبلهم كطبقة : «السيطرة الفعلية لرأس المال» كما حللها كارل ماركس تنطوى على تغلغل عبادة السلعه فى جميع زوايا وخبايا المجتمع وطرده «قانون القيمة» لكل قيمة ليست مسعرة فى البورصة ! سياسة الباب المفتوح أى الاندماج العميق فى السوق الدولية ، التنميط السلعى للمجتمع وانسداد افاق الاستثمار المنتج سرعا وتائر التهريب والمضارب وجميع ضروب الفساد الرأسمالى فى صفوف الطبقة السائده ، قال محمد حسنين هيكل ، مستشهدا بالنشره السريه لمناهاتن ، بنك ، ان البورجوازية المصرية هربت خلال عقد بين ٨٠ و ١٣٠ بليون دولار الى امريكا وحدها .

عندما تكون طبقه ما فى أوج قوتها يثق اعضاؤها فى مستقبلهم عبر ثقتهم فى مستقبل طبقتهم . اما عندما تنهار هذه الثقة فانهم ينصرفون للتسابق الى تأمين مستقبلهم كافراد . هذا هوسر إستشراء ظاهرة الرشوة وسرقة المال العام عالميا منذ انتهاء فترة اعاده التعمير وعودة الازمة الرأسمالية الدائم .

كلما ازداد الاغنياء غنى ازداد الفقراء فقرا . ذلك هو القانون الدقيق ، دقة قانون فيزيائى ، للرأسمالية فى طور انحطاطها ثم تفككها . وهذا ما جعل التفاوت الاجتماعى فى العالمين والعالم الاسلامى مستقرا .

التظاهرات التى دارت فى كثير من البلدان العربيه خلال أزمة وحرب الخليج كانت تهتف ضد أمراء النفط الذين يرمزون الى التفاوت الاجتماعى الصارخ فى العالم العربى ، الى تعايش الغنى الفاحش والفقير الفاحش ، فى كل بلد ، الى هذا المجتمع الطبقي المتعفن . فالامير النقطة يمثل الناهب فى مخيلة جموع الشباب المستبعده من المشاركة الرمزية فى السلطه السياسيه عن طريق المهزلة

الانتخابية ومن المشاركة في الثروة الاجتماعية التي تتراكم في قطب بينما يتراكم في القطب الآخر البؤس ووعي البؤس الزائف ، زائف لان البائس لا يعيه كعلاقته اجتماعيه لا تحل إلا في منظور ثورة اجتماعيه بل كنتيجة لانحراف اخلاقي يمكن تصحيحه باحلال طاقم بورجوازي ديني محل طاقم بورجوازي دنيوي . وهو ما ترسخه الدعاية الشعبويه الاصوليه في جمهورها ، معيدة الى ذاكرته أمشاجاً مؤمثلة من التاريخ الاسلامي : عمر بن الخطاب الذي حرم على نفسه عام الرمادة «المجاعة» أكل السمّن ... و «نظافة يد» الخلفاء الراشدين الذين نصبوا الاصوليون انفسهم خلفاء لهم !

ز - من التنميط

«لاستطيع البورجوازية ان توجد دون ان تشور باستمرار ادوات الانتاج اذن علاقات الانتاج ، أي مجموع العلاقات الاجتماعيه . اما الابقاء على نمط الانتاج القديم دون تغيير فقد كان ، بالعكس ، الشرط الاول لبقاء جميع الطبقات السابقه . فهذا التثوير الدائم للانتاج وهذه الزعزعة المتواصله للنظام الاجتماعى كله ، وهذا الاضطراب وهذا القلق المتجددان جميعها تميز الحقبه البورجوازيه عن جميع الحقب التي تقدمتها . فكل العلاقات الاجتماعيه التقليديه تتفسخ ومعها تتفكك مواكب تصوراتها وافكارها العتيقه الوقوره ، والعلاقات التي تحل محلها لاتلبث ان تهزم قبل ان يصلب عودها . وكل ما كان مكيئا ومستقرا يتطاير هباء منثورا . وكل ما كان مقدسا يغدو مدنسا واخيرا يضطر الناس الى فحص شروط حياتهم وعلاقاتهم المتبادلله باعين صاحيه . تكتسح البورجوازية ، مدفوعة بحاجتها الى اسواق جديده الارض باسرها . فلا بد لها ان تعشش في كل مكان . وان تستغل في كل مكان وان تقيم العلاقات في كل مكان . اعطت البورجوازية ، باستغلالها للسوق العالميه ، طابعا عالميا لانتاج جميع البلدان واستهلاكها . ورغم أسى الرجعيين العميق انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القوميه . فالصناعات القديمه تموت ويلحق بها يوميا مزيد من الدمار (...). وعلى انقاض الانعزالين القطري والقومى القديمين القائمين على الاكتفاء الذاتى ، تنمو تجارة عالميه وتبعيه متبادله بين جميع الامم . وما هو صحيح بصدد الانتاج المادى لا يقل صحة بخصوص الانتاج الفكرى ، فالاثار الفكرية لامة ما تصبح ملكا مشتركا لجميع الامم . ويغدو قصر النظر والتفوق القوميان مستحيلين اكثر فاكثرا . ويولد من مجموع الاداب القوميه والقطرية ادب عالمي» (٣٢).

بهذه الدقة الجدليه شخص البيان الشيوعى منذ ١٤٥ عاما التنميط السلعى للعالم الذى حولته السوق الرأسمالية الدوليه الى قرية كونيه . وحلله كعلاقه مع التوقع القومى المندثر وكمجرى تاريخى لا يُصد ولا يُرد . هذا الشهر (فبراير ٩٣) اعطى السوسولوج والاقتصادى الفرنسى ، ايلى كوهين ، حديثا لليوميه لوموند ليؤكد فيه لمن مايزال فى حاجة الى تأكيد : «لاوجود منذ الآن لصناعة قوميه بل لصناعة على التراب القومى» (٣٣) وما ينطبق على الصناعة ينطبق على الباقي . فالتنميط امتد الى عادات المأكّل ، الملبس ، الثقافة : نفس السلع المفروغه من القيمه الاستعماليه فى كل مكان ، نفس الافلام التافهه نفس الجنس التجارى ، نفس الموسيقى التجاريه ، نفس الموضات الثقافيه التي تظهر وتختفى بسرعة كفطر الخريف ، نفس التعابير البهغائيه تلاك هنا وهناك ، الامريكىه بصدد تهميش اللغات الاخرى ، تلوّث نقاوتها ومسح «هويتها» حتى فى اكثر البلدان تصنيعا كفرنسا تنادى ماثات من المثقفين البورجوازين الصغار ليوجهوا نداء لرئيس الجمهوريه لايقاف تغفل الكلمات الامريكىه فى الفرنسيه . احمد بهاء الدين احتج هو الآخر على اعلانات البنوك المصريه المشوهه لـ «لغتنا العربيه الجميله»..

هذا التّمنيط اللغوى والثقافى باوسع معانى الكلمه نتيجته حتميه للتحويل المتسارع للعالم الى منطقة تبادل حره للسلع والخدمات من جهة ومن جهة اخرى لثورة المواصلات التى اطاحت والى الابد بالحمائيتين الثقافيه والاخلاقيه . فمراهقو الدول الاسلاميه المحرومون عاطفيا يمارسون الاستمنااء على مشهد الجنس المتلفز وافلام الفيديو المهره !

التنميط السلعى الكونى يعكس تدامج السوق الرأسمالية الدوليه فى اقتصاد مفتوح على بعضه بعضا ، وتجاوز التطورين الموضوعى والاقتصادى والتكنولوجى لحدود الدولة القوميه ، مهد ولادة وتطور الرأسماليه ، ولكل محاولة يائسه للانغلاق على الهوية الجريحه . المؤمر الاخير للجههه القوميه الفرنسيه العنصريه بزعامة لوبان اعلن ان «العالميه هى العدو الاول للامة الفرنسيه» ودعا «الامة» الى التصدى لهذا التحدى ! انها الارادة الطفوليّه ضد التطور التاريخى الموضوعى ، والوعى ، كما تؤكد الماركسيه ، متخلف دائما عن الواقع المعيش ، اما عندما يتسارع التاريخ ، كما فى حقبتنا ، فانه يصبح يلهث وراءه على مسافة ابعد فابعد . هذه الفجوة المتعاظمه بين التطور الموضوعى ووعيه المطابق هى التى قتلوها الشعبويه

العنصرية والاصولية الدينيه بالصخب والعنف .

اقصى اليمين الغربى والسلفيه الاسلاميه يمثلان حنين البورجوازية الصغيره المتفككه اقتصاديا تحت ضربات الحرب التجاريه العالميه واخلاقيا تحت وقع ثورة الاتصالات، الى اقتصاد قومى مستقل، الى مجتمع مغلق ، الى حمائية جمركيه ضد غزو السوق الدوليه لترجمه أيديولوجياً بـ «الغزو الثقافى» ا او «غزو الغرباء» لتضليل جمهور المهمشين الحيارى.

من الجمهور الاصولى

القاسم المشترك بين جمهور الاصوليه هو القرف بل اليأس من النخب الحاكمه ومعارضيهها الديمقراطيين المتشابهين فى اجترار نفس الوعود غير الموثوقه . لان ابتلاع وأسماليه الدوله للمجتمع المدنى جعل تداخل الحكم والمعارضه فى العالم كله مشهودا والتداول على السلطه مشهودا . فاليمين واليسار فى العالم عجزا عن حل الازمة الدوليه التى تأخذ بخناق الناس . لكن المعارضه الاصوليه ، التى لم تبلىها السلطه بعد ، تبدو للجمهور الاصولى المفكك الرعى والمغترب دينيا واجتماعيا كتنقيض للمجتمع القائم لمجرد انها تضع الحكم ومعارضته الديمقراطيه فى سلة واحده .

الجمهور الاصولى يتركب من البورجوازية الصغيره المتفككه او المهدهه بالتفكك ، الكوادر التقنيه المحبطه لانها تعمل فى وظائف لا تتناسب مع مؤهلاتها : ثلث المهندسين فى العالم العربى مستخدمون كموظفين بمرتبات ادنى مما كانوا يحلمون به وهم طلبه لذا يطمحون لظهور مجتمع يكون شعاره لكل حسب كفاءته لاحتساب محسوبيته ، من التلاميذه والطلبه المهمشين والمهددين بالتهميش ومن الخريجين الباحثين عن مستقبل مهنى ميؤس منه .

لهذا الجمهور الحائر المتسائل تقدم الدعاية الاصوليه اجوبه بسيطه وسهله لانها تستهدف تعبثه وتضليله بمخاطبه مخاوفه، بدائيتيه وطوباويته الفصاميه : العوده ١٥ قرنا الى الوراء حيث كان الخلفاء يبحسون عن مستحقى الزكاة فلا يجدون ا وتفسر له الظواهر الطبيعيه ، فى مجتمع لم يسيطر بالثورة الصناعيه عليها بأية درجة كانت، بانها غضب من الله لانتهاك محرماته الدينيه وتعطيل شريعته . عندما اصدر بورقيبه مجله (قوانين) الاحوال الشخصيه التى تحظر تعدد الزوجات وتساوى بين الزوجين فى طلب الطلاق من المحكمه ، استفحل بعض رجال الدين سنتى الجفاف التاليتين للتحريض بان الله عاقب الناس لسكوتهم عن انتهاك دينه ا كما عللت الاسبوعيه القاهرية «النور» الزلزال الاخير فى مصر بانه كان عقابا

إلهيا لوزير التعليم - رغم أن منزله ووزارته لم يسا بسوء - لانه أنب ناظرة مدرسة قاسم امين على الزام تلميذاتها بارتداء الحجاب ا

القيادات الاصوليه ذات الوعى الاسطورى لاتقل تخلفا وسداجه عن جمهورها . لكنها ايضا تتعمد تضليله : صيف ١٩٩١ كتبت جبهة الإنقاذ الاسلاميه فى سماء احد اجتماعاتها اسم الله بالليزر مقدمة ذلك كمعجزه إلهيه وآية على اصطفاء الله لها دون باقى الاحزاب الاخرى . وبعد ايام قلائل قامت منافستها آنذاك جبهة التحرير بنفس المشهد ... مما جعل مراسل لوموند الفرنسيه بالجزائر يكتب متهمكا عن «حرب الليزر» بين الجبهتين ا

الجمهور الاصولى مسكون بالبحث عن «اب اجتماعى» عن «حاكم يرزقه به الله» ليبدل خوفه امنا ، ويؤسه نعمة ويعيد النظام الى نفسه والى المجتمع الذى أسقط عليه فوضاه الداخليه وقانتازماته «٣٤» .

الاصوليه تقدم له مثل هذا الاب وكبش فداء مفصلا على مقاس وعيه المضلل . إماما معصوما متأهبا لمطاردة «الثالوث الخبيث» لسجن العلمانيين ، رجم الزناة وقطع ايدي اللصوص ... مع سيل من الشعارات الشعبويه التى تخاطب فيه بدائيتيه وميكرو - فاشيته اللتين زرعتهما فيه تربية عائلية قامت على التأنيب والتذنيب وتأجييع الغيرة ، وعززها فيه تعليم أصولى قوامه التلقين وتفغيث الناشئة بتعطيل فاهمتها وتثريبها فكرة التدخل الريائى فى التاريخ .

ح - من التعليم المنحط

انحطاط البرامج التعليميه ظاهرة دوليه تعبر فى العمق عن انحطاط الرأسماليه وتنافيها الجذرى مع العقلانيه . وفى العالم الاسلامى يعكس التعليم هذا الانحطاط زائد الانحطاط الخاص المزمّن لهذا العالم الذى لم ينتقل الى الحدائث إلا سطحيا . لذلك فبرنامج التعليم يستل استللا من رأس المتعلم كل نفس نقدى ، كل قدرة على التفكير بنفسه ويزعده بالاساطير .

التاريخ الاسلامى يُدرس بمنهجيه - ان جاز القول - معادية للماديه التاريخيه بل ولكل فكر تاريخى بهذا المقدار أو ذاك . لاثّر فيها للتطور والنسبيه وتأثير العوامل الاقتصاديه - الاجتماعيه . سوسيولوجيا الاديان وتاريخ الاديان المقارن غائبان أو يكادان . فالدين يُفسر للناشئه بالدين لالتاريخ . لصياغة مخيلة أصوليه ماضويه مؤثثه بعبادة الاسلاف وفانتازمات استعادة ماضيهم .

ط - من مدّ الايديولوجيات والحركات الرجعية
الاصولية في العالم الاسلامي هي أحد تجليات المد
اليميني المتطرف الذي يتدفق على العالم كنتيجة لتأخر
حل الازمة الاقتصادية الدولية ، لانفلات اللاعقلاني من
كل عقل والبطالة البنيوية والتهميش المعظم المتعاضدين .
يشترك أقصى اليمين الاوربي مع الاصولية في طبيعة
المرجعية المضادة للحداثة ، في الاصل الاجتماعي ، في
البرنامج السياسي ، في البنية النفسية وفي غط الاستيلاء
على السلطة .

مرجعية أقصى اليمين : التقليد المضاد للثورة الفرنسية
، الحركة الشعبوية التي أسسها الجنرال بولانجي
Boulanger في نهاية القرن والحركة الفاشية في ما بين
الحربين . الاصولية احتجاج على محاولة تحديث العالم
الاسلامي الفاشل ، الاصل الاجتماعي لكليهما هو
البورجوازية الصغير المتفككة ، البرنامج المشترك : العودة
الى ما قبل الحداثة ، غلق الحدود في وجه المهاجرين عند
أقصى اليمين وأمام الغزو الثقافي عند الاصولية ، الرجوع
الى الاقطاع عند اليمين : الملكية ، الكنيسة والكوربورالية
«الجمعيات المهنية» . والى الاستبداد الشرقي عند
الاصولية : دولة دينية وشعب مذلر . كلاهما يرفض
العلمانية أي فصل الدين عن الدولة لدمج الاقليات في
المواطنة الحديثة بالانصهار الثقافي وتذويب الخصوصيات
العتيقة . برنامج منظمة «العمل الفرنسي الفاشية»
L'action Francaise ينص على ان «اليهود الذين
يعيشون في فرنسا سيصبحون رعايا فرنسيين . ولن يعود
بامكانهم ان يكونوا مواطنين . لهم علينا (...) ضمان ،
العدل وحرية ممارسة الشعائر الدينية . المشاركة في الشؤون
العامة محظورة عليهم . والدخول الى الوظائف العامة
مغلق دونهم» «٣٥» : أهل ذمه . وهو ما يتوعد به
الاصوليون غير المسلمين في العالم الاسلامي . بل بما هو
انكى : حرق كنائس الاقباط ، كسر ايديهم ، نهب
ممتلكاتهم وقتلهم كما لو كان مجرد وجودهم نفسه يشكل
استفزازا لنفسياتهم المريضة !

رُهاب الصراع الطبقي . لانه يقسم الامة الى طبقات
بينما هم لا يحلمون إلا بالتلاحم مع الامة - الام : «انا
بُسُطت المشاكل . اختزلتها الى مصطلحات بسيطة .
ففهمتها اوسع الجماهير واتبعتني . وهكذا فصراع
الطبقات الشهير برهن على لامعقوليته وعيبيته» «٣٦»
هكذا تكلم أدولف هتلر غداة انتصاره .

الانغلاق على الهوية : يعلن زعيم أقصى اليمين
الامريكي : «بالنسبة لنا الهوية مرتبطة مباشرة بالعرق

والثقافة . بدون ثقافة متجانسة لن توجد الامة» «٣٧»
لماذا يجيب المحلل النفسي ميزون نوف Jean - Luis
Maisonnewe : «مطالبته بالعرق النقي ، بالامة والثقافة
«المتجانسين» ليست إلا انعكاساً للبيكارا ، للحرمة ،
للطهارة التي تملكته ازاء جسد الام ثم الامة» «٣٨»
فالغرباء ، المهاجرون العرب والمسلمون و «الثالوث
الخبث» ما ان تطأ اقدامهم ارض الوطن حتى يقع الوطء ،
في لا وعيه ، على الام التي موثقت توهمها بالامه !

هزائم البورجوازيات العربية في حروبها مع البورجوازية
الاسرائيلية التي صبت الملح على الجرح النرجسي ، المفتوح
واثار الازمة الاقتصادية من بطاله وتهميش لاتختلف
نوعيا عن اذلال النرجسية القومية الالمانية بمعاهدة فرساي
بل ان الحصار الاجرامى المفروض الآن على العراق
والتفتيش اليومي المذل لمنشآتها الصناعية والعسكرية اشد
وقعا واذلالا مما فرض على المانيا عام ١٩١٩ .

جاءت الفاشية للحكم لحاجة البورجوازية الالمانية لدولة
حديدية تستخلص من البروليتاريا فائض القيمة المطلق
ببرنامج تقشف صارم كتتويج لهزيمتها الخاصة في ١٩ -
١٩٢٣ وهزيمة البروليتاريا الروسية عام ١٩٢٨ على يد
الثورة المضادة الستالينية . في المانيا وايطاليا البورجوازية
هي التي سلمت السلطة للفاشية . اما في العالم الاسلامي
التابع الذي تديره واشتطن من سفاراتها فيه فهي التي
ستسلم اكبر الظن للاصوليين الحكم : «لان دولا تحافظ
على الامن بتطبيق الشريعة قد تخلق اوضاعا اكثر ملاءمة
للزمن» «٣٩» .

الاصولية الى اين ؟

جاءت الاصولية من فشل العالم الاسلامي في الدخول
الى الحداثة في الوقت المناسب ، من الجرح النرجسي ومن
التفكك . وهي الى مزيد من العتاقة ، من صب الملح على
الجرح ومن التفكك ذاهبه .

تفكيك الدولة - القبيلة

الازمة الاقتصادية الدولية الدائمة جعلت البورجوازيات
الدولية التي لم تعد قادرة على حلها تديرها بسوء متزايد
. مما سيجعل العالم غير قابل للحكم . فالتفكك الجارى
يشكل عودة الى ما قبل عصر الدولة - الامة ، الى تفكيك
الدولة القبيلة الى مكوناتها الاولى في اكثر اشكالها
همجية ودموية .

مسار تكون الدولة - الامة افضى الى صهر
الخصوصيات ما قبل الرأسمالية الاثنية ، اللغوية ، الدينية
في الشعب الموحد داخل السوق القومية الموحدة في
مؤسسات الدولة القومية والمجتمع المدني الحديث . البوتقة

التي انصهرت فيها هذه الخصوصيات هي الثورة الصناعية التي أتت على الاقتصاد الزراعى المتوقع الذى مثل طوال الحقبة الاقطاعية القاعدة المادية لتقوقع الخصوصيات . أعطى هذا الانصهار الدولة - الامة الممثل الوحيد للمصلحة العامة التي تتقاطع فيها مصالح جميع الطبقات المالكة : حماية حدود الرأسمال القومى ضد المنافسة الخارجية وتأمين استغلال رأس المال للعمل . وظهرت على انقاض الهويات القديمة الطبقات الحديثة التي لم تعد تتعرف على نفسها فى الهوية اللغوية أو الدينية العتيقة بل فى هويتها الاجتماعية الحديثة : بورجوازية أو بوليتارية .

غياب الثورة الصناعية فى باقى انحاء العالم ترتب عنه غياب الدولة القومية فيها . وظهر بدلاً منها ما اسميه الدولة - القبيلة . لأن القبيلة هي الجذر التريبعى للتشكيلات ما قبل الحديثة . كانت الدولة - الامة محصلة انصهار هذه التشكيلات ، أما فى الدولة - القبيلة فهي محصلة جمعها : الدولة - الامة قوامها المؤسسات . أما الدولة - القبيلة فقوامها «الحاكم» الذى يتلاعب بالعلاقات الزبونية : المصاهرة ، القرابة ، الولاء .. الخ . الدولة - القبيلة لم تتكون من مسار دمج الجماهير الريفية والحضرية المفكرة فى المجتمع الحديث بالعمل المأجور وتدامج نخب الخصوصيات القديمة فى استغلالها لها بل كانت اما تجميعاً لامبراطورية قديمة كالامبراطورية الروسية التي قومت تحت اسم حديث الاتحاد السوفيتى ، ومقتصب فضلًا عن ذلك لأنه لم يبق فيه منذ ١٩٢٨ من السوفييت إلا الاسم . واما نتيجة مساومات امبريالية مثل دول اوربا الشرقية والوسطى التي تشكلت ، بعد الحرب العالمية الاولى ، من تفكك الامبراطورية النمساوية - المجرية أو دول المشرق العربى ، البنت اللقيطة لصفقة سايكس - بيكو ، ودول افريقيا السوداء الفرنسية التي خطط حدودها «القومية» جاستون دو فير وهو جالس فى مكتبه بوزارة الداخلية الفرنسية قاسماً كل قبيلة حدودية الى شطرين كل منهما فى دولة ١

يشكل الجيش العمود الفقرى للدولة - القبيلة . وليس مصادفة ان سلطة اتخاذ القرار فى جل الدول غير الصناعية حكر على المؤسسة العسكرية بما فى ذلك دول الكتلة الشرقية سابقاً . عموماً اتخذ الجيش من الحزب الواحد واجهة له . حاول هذا الاخير معتمداً على العنف السافر ان يعرض بالارادة ، بالرقي الايديولوجية صاهور الثورة الصناعية فى صياغة «وحدة قومية» مظهرية تجمد مؤقتاً القوى النابذة التي تترصد فرص انفلاتها من عقابها

، وقد قدمها لها استفحال .

الازمة الاقتصادية الذى جعل قبضة السلطة المركزية وحزبها تتراخى . خصخصة اقتصاد الكتلة الشرقية سابقا انطوى ضرورةً على خصخصة الخصوصيات المؤممة فى اطار الحزب الواحد .

الفراغ الذى يتركه الحزب قملؤه النعرات الاثنية ، اللغوية او الدينية . والتعددية التي قامت على انقاضه هي بالقوة او بالفعل حبلت بتفجير الدولة - القبيلة الى شظايا مكوناتها العتيقة .

إتجاهان تاريخيان يتصارعان اليوم . كلاهما ينزع الى تجاوز الدولة الحديثة والعتيقة معا : الدولة الامة والدولة - القبيلة ، الاتجاه : نحو فوضى دوليه دامية ، تفكيك النسيج الدولى برمته تفكيكا يلبث أو يبلقن معظم كيانات العالم فى القارات الثلاث ويفكك النسيج الاجتماعى فى كل دولة فى العالم بما فيه الصناعى . بل يفكك القبائل والطوائف نفسها الى فصائل متناهشه كما هي الحال مع شيعة وموارنة لبنان مثلاً ، الاتجاه المضاد : نحو سلطة اممية تتطلبها ضرورات تآزر عالمى حقيقى لتجاوز النرجسية القومية واحرى القبلية لتذليل أخطار الحرب التجارية العالمية وتمتتها الضرورية ، الحرب الامبريالية ، الكارثية على بقاء البيئه والبشرية معا .

الدولة - الامة غدت متجاوزة لانها لم تعد اطارا ملائما لتطور القوى المنتجة ولحل المعضلات التي تطرحها عوْلمه Mondialisation الاقتصاد الرأسمالى وعولمة مشاكله ، مثلاً الحمايه أى الحدود القومية اضحت كفيه بقتل أى اقتصاد قومى اختناقاً . لكن الحرب التجارية العالمية تعنى بماهيتها حمائيه اكثر فاكثر صارمه . لان السياق القومى الذى ترعرع فيه رأس المال هو الدولة القومية التي لاحياة له بدونها خاصة فى ظل ازمة سوق تاريخيه جعلت الحرب التجاريه قدرا مقدورا على جميع الرساميل القومية .

المشاكل الحيرة التي تطرح نفسها على الانسانيه لا حل لها فى الاطار القومى ولاحتى الاقليمى المتعدد القوميات . لان الاطار العالمى هو الوحيد الملائم لمعالجتها . مثلاً : المجاعات ، تجارة المخدرات ، الايدز ، الكارثة الايكولوجيه : ارتفاع سخونة الارض ، تسمم المياه الجوفية الدوليه بالنترات ومبيدات الحشرات ، ثقب غلالة الاوزون ، تآكل التربه الزراعيه التي توشك ان تحول اراضى العالم الزراعيه الى فياف ، اجتثاث الغابات وتلويث البحار والمحيطات اللذان يهددان فى مستقبل منظور بنقص محبت فى الاكسجين يجعل ، خلال الخمسين عاما القادمه ،

الوليد يموت لتوّه . هذه المعضلات لم تعد من صميم
السيادة القومية القائمة بل السيادة العالمية المنشودة :
الانتقال من عالم تنافسى الى عالم تعاونى بات ضرورياً .
الشعبوية فى العالم ، فى الغرب والاصوليه فى العالم
الاسلامى هما أداتا الاتجاه نحو التفكك الدامى . الازمة
زائد المنافسات الامبرياليه جعلت الاقليات الاغنى تسعى
للاتفصال عن الغالبية الفقيره : سلوفينيا و كرواتيا
الغيتين ، كشمير الخ ، حتى عُصَب الشمال اليمينييه
تطالب بفصل شمال ايطاليا الفنى عن جنوبها الفقير !

عواقب ظهور الدولة الاصوليه

الاصولية فى البلد الواحد اصوليات عديدة لا يجمع
اثنين منها طريق . فى مصر مثلاً يوجد ، حسب الدارسين
لهذه الظاهره ، حوالى مئة فرقة معظمها يكفر بعضها
الآخرا فى الجزائر توجد اكثر من عشر بعضها مثلاً يعتبر
قتل الخصوم بأى سلاح غير الخنجر حراماً ! حزب التحرير
الاسلامى فى تونس وزع منشوراً زعم فيه ان الشيخ راشد
الغنوشى عميل امريكى ! عناصر الجهاد المبعدة فى جنوب
لبنان أثبت أن تتساكن فى خيمة واحدة مع عناصر حماس
حركة اصوليه كبرى يمكن ان يدب اليها التفكك اذا ما
اخفقت فى الاستيلاء على السلطه : الاخوان المسلمون فى
مصر تفسخوا الى مائة جماعة لهذا السبب . و «المجموعة
الامنيه» فى تونس انشقت عن النهضه لنفس العلة .

اما اذا قامت الدولة الاصوليه فانها تفتت كولاچ
المجتمع الهلامى . الاقليات الدينيه والاثنيه تشعر بها
كعدوان على هويتها الخاصه وتسعى لاتفصال او على
الاقل التمايز ، عنها . كما ان القطاع الاكثر تنوراً فى
المجتمع يستقبلها كدعوة للهجرة او الانزواء .

إستيلاء الاصوليين على الحكم فى الجزائر حامل لمطالبة
ثلاث مناطق بالحكم الذاتى : القبائل (البربر) بنى مزاب
(الخوارج) والاوراس (الشاوية) . فضلاً عن هجرة ما بين
مليون الى ثلاثة ملايين من الكوادر والأدمغة .

الصراع المحتدم بين انصار كل من منظمة التحرير
وحماس حامل بالقوة لتفكيك الكيان الفلسطينى القادم
ربما حتى قبل ان يتبلور فى دولة على الضفتين .

ايران

حلول فريق الخمينى محل فريق الشاه فى طهران ،
١٩٧٩ ، دفع الاكراد السنة فى الشمال الى العصيان ،
البالوتش فى غربها الى التحرك باتجاه دولة اثنيه و قلمل
الاذريجانيون الشيعه ، الذين ادمجوا فى ايران خلال الحرب
العالميه الاخيره ، حالمين بتوحيد شطرى اذربيجان وفى
داخل الكتله الخمينيه نفسها اطلت نُذُر الفتنة برأسها .

العدوان العراقى الاحمق جمد هذه الاحتمالات . لكن النار
مازالت تحت الرماد .

بعد تحييد العراق ، تتنافس البورجوازياتان الايرانيه
والتركيه على مناطق النفوذ فى الشرق الاوسط وآسيا
الوسطى . فى هذه الاخيره تساند تركيا السنييه
الاذريجانيون الشيعه فى حريهم ضد الارمن وتدعم
الجمهوريه الاسلاميه الشيعيه الارمن ضد الاذريجانيون
خوفا من دولة اذربيجان الكبرى !

لايران مطامع توسعيه فى جنوب العراق الذى تسعى
لضمه ، فى الخليج الذى تريده فارسياً اسماً ورسمياً ، فى
افغانستان والجمهوريات «السوفييتيه» سابقاً حيث تحاول
ان تكون نواة قطب طائفى واثنى اقليمى . لكن الامبرياليه
الامريكيه المصممه على ان تبقى اللاعب الدولى الوحيد
فى هذه المنطقه وفى العالم لن تقبل بظهور قطب امبريالى
جبهوى ليس حليفاً لها . لذا فمن المحتمل ان تعمل مباشرة
او تحت غطاء تركيا وحلفائها العرب لجعل البورجوازيه
الايرانيه اكثر انضباطاً . وهذا يتفق مع استراتيجيتها فى
الخليج القائم على معادله قائله بضرورة توازن ميزان
القوى بين دولتى الخليج الاساسيتين العراق وايران ، لتحيد
احدهما الاخرى . بعد نهاية الحرب العراقيه - الايرانيه
اختل التوازن لصالح العراق . وبعد شطب القوة العسكريه
العراقيه بعاصفه الصحراء اختل مرة أخرى لكن لفائدة
ايران . اذا كانت واشنطن مازالت مقتنعة بهذه
الاستراتيجيه فالصدام مع ايران يصبح مطروحاً على جدول
اعمالها . وقد يكون فرصة سانحة لتفكيكها . لاسيما وان
الاصوليه حولتها الى دولة طائفية وعرقية بامتياز :
شيعية وفارسيه . عندما ترشح احمد فارسى فى اوائل
الثمانينات للرأسة رفض ترشيحه لانه اتضح ان اسرته
تنحدر من اصل غير فارسى بل افغانى !

أما تفكك النسيج الاجتماعى فى ايران الخمينيه فامر
واقع : انتشار تعاطى الكحول ، المخدرات والجنوح وتفسخ
الاسرة . السبب ، هو ، كما فى العالم كله ، بطالة الشباب
الحاشده . فالبورجوازيه الدينيه اكثر عجزاً من
الشاهنشاهيه على التصدى لتهميش الاجيال الصاعده .
كان عدد العاطلين مليوناً على ايام الشاه فاصبحوا اليوم
سبعة او يزيدون . تعترف صحيفه «أميد» الرسميه ،
كجميع صحف الجمهوريه الاسلاميه ، بان «تصاعد الجنوح
، استهلاك المخدرات وتفشى الانتحار فى المحافظات
والمدن خاصة بين النساء وهو ما كان حتى الآن نادراً» «٤٠»
، لامثيل له فى تاريخ ايران .

نفس الظاهره التى كانت احد اسباب سقوط الشاه ،

النزوح الريفي للتكدس في مدن الصفيح ، عادت للظهور وازدادت كثافة في عهد آيات الله ، الذين لم يجدوا إلا الرصاص لـ «معالجة» تظاهرات المهمشين . «الثورة الثقافية الإسلامية» التي طالما اجتريها الخمينيون اعطت اليوم ما تتفجع منه صحيفة «جهان السلام» الشيعة : «العدوان الثقافي الغربي جعل الاطفال الايرانيين بين ٦ و ٧ سنوات يعرفون جاكسون ، مادونا وبلاتيني افضل مما يعرفون الشخصيات الايرانية» «٤١» بالطبع من السهل تعليق أى شيء على مشجب الغزو الثقافي ! فلا وجود لطبقة مستغلة تعترف بتناقضاتها !

من عواقب الانقلاب الخميني هجرة ٤٠٠ الف كادر تحاول الحكومة الحالية اغرامهم بالعودة ، عودة الاستبداد الشرقي بدون طلاء حداثي : حكومة منظمه وشعب مذلر : جميع الاحزاب بما فيها حزب الجمهورية الإسلامية الحاكم محظوره . وغرفة التسجيل البرلمانية ساحة يتصارع فيها جناحا النخبة الدينية الحاكمة ، الجناح المتشدد والاقبل تشددا . التعذيب ممارسة مشروعه ، ٢٠٠ امرأة ترجم حتى الموت من اجل الزنا ، واخيرا اصبحت ايران اول مصدر للافيون في الشرق الاوسط ! وبالمنااسبة فالسعودية الوهابية هي اول دولة في الشرق الاوسط مستهلكة لاحدى المواد المخدرة : «لوحظ ان كميات المؤثرات العقلية المضبوطة (...) كانت بكميات متفاوتة وانواع مختلفة (...) الكابيتاجون (فينيثيلين) : احتلت ضبطات هذه المادة مكان الصدارة بالنسبة للمؤثرات العقلية الاخرى (...) وبلغ اجمالي ضبطات هذه المادة (٩٥١ ، ٥١٤ ، ٤) حبه . وردت في تقارير خمس دول . وكانت اكبر كمية ضبطت من هذه المادة في السعودية وبلغت ٣١٣٦٢٦٨ حبه يليها الكويت ...» «٤٢» .

السودان

الحرب مع وثنى ونصارى الجنوب التى قال عنها الصادق المهدي سنة ١٩٨٧ انها تلتهم مليون دولار يوميا ازدادت بعد قيام الحكم الاصولى ضراوة . لان تطبيق الشريعة عمق القطيعة الثقافية بين مكونات سكان السودان بين فئتين المتنورة فى الشمال .

المنظمات الانسانية كالعفو الدولية تدين حكم الترابى بممارسة التعذيب والمحاكمات السريعة . لجنه حقوق الانسان فى الامم المتحدة تتهمه بشن «حرب ابادة» ضد الجنوبيين ... الامر الاكيد ان حيو هو ان السودان سيعطل كما كان قبل الحكومة العسكرية الإسلامية وكما سيعطل بعدها من اغنى الاقطار الأفريقية من حيث الموارد الطبيعية ومن بين اكثرها فقرا من حيث مستوى حياة

سكانه !

افغانستان

تحويل ولاء قبيلة الباشتون الحاكمة فى كابل فى السبعينات الى الكتلة الروسية دفع القبائل الاقلية ، الطاجيكستانية والازبكستانية ، الى الارتقاء فى احضان الكتلة الامريكية التى موكت وسلحت جهادها ضد الغزاة . تفكك الكتلة الامبريالية الشرقية وانهيار رأسماليه الدولة الستالينية اديا الى تفسخ ثم سقوط حكم نجيب الله ، لكن القبائل الاخرى ارادت تحويل هزيمته الى هزيمة لقبيلة الباشتون برمتها . مسعود شاه الطاجيكستاني هو قائد هذا الاتجاه .

من الطبيعي ألايستسلم الباشتون لمصيرهم دون مقاومة وان تستثير شهية الطاجيكستانيين للانفراد بالسلطة غيرة ، القبائل والطوائف الاخرى المتخفيه تحت يافطة احزاب اسلامية . هذه باختصار خلفية الحرب القبليه التى اندلعت بين قبائل المجاهدين غداة سقوط كابل باسم «الاسلام الحق» طبعا !

سارعت الامبرياليات الاقليمية المجاوره او المعنية بما يجرى فى هذا البلد الى دعم كل منها للقبيلة المتحالفة معها لدواع طائفية ، لغوية او عرقية لان موقع افغانستان الاستراتيجية اساسى فى هذه المنطقة .

واشنطن والرياض تساندان حليفهما حكمتيار المعضد ايضا من اسلام اباد لاسباب اثنية ، ازبكستان وطاجيكستان تدعمان لنفس السبب شاه مسعود وحلفاءه من التركمان والازبكستان الذين يشكلون امتدادا لقبائل البلدين ، ايران تدعم الطاجيك السنه الناطقين بالفارسية فى الشمال الشرقى والشيعة فى الجبال الوسطى ، تركيا وازبكستان تظاهران الجنرال رستم الحليف السابق لنجيب الله الذى يحتل ثانى مدن البلاد ، المزار الشريف ، فى الشمال مناديا باقامة حكومة فيدرالية . حكمتيار يحضر لقيام حكومة إثنية فى الجنوب الشرقى يتخذ منها قاعدة انطلاق لاختضاع القبائل الاخرى .

الباشتون ليسوا متنسجمين مما يفترض قيام كيان باشتونى ثان . والظاهرة فاعلة لدى القبائل الاخرى مما قد يفضى الى تبلور ستة كيانات قبلية اسلامية متحاربة . مما سيجعل المجزرة دائمة وكل يوم اوسع نطاقا وأشد مضاضة . لان كل قبيلة تريد احتلال كابل التى سام المجاهدون سكانها سوء العذاب : «حتى غدت كلمة مجاهدين مقبلة (...) منذ وصول المجاهدين اليهم لم يعرف سكان كابل إلا خمسة اسابيع «جيدة» (...) مؤسسه أخرى تستقطب كراهيتهم هى الامم المتحدة التى يأخذون عليها انسحابها

ذبح السكان الابرياء والتلابيح فيما بينهم احياء لسنة
السلف الصالح ا
مَثَل افغانستان يؤكد لمن مازال في حاجة الى تأكيد لا
جدوى ما يدعى بالتحرير القومى الذى لم يعد ، بعد
انحطاط فط الانتاج الرأسمالى الذى جعل الشوره
الاشتراكيه هى الوحيدة المطروحة على جدول اعمال
التاريخ، الا ثقلاً للبلد «المحرر» من تبعية امبرياليه الى
اخرى ومسللاً من المذابح المتواصله قبل «التحرير»
وبعده. ١٩٩٣/٣/١

من العاصمة على عجل خلال معارك شهر اغسطس تاركة
الكابليين وحدهم مع المجاهدين الذين غالباً ما يتصرفون
معهم كامراء حرب ونهابين» «٤٣» .
حتى الآن تتلخص مآثر الحكم الاصولى فى افغانستان
فى تحريم الموسيقى لان ابتهالات الناي كفر ، سجن المرأة
فى البيت لان حواء فى اللاوعى الجمعى السلفى رمز
الافعى التى طردت آدم من الجنة وصورة «الام المفترسه»
التى حرضت على قتل عثمان وقاتلت عليا ، مواصلة
انتاج وتهريب المخدرات التى لم يرد نص فى تحريمها واخيراً

المراجع:

Itineraire du Foyer Catholique , P410 Paris 1965 .

- «٢» العفيف الاخضر : البيان الشيوعى فى اول ترجمة غير مزورة . ص ٦٩ . دار بن خلدون - بيروت ١٩٧٥ .
- «٣» نفس المصدر ص ٢٠٣ .
- «٤» محمد عمارة : الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ج ٣ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .
- «٥» نفس المصدر .
- «٦» العفيف الاخضر : عصر الازمة الدائمة ص ٤٣ ، دار قرطبه ، الدار البيضاء .
- «٧» طه حسين : المجموعة الكاملة ، الخلفاء الراشدون ، المجلد الرابع ص ص ٥١٩ ، ٥٢١ ، دار الاداب .
- "8" Gilles Kepel , Le Monde Du 15/2/39
- «٩» د . راشد الغنوشى ، برنامج الفلسفة وجيل الضياع ، مجلة العرنان العدد ١٨ فبراير ١٩٨٩ ، الدار البيضاء .
- «١٠» حسن الترابى : تجديد الفكر الاسلامى ، ص ١٢ ، دار البعث ، كسنصينه .
- «١١» محمد الصالح الضاوى : ملاحظات حول الشريعة والعصر حقائق العدد ٣٤٠ الاستشهاد مأخوذ من اقبال الغربى فى مقالها: على هامش مقالى، حقائق ٣٤٠ من ١٥ إلى ٢١ مايو ١٩٩٢ تونس
- «١٢» اقبال غربى : تطبيق الشريعة اليوم حرام ، حقائق عدد ٣٣٦ نوفمبر ١٩٩٢ .
- «١٣» نفس المصدر .
- «١٤» نفس المصدر .
- «١٥» نفس المصدر .
- «١٦» نفس المصدر .
- «١٧» هادى علوى : فى الدين والتراث ص ص ٦٩ - ٧٠ ، دار الطليعه بيروت ١٩٧٣ .
- «١٩» الالوسى : تفسير المعانى ج ١ باب جمع القرآن .
- «٢٠» الطبرى : جامع البيان ج ١ ص ١٣ - دار الفكر .
- «٢١» نفس المرجع .
- «٢٢» محمد رضا المظفر : عقائد الامامة ص ٦٥ ، طبعة النجر .
- «٢٣» الامام الخمينى : الحكومة الإسلامية ص ٥٣ .
- «٢٤» اقبال غربى : تصنيف الشريعة ، سبق ذكره .
- «٢٥» الهاشمى شقرون : نقد العقلية العربية ، المغرب عدد ٩٨ ، ١٩٨٨/٤/٢٧ .
- «٢٦» البيان الشيوعى ص ٦٩ سبق ذكره .
- «٢٧» مجلة البديل : فضيحة جبال الاطعمه ، اكتوبر ٨٧ باريس .
- «٢٨» مجلة البديل ، اكتوبر ١٩٨٧ ، مصدر سبق ذكره .
- "29" Y . Costot , Le Courrier De Lunisco 1/1992 .
- "30" LE MONDE DU 23/2/93 .
- «٣١» مجلة البديل ، اكتوبر ١٩٨٧ . مصدر سبق ذكره .

« ٣٢ » المصدر السابق

« ٣٣ » المصدر السابق

« ٣٤ » البيان الشيوعي ص ٧ سبق ذكره

"35" Jean Luis Maisonneuve : L'extreme Droite Sur Le Divan Ed : Imago

وهو كتاب جدير بالترجمة الى العربية . لان تحليله للخلفيات النفسية لايدولوجيا وزعماء اقصى اليمين الاوربي تساعد على وعى الدوافع النفسية اللاواعية لدى جمهور وقادة الحركات الاصولية الاسلاميه .

"36" LE MONDE DU 23/2/93 .

"37" Mais on meurt : a l'extreme droite sur le divan, EMAGO

"38" L'extreme Droite . P . 132

مصدر سبق ذكره

"39" L AFIF LAKHDAR : le sommeil islamique Sous le drapeau du socialisme , Feurir 92 (Paris)

(40) L Extreme choite

سبق ذكره

(٣٨) نفس المصدر

(41) Gilles Kepel, Le Monde

"42" La Presse Du 20/10/92 : (Tunis)

سبق ذكره

« ٤٣ » نفس المصدر

« ٤٤ » مجلس وزراء الداخلية العرب ، الامانه العامة ، دراسة التاريخ الاحصائي السنوي للمخدرات والنشرة الاحصائية الربعيه ، ٢٠ - ٢٢ ابريل ١٩٩٢ ، تونس .

"45" Le Monde Du 29/2/93 .

الاغتراب الدينى وثقافة المؤسسات

د. رمضان بسطاويسى محمد

يسمى «بالنظام الدولى الجديد» .
- كيف تعامل الخطاب العربى المعاصر ، من خلال رموزه الثقافية ، مع هذا المظهر الجديد ؟ للاغتراب الدينى ؟

- ما هو مفهوم الاغتراب الدينى من الفكر العربى المعاصر ؟ ، وما علاقة هذا بمفهوم الاغتراب الدينى فى الفكر العربى المعاصر ..

- هل هذا تعبير عن سيادة العلاقة التماثلية بين الثقافة والتسلط حيث ان مؤسسات السلطة لم تعد تسمح بالتعدد والتواصل مع الاتجاهات المناوئة لها ، عن طريق احتكارها لأدوات الاتصال والمعلومات ، والمؤسسات الرسمية فى الدولة .

- ما هى النماذج التى تشير إلى اتجاهات الخطاب العربى المعاصر ، ولا سيما أنها تتعدد بتعدد التيارات والفصائل التى يمكن تحليلها كمدخل للاغتراب الدينى. (١)

- أصبحت مصطلحات الاغتراب والتشيؤ والاستلاب مفردات تعبر عن حالة مميزة للفرد فى المجتمعات المعاصرة ، وتستخدم فى مختلف أوجه النشاط الثقافى ، حيث تظهر كموضوع أساسى ، لتفسير ظواهر اجتماعية وسياسية وأدبية وفلسفية . ورغم ان مصطلح الاغتراب ،

لم يطرح موضوع الاغتراب وعلاقته بالدين والثقافة والمجتمع والسلطة ، بهذا الشكل من التكثيف ، لدى مختلف تيارات الواقع السياسى ، من قبل ، ولعل الحديث عن «الاغتراب» الآن وهنا ، يُشير إلى الملمح الاجتماعى من هذه الظاهرة ، التى تباينت أشكال التعبير عنها ، وقت محاولة وضع مفاهيم مختلفة لها تحتوى هذه الظاهرة ، المتشابهة ، والمتعددة الأبعاد ، فالسؤال المطروح ، لماذا يشتد حضور التيار الدينى السياسى ، فى الساحة السياسية ، على نحو غير مسبوق ، بحيث أصبح يشكل قوة ضاغطة على السلطة السياسية ، التى لم تدر حوارا ، وإنما حرصت على صيغة الصراع ، كأساس للتعامل مع الظاهرة . ولكن لم يخفف هذا من عدد القتلى الذين يسقطون بشكل متواتر ، مما جعل التكهن بمستقبل الواقع مرتبنا بمستقبل هذه الظاهرة ، وثمة أسئلة كثيرة تطرح نفسها بحده ، حول الاغتراب الدينى منها على سبيل المثال لا الحصر :

- ما هى علاقة الدين بالثقافة ؟ وما هى علاقة الاغتراب بمفهوم الثقافة المعاصرة ؟

- لماذا اشتدت مظاهر العودة للدين فى ظل ظروف انحسار المشروع القومى للعالم الثالث ، فى الوقت الذى تزامن هذا مع انهيار الحرب الباردة ، والدعوة إلى ما

د. رمضان بسطاويسى محمد - أستاذ فلسفة بجامعة عين شمس

يعتبر الآن من أكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التي تعالج مشكلات المجتمع الحديث، وبخاصة المجتمع الصناعي المتقدم ، فلقد ظهرت مؤلفات كثيرة باللفات الأجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره ، والكيفية التي يتم تناوله بها في مجالات الفلسفة والسياسة ، والعلوم الاجتماعية ، ولكن لم تظهر في اللغة العربية سوى عدد قليل من الكتب والمقالات (٢) التي تتعرض لهذا الموضوع بشكل مباشر ، رغم انه يعتبر من أهم السمات المميزة للعصر ، ولا سيما الاغتراب الديني ، بمعنى ان يلجأ الفرد إلى الدين كصيغة على المستوى الانطولوجي والنفسي والسياسي والاجتماعي ، لمقاومة هذا الاحساس المعذب بالاغتراب عن نفسه ، نتيجة للاغتراب عن المؤسسات الاجتماعية التي يحاول ان ينتج ذاته من خلالها ، وقد اتخذ هذا الاغتراب الديني مظهره لدى كل فئة أو شريحة اجتماعية على نحو يتفق مع مصالحها ورؤيتها للعالم ، وما يطرحه وعيها الراهن في الحفاظ على ما تملكه ، أو لتعويض ما فقدته من مكاسب وحقوق .

ولا يمكن البدء هنا بتحليل الاغتراب كمصطلح وك مفهوم في الفكر الغربي ، لأن هناك ما يشير إلى وجود المفهوم في الفكر اليوناني القديم ، وتتابع ظهوره في مختلف عصور الفكر الفلسفي حتى وصل إلى هيجل وماركس ، فارتبط ببعض الظلال الاجتماعية والسياسية والفلسفية ، وأصبح أداة لتحليل علاقة الفرد بالسلطة ودولة المؤسسات ، ولم يعد الاغتراب مجرد حالة مرتبطة بمجتمع معين أو تنظيم اقتصادي بالذات ، وإنما هي ظاهرة يمكن ان نرصدها في أنماط الحياة الاجتماعية ، ولكن تختلف شدة هذه الظاهرة ومدى انتشارها بين الجماعات الانسانية باختلاف الثقافات والأوضاع الاجتماعية التي تنتمي إليها هذه الجماهير (٣) .

ولكن هيجل بنقده للمسيحية التاريخية ، قدم في كتاباته اللاهوتية الأولى ، معالجة للاغتراب الديني ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في تحليله لعلاقة الاغتراب بالدين ، مما نقل المفهوم من المضمون الميتافيزيقي الأصل إلى المضمون الواقعي المحسوس ، ولم يعد الاغتراب سمة مميزة للوجود الانساني في العالم ، بل أصبح الاغتراب مرتبطاً بوجود انسان معين في واقع تاريخي ، له سمات محددة ، وهذا يعني ان الاغتراب ليس حالة (أبدية للوجود الانساني) ولكنه لحظة تاريخية ، مرتبطة بالوعي بالمصير، والصراع بين الأفراد والسلطة ، مما يجعل الدين ، يتحول لقوة ثقافية ، ذات مظاهر اجتماعية ، انثروبولوجية لمواجهة التسلط والقمع وعدم التحقق ، والفاعلية

الإنسانية والبعد الأيديولوجي للاغتراب الديني يظهر حين يتحول الاغتراب من كونه هاجساً فردياً ، إلى برنامج سياسي للخلاص من المظاهر المركبة للاغتراب وقد يرتبط الاغتراب الديني أيضاً (بالهوية) ، حين يتصاعد الصراع من أجل نشر قيم تتبناها السلطة ، فالاغتراب هو نتيجة لعجز الفرد تجاه السلطة ، فيجد خلاصه في صياغة ما للدين تمكنه من مقاومة هذا الغزو بمستوياته المختلفة ، وهذا يعني ان الاغتراب الديني يتضمن صورة سلبية لفهم الانسان للدين في مرحلة معينة ، حين يعجز عن فهم القوانين التي تسير القوى الاجتماعية أو الكونية ، وهذا لا يتضمن أي نقد للدين في ذاته وإنما يعني نقداً لتصوير الانسان عن الدنيا ، فيتنازل عن فاعليته عن طواعية ، لينفي عن نفسه أية قدرة على التغيير أو التحكم في الطبيعة والمجتمع ، والفكرة الجوهرية التي يمكن الاستفادة منها في تحليلنا للاغتراب الديني ، المستمدة من تاريخ الفكر الفلسفي ، هي فكرة هيجل عن اغتراب الانسان كمواطن في علاقته بالدولة ، هي التي تجعله ينتج تراثه الخاص ملوناً من خلال تأويل يسمح له بتبرير ما يسلكه ويعانيه ، فالاغتراب الديني قد نشأ هنا ، ليس نتيجة لعدم تبني السلطة لمشروع سياسي واقتصادي ما نابع من حاجات الجماهير ، وإنما ينشأ بالأحرى عن تنازل الأفراد عن حقوقهم للنظم السياسية ، التي كانت تقف موقف العداء منهم ، فالمشكلة هنا ليست في التراث ، الذي يعاد انتاجه من خلال منظور معين ، يتفق وحاجات الفرد وعلاقته بالسلطة ، ولكن المشكلة في الثقافة ، التي لم تنتج أشكالها التي تستوعب هذا الاحتياج الجديد ، ولأن السلطة اتخذت من التراث موقفاً انتقائياً في نشر ما يتصالح معها ، ويعبر عنها ، فاتخذ الأفراد نفس الموقف فانتقوا من التراث ما يعزز موقفهم ، مادام الواقع ، وهو البعد الحى الذي يتضمن جذليات الانعكاس الذاتي غائبا في خطاب السلطة والجماهير أو تفهمه على النحو الأيديولوجي الذي يروق لها ، فكلاهما يستخدم التراث وهو القاسم المشترك بينهما ، في صراعه ضد الآخر ، وسنلاحظ كيف تهدي هذا في كتابات كلا المعسكرين ، على نحو يبين الاستخدام الأيديولوجي لهذا السلاح الثقافي ، والتحليلات التي قدمت لهذه الكتابات اعتمدت على المعيارية ، بمعنى فالكل لديه التوهم الأيديولوجي ، بأنه يمتلك الحقيقة ومعيارها ، وبالتالي فهو يخفى نفسه وراء هذا الزعم في نقده للمعسكر الآخر .. ولم يلتفت أحد إلى تغييب الجماهير عن المشاركة في صنع القرار ، عن طريق حجب المعلومات وأدوات الاتصال عنها ، وتعزيز

السلطة التي أحكمت السطوة تماماً على الافراد ، فأصبح الفرد ، لا يكتسب بأهمية المشاركة سواء بالنسبة لنفسه أو لغيره من الناس ، وتعمق لديه الشعور بالاعترا ب ، بحيث لا يستطيع الفرد الاستجابة لأية سلطة مهما كانت ، غير تلك التي تنطلق من موقعهم النفسى والاجتماعى .. مما أدى إلى ضعف الضمير الجمعى ، الذى ذكره دور كايم فى تشخيصه للأنماط الانتحارية الثلاثة التى تتولد من اغتراب الفرد عن المجتمع ، فبأخذ الانتحار أشكالاً مادية ومعنوية ، ولهذا يمكن القول بأن الاغتراب الدينى فى مجتمعنا الراهن هو حالة سياسية ، وموقف من السلطة ، ويعبر عن الاستياء والتذمر ويمثل بحثاً عن المفرز فى الحياة التى انتفى منها ادراك المعنى .. فلقد بدأ الاغتراب الدينى ينشأ فى شكله التنظيمى على هذا النحو من الانتشار ، حين تأكد الانفصال الحتمى المعرفى لكيانات وفئات اجتماعية فى الواقع ، واشتد التوتر بين المجتمع وهذه الجماعات فى شكل صراعى . وقد برز هذا المعنى فى كتابات هيجل ، حين بين أن الكون والمجتمع الانسانى يتكونان من اجزاء منفصلة ومتناقضة ، ومتفاعلة ، لكنها متكاملة ، فالصبغة السياسية التى تضمن وجودهم داخل الساحة السياسية ، هى التى تضمن مشاركتهم فى بناء الوطن ، وعدم النظر للآخر بوصفه كيانا مستقلاً عن هذه التيارات الدينية ، لكن استمرار الممارسة السياسية على نحو يقوم بعزل فصائل سياسية عن المشاركة ، ويجعلها تشعر بانعدام القدرة والسلطة وتشعرهم بالعجز ، مما يجعلهم يلجئون إلى العنف والتدمير ، حتى لو أدى هذا إلى تدميرهم الذاتى وقد ناقش أدورنو Adorno موضوع التحيز والحقد الاجتماعى ، فى دراسة له عن التسلطية بين فيها أن تغيير السلطة للافراد فى الحياة السياسية يجعلهم يتطلعون إلى تحقيق مغزى وغاية ملموسة من حياتهم ، من خلال ممارسات لا تنتمى إلى البنية الثقافية التى تتبناها السلطة ، ومع زيادة تأكيد مؤسسات السلطة فى المجتمع على الطابع المعيارى لفهمها للعالم ولتقييمها لمستويات الانتاج ومستويات الاداء المهنى (٤) ، فتتناقص القدرات الفكرية لدى الافراد ، ويصعب عليهم اختبار ما لديهم من حلول عقلية مجردة ، أو تفسير التراث وفق مفهوم محدد ، فينخرط عدد كبير من الافراد ، ولا سيما الشباب الذين يمتلكون قدرات هائلة على الفعل الاجتماعى ، فى جماعات هامشية لها صبغة فى الفعل الاجتماعى ، ترتبط بتجربة الاغتراب ، وتستند إلى أن المجالات الاخلاقية والعقائدية ليست لها حدود موضوعية واضحة ، ولا يمكن الحكم عليها من منظور

البحث المعيارى ، ولهذا فإنها لا تهتم بنتائج الأفعال على المدى البعيد أو القصير وإنما تهتم بما يمكن فعله الآن ، دون السيطرة على نتائج الأفعال .. والطريف فى الأمر أن برامج السلطة الثقافية ، حول التراث ، والدين ، تنطلق من نفس المنهج ، الذى تتلشى فيه المعايير ، حول علاقة الفرد بالجماعة الانسانية ولا تنمى لديه هذا الوعى فى القيم ، ذلك لأن قيم التبادل السلعى فى السوق ، تنعكس فى آليات البناء الثقافى ، فتسود المفاهيم الوضعية ، التى يصبح جل همها تقديم الواقع كما هو ، دون أن تستند إلى معايير ، فى نقد السلطة ، والواقع الاجتماعى وآلياته ، والمؤسسات المختلفة ، فالتراتب السلطوى ، يتحول إلى تراتب قيمى ، وهذا يؤدى إلى خلخلة اجتماعية لشرائح كاملة ، تتباين مواقعها من السلطة السياسية ، والقوى الاقتصادية فى فترات اجتماعية محددة .. ولا بد أن نقر أن برامج السلطة فى الثقافة ، بمفهومها الشمولى ، واحتكارها للمعلومات قد جعلت مجتمعنا يصل إلى مرحلة يفتقر فيها إلى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، أو أن معاييرها التى كانت تتمتع باحترام اعضائه ، لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الأمر الذى يفقدها سيطرتها على السلوك الاجتماعى : (إن المتتبع لمناقشات مجلس الشعب بين الاعضاء والحكومة ، حتى بين الاعضاء الذين ينتمون إليها تؤكد ، إن الحكومة تستند إلى وضع هيمنة ، وليس وضع استشارة للشعب أو للافراد ، فيما تتخله من قضايا ، فلا يمكن للمرء أن يفهم تحليلات المثقفين للعضو الذى قدم مستندات تلقى ظلالاً على ذمة وزير الثقافة ، التى تهمة بأنه لا يفهم فى الثقافة ، لأنها علم متخصص دقيق ، أكبر من قدرات هذا العضو الشعبى ، والرجل لم يزعم هذا ، وإنما انتقاداته تعكس رأياً عاماً لبرامج السلطة الثقافية ، ورموزها المتجسده فى بشر محددين ، وينزع الثقة عنها ، وبدلاً من أن يتحول النقاش إلى احترام الاختلاف ، يتم تشويه الرجل وآرائه ، من قبل الرموز المثقفة ، وهذا ما يؤدى إلى اليأس الشعبى العام من المؤسسات الشرعية التى فقدت مصداقيتها ، لدى الافراد ، فالمستندات الدامغة ، لا تعنى شيئاً ، ويشتغل الأمر إلى جدول الأعمال كأنه لم يحدث شئ ، ولم تقدم آراء ومستندات ، وإذا حللنا مضمون ما كتب لدى الرموز الثقافية ، التى تتمثل فى يسار السلطة ، فإنها تقف عند الخاص دون العام ، وعند الشخصى دون الجوهري ، وأصبح علاقة المثقفين اليساريين بالسلطة ، علاقة عضوية ، لأن هذه العلاقة تطورت إلى حد أصبح هؤلاء اليساريون هم واجهة السلطة الثقافية ، بالتالى أصبحوا

بدافعون عنها ، وهم بصدده الدفاع عن ذاتهم الفردية ، التى تحولت لمؤسسات قائمة ، يتم إدارتها لحساب مشروعهم الشخصى ، فهم قد استغلوا تلاشى المعايير الاجتماعية فى تحقيق ما يريدون ، من استغلال للوظيفة وللمؤسسات العامة التى يديرونها ، وهم بذلك يشتركون مع التيارات الدينية المناوئة فى هذا التأويل الخاص للبرامج الثقافية ، ولصبح الفعل الاجتماعى ، ولم يخرج الأمر عن الدعاية لثقافة التنوير ، دون نقد التنوير ذاته الذى كان تعبيراً عن مرحلة اجتماعية وسياسية تم تجاوز ألياتها ، ولكن تبنى التنوير - كما هو - وكما يتمثل فى هذه الكتابات ، لا يمثل تراجعاً فحسب ، وإنما يمثل فهماً مغلوفاً لاستدعاء الثقافى فى خدمة البرامج السياسية ، حتى لو كانت متعارضة فى أساسياتها الاجتماعى والاقتصادى مع مصلحة الأفراد ، والتنوير الغربى ، لم يتم انتشاره إلا من خلال نقده كما تمثل فى نقد أدورنو ودوركايم لقيم ومعايير التنوير الثقافية على ضوء الواقع الحالى فى كتابهما «جدل التنوير» ، ولهذا يتحول التنوير إلى شعار يتحرر من خلاله المثقف من الشعور بالإثم ، لكنه لا يتضمن أى نقد للواقع ومؤسساته وإنما يتحول إلى مفهوم عام ، يستحيل فهمه لدى جماهير الشعب ، التى توصم بأنها متخلفة وجاهلة وغبية ، وهذا ترسيخ للاتشطار الثقافى فى المجتمع ، الذى يتعمق ويأخذ أشكالاً عديدة ، لكن لم يحاول المثقف المصرى فى تحليلاته أن يدرى التفاصيل التى تتضمن هذا الشعار ، وتحول إلى دعوة للعقل ، دون نقد الصور الأخرى للعقل التى تتحدى فى العقل الادائى ، والعقل الاستهلاكى ، وأصبح مفهوم العقل قيمة عامة ، يتم المطالبة بها فى نقد التراث ، لكن لا يمكن استخدامها فى نقد السلطة والمؤسسات .

وحالة الاغتراب لدى الأفراد تزداد حدة ، لأن الصورة التى تطالب بها السلطة لدى الجماهير من التعاون والصبر والانتاج ، لا تتسق مع الامكانيات المتاحة للأفراد ، والتى لا يمكن أن تحقق الحد الأدنى من شروط انتاج الحياة البشرية ، وتؤدى هذه الحالة إلى زيادة إيمان الأفراد بالخط والنصيب ، وتراجع الاعتبارات القيمية ومعايير الجماعة إلى الورا ، ويحل محلها الاعتبارات الشخصية والغايات النفعية وقد أدت هذه الصورة إلى عزلة المثقف ، الذى يغلب عليه الشعور بالتجرد ، وعدم الاندماج النفسى والفكرى بالمقاييس الشعبية فى المجتمع وهذا بشكل نوعاً من الانفصال عن المجتمع وثقافته ، مما يدفع الأفراد للبحث عن بديل للقيم التى يعتمد عليها البناء الاجتماعى لمجتمعهم .

وقبل أن نشير إلى نماذج من الفكر العربى المعاصر عن الاغتراب الدينى ، لابد أن نشير إلى هذا المفهوم فى الفكر الغربى ، ليتسنى لنا التأكيد على البعد الاجتماعى والسياسى والثقافى لمفهوم الاغتراب الدينى ، فهيجل يعزو الاغتراب لديه إلى الخلل الذى يحدث فى النظم السياسية ، لأن العالم الذى يعيش فيه الانسان من ابتكار الانسان نفسه وأن النظم السياسية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعى الذى تمخص عنه هذا الدور الانسانى ، ولكن مجاز هيجل يتمثل فى استعمال مصطلح الاغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة ، فهو يستخدمه بمعنى الانفصال Separation وبمعنى التخلّى أو التنازل Relinquishment . وهذا الاغتراب يشير إلى التفاوت بين ظروف الفرد الاجتماعية ، وطبقته الجوهريه ، التى تسعى للتحقق من خلال الكل الاجتماعى الذى ينتمى إليه (٥) أما كارل ماركس فقد أعطي لهذا المفهوم طابعاً سوسبولوجياً ، بعد أن كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولا هوتياً . وأوضح هذا فى كتابه المخطوطات الفلسفية والاقتصادية المنشورة عام ١٨٤٤ ، وركز فيه على اغتراب الانسان عن عملية الانتاج نفسها ، مما جعل الانسان مغترباً عن عمله اليومى . وهذا يجعله مغترباً عن نفسه وعن إمكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتجدد من خلالها انسانيته ، وهذا يؤدى إلى عزله عن النوع الانسانى ، وبالتالي يجرده من خاصيته البشرية أما الفلاسفة المعاصرون أمثال هربرت ماركيز واريك خروم ، وجورج لوكاتش ، وتيودور أدورنو ، وهوركهايمر ، وهابرماس ، فقد اهتموا بالصورة التى يقوم المجتمع بتنميتها لدى الفرد ، وهى النزعة الاستهلاكية ، ويقومون بنقد المجتمع المعاصر الذى يخاطب جوانب الحرمان فى الانسان ، ويدعوه لمزيد من الاقتناء ، فتصبح الصورة التى يتبناها الفرد عن الحرية ، وهى صورة مزيفة ، لأنها تجعله يستبدل اختياراته وفاعلياته بالحصول على مزيد من الأشياء الاستهلاكية ، فلا يفاضل بين صور الحياة التى تحقق مشاركته فى بناء واقعه وحياته ، وإنما يفاضل بين الأدوات والأستيلاء .. وكلما زادت الأشياء التى يحصل عليها الانسان ، فما طموحه للحصول على المزيد منها ، وقد أدى هذا إلى ضعف الروابط الأخلاقية التى تربط الفرد بالمجتمع . ويتضح من هذه الإشارة إلى صورة الاغتراب فى الفكر الغربى إنها ركزت على نقد المجتمع والسلطة والأفراد فى البيئات الصناعية ، وأنها ربطت بين الاغتراب والثقافة ، وبينت أن الاغتراب ينبغى النظر إليه كظاهرة اجتماعية ، أى كونه تعبيراً عن حالات وأوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، وهذا يؤدى إلى

الاهتمام بدراسة مواقف الافراد من المعتقدات والقيم ، بهدف البحث عن العلاقة الواقعية بين الظواهر الاجتماعية والتعبير الثقافي في مختلف اشكاله ، دون أن يكون هناك نظرة معيارية لذلك ، والاغتراب بالمفهوم الديني ، يظهر في دراسات المعاصرين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس أيضا ، ولم يقتصر على رجال الدين ، فالانسان قد يتعرض للاغتراب عن عقائده الروحية ، حين يرى حياته مجدية من شروط الحياة ، ومطالب بالايان بمعتقدات جديدة عن التملك والسلطة والنفوذ ، وهي قيم زائفة ، تعوقه عن تقديم مغزى كوني ، ومضمون دنيوي يرتبط بإمكانياته الممكنة والمتاحة ، ولهذا فإن الاغتراب الديني يمكن أن يكون عارضا اجتماعيا ومشخصاً حضاريا لتركيب ما في تراتب السلطة في المجتمع ، ويساعدنا هذا المفهوم في دراسة التحلل القيمي ، والتحلل المعيارى بالنسبة للسلوك السياسي للفرد ، ولكن التماذى في استعمال هذا المفهوم على النحو الذى نجده لدى بعض المفكرين لدينا ، رغم مهاجمتهم له يؤدي إلى العكس من ذلك ، لانه يكسب بعض آراء المتطرفين عمقا فكريا وانسانيا ، فهذه الدراسات التى تحاول أن تبحث الاغتراب الديني من جذوره من خلال المفهوم التحليلي الذى يزعم « العلمية » ، تدمر الهوية الحضارية التى يمكن أن تتخذ كقوة جماعية لدعم القيمة الذاتية للأفراد وتغذى تماسكهم الاجتماعي ، لأنها لا تقدم البديل الثقافى للهوية ، وتكتفى بتحليل انثروبولوجى للاغتراب الديني فحسب .. وحين يختلف معهم الأفراد ، لا تبحث قضية الهوية ، وهى الدافع للحوار ، تبحث قضية العلم والحقيقة ، وكأن العلم مفاهيم مجردة عن تفاصيل الحياة اليومية ، ولهذا فإن كتابات المفكرين لدينا - فى تناولها للاغتراب الديني تركز على المنهج الوضعى ، الذى يرد الديني ومظاهره المختلفة إلى سياقات مطلقة وليس لتفاصيل صحية راهنة ، فى الوقت الذى تبرز فيه أبحاث الهوية ، لدى الغرب فى بحوثه عن التراث ، لتصل إلى أقصى درجة من العنصرية ، ولعل الكتاب الأخير الذى أصدره ادوارد سعيد للرد على دعاوى التحليل الثقافى للشرق ، بوصفه بنية مغايرة ، قد قول من جانبهم بهجوم شديد رغم أن مفهوم الشرق والغرب مفاهيم خيالية ليس لها وجود فى الواقع ، وإنما تطرح نفسها كصيغة للتعبير عن الصراع العربى الاسرائيلى ، وصراع المركز والاطراف ، والاستقلال والتبعية ، وكما سنرى سنجد أن انتاج المفكرين العرب لدينا يقوم على إعادة انتاج التراث وفق منهج انتقائى ، أو وفق مفاهيم أيديولوجية ، فى حين لا تقوم بتجسيد هذه المفاهيم فى

الواقع ، وكشف تجلياتها .. وبالتالى يتم القفز على مفاهيم الاغتراب الديني والاجتماعى ، وتأسيسها على مفاهيم بعيدة عن السياق ، مستمدة من تطور حضارى مغاير ، مر بمراحل الاصلاح الديني ، ونقد دور الكنيسة فى الواقعين السياسى والاجتماعى ، وتأسيس صيغة للنظام الاجتماعى تعتمد على الشرعية الدستورية وحرية الفرد ، وحق النقد ، من خلال ديمقراطية المعلومات وأدوات الاتصال ، لكن لدينا يتم تبنى مناهج مستمدة من هذا التطور ، فتبنى الباحث كل هذا التاريخ الاجتماعى والمعرفى - دون وعى - وهو لم يتحقق بعد على أرض الواقع ، وينشأ نوع جديد من الاغتراب ، لم يلتفت إليه أحد ، وهو الاغتراب بين المنهج وبين الموضوع المدروس ، الذى لم يستمد من المادة المدروسة ، وإنما اسقط عليها والمنهج كبناء معرفى ، واجتماعى وسلطوى ، يتحول فى يد هؤلاء إلى أدوات اجرائية فحسب والخطأ الذى ينشأ هنا نتيجة لهذا المأزق الذى أوقع الباحث نفسه فيه ، هو أنه يعتبر من وجهة نظر المعارضة لها مستولا عن نتائج هذا المنهج ، واسسه المعرفية ، وهو ما لم يقصده الباحث أصلا ، ولكنه وقع فيه لأنه استعار مناهج دون أن يدرس فلسفتها وجوانبها الأستمولوجية والانطولوجية والاكسيولوجية بما جعل هؤلاء المفكرين فى موقف الدفاع عن قضايا وموضوعات لم يصرحوا بها أصلا ، وهذا واضح فى تجارب حسن حنفي ونصرأبو زيد ، والجابري فالأول يستبدل مفاهيم التراث عن العالم بمفاهيم هيكل عن الذات المطلقة ، وهوسل عن علاقة الذات بالموضوع ، فيقع فى خلط تأويلى ، يهدم ولا يقدم بناء تركيبيا ، ويبقى الشعار مغتربا عن مضمون ما يقدمه . وكذلك نصرأبو زيد يقدم دراسته عن السياق ، دون أن يتحول هذا السياق الذى يريد دراسته لأى نص لأدوات اجرائية فى التحليل ، فيقع فى التصميم المطلق ، ويصبح مستولا عن تبعات ، لم يقل بها أصلا . ولهذا فإن الحديث هنا عن الاغتراب الديني عند فويرباج يصبح غير ذات جدوى ، لأنه مرتبط بنقد الكنيسة لدى هيكل ، فى كتاباته اللاهوتية المبكرة ، ومرتبطة بحركة الإصلاح الديني ، والتصور السياسى والاجتماعى ، وبالتالى فهو يتناسب على هذا ، ولا يمكن نقل هذا التحليل الاجتماعى والفلسفى للمسيحية ، لأنه معناها الهروب من مناقشة الظاهرة لدينا ، ووضعها فى فلك آخر ، غير الذى تدور فيه ، لأن صورة الدين فى الغرب ، تطور وضعها فى البناء الاجتماعى ، تبعاً لتطور ادراك حدود الانسان فى تشكيل واقعده ، ولكن لم يعن هذا غياب الدين لديهم تماما على النحو الذى قد يردده

البعض ، وإنما أصبح الدين عقيدة ، قد الفرد برؤية كونية يحتاج اليها كانسان ، كما يؤيد هذا أريك فروم ، وهو من علماء النفس الذين تأثروا بماركس ، ويعبر عن آراء مدرسة فرانكفورت ، وحتى فويرباخ لم ينكر الدين تماما ، وإنما رأى فيه تعبيرا جوهريا عن الانسان وتمييزا له عن الحيوان ، وهو مكون من مكونات وعى الانسان بذاته وكتاباته هي نقد للمظاهر الزائفة للدين ، ودعوة لتنقيته من الشوائب التى تعوق الانسان من التواصل الحى مع ذاته ، فالله فكرة وقانون أو عقيدة وشريعة للانسان ، وتحليل فويرباخ مستمد من تحليل العهدين القديم والجديد ، وليس منفصلا عنهما ، ولهذا لا يمكن تبنى هذه الآراء بصورة كاملة ، فى تحليل موروث ثقافى آخر .

نتقل إلى تحليل مضمون ما قدمه المفكرون العرب المعاصرون عن الاغتراب الدينى ، وبالطبع لن يتسع هذا المقال لدراسة أهم الكتابات ، وإنما سنكتفى بنموذجين أو ثلاثة ، وأول هذه النماذج المحاولة التى قدمها سيد قطب «فى ظلال القرآن» و«معالم على الطريق» فالتفسير الذى قدمه سيد قطب للقرآن الكريم لا يختلف عن التفسير القديمة ، إلا فى تجربته الذاتية ، وفى تفسيره لسورة المائدة ، وفى هذه السورة يبين موقف المسلم من النظام الاجتماعى الذى لا يقوم على شرائع الاسلام ، وهذا الموقف قد دفع اليه سيد قطب بفعل التصفية الجسدية التى كانت تمارسها السلطة بمختلف أشكالها مع هذا التيار الذى يمثله ، التى رفضت الحوار ، وانتهت إلى صيغة الصراع ، التى تصاعدت لديه أيضا ، مما أدى إلى إبراز سيد قطب لمفهوم الاغتراب فى الاسلام ، ولكن لم يستخدم المصطلح كما هو ، وإنما استند إلى غربة الاسلام فى الواقع الاجتماعى والسياسى الراهن ، وقد استند فى هذا إلى الحديث الذى ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم «رواه مسلم ، والأمم أحمد وابن ماجة» : (بدأ الاسلام غربيا ، وسيعود غربيا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الذين يصلحون إذا فسد الناس) واعتمد فى ذلك على شرح سمات أهل الغربة ، الذين استجابوا للدعوة ، ونأوا بأنفسهم عن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين ، واستند سيد قطب فى تحليله الاغتراب ، إلى التراث الاسلامى الذى أفاض فى الحديث عن الغربة ، التى اتخذت أبعادا ثرية عديدة ، فمنها غربة بالجسم ، وغربة بالأفعال التى يؤديها الفرد ، وغربة بالهمة وهى تعكس درجات الاغتراب التى يعانىها المسلم بين الناس ، وبين المسلمين ، واغتراب المسلم العالم بين المؤمنين ، وهذا التناول متناثر فى كتابه الرئيسى فى

ظلال القرآن ، وهو يقدم رؤية متسقة فى منهجه مع تراثه ، لكن الخلاف معه ينشأ حينما يوصم الواقع بالجاهلية المعاصرة .. وهذا تعيين لما وصل إليه الاغتراب لدى هذا التيار ، ومنشأ للتأصيل النظرى لبعض مسالك افراد هذا التيار فى الفعل الاجتماعى السياسى ، الذى يستند إلى هذا التحليل .. وسيد قطب يحتاج إلى دراسة مستقلة لتوضيح ابعاد الاغتراب لديه ومسالكه ، وطرق مقاومته ، لا سيما انه مرتبط على مستوى المصطلح والمنهج بالتراث ، على نحو يمكننا من قراءة مفهوم الانسان ومواقفه وفق منظومة متكاملة الأبعاد ..

أما محاولة محمد عابد الجابرى لقراءة الاغتراب الدينى فى بعده السياسى والاجتماعى ، نجدها فى كتابه: العقل السياسى العربى : محدداته وتحليلاته (٧) ، فرغم انه لم يتعرض لمفهوم الاغتراب بشكل مباشر لكنه يرى أن خلاص الانسان العربى من مشاكله لا يكون إلا بالتخلى عن الانثروبولوجيا الدينية ، لكن قبل أن نخلص إلى النتائج التى توصل اليها الجابرى من تحليله للعقل السياسى العربى ، لابد أن نشير إلى بعض الملاحظات ، التى تجسد خطاب المثقف فى النقاش الدائر حول الاغتراب وعلاقته بالدين .

يأتى كتاب الجابرى ضمن مشروعه فى النهضة العربية المعاصرة ، ولما كانت النهضة مفهوما تكوينيا يعتمد على التنوير ، وهو نسيج تركيبى يعمد إلى نقد أسس العقل العربى ، فإنه يحاول فى هذا الكتاب نقد العقل السياسى العربى ، ويحلل محدداته وتحليلاته ، وهو استكمال لكتبه السابقة : نحن والتراث ١٩٨٠ ، الخطاب العربى المعاصر ١٩٨٢ ، تكوين العقل العربى ١٩٨٤ ، بنية العقل العربى ١٩٨٦ ، اشكاليات الفكر العربى المعاصر ١٩٨٩ ، والعقل السياسى العربى ١٩٩١ .

وإذا كان محمد عابد الجابرى قد حاول فى كتبه السابقة دراسة أسس الفعل المعرفى وآلياته وموجهاته فى الثقافة العربية ، فإن موضوع هذا الكتاب هو عقل الواقع العربى ، ويقصد به محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها فى الحضارة العربية الاسلامية ، وامتداداتها إلى الواقع العربى المعاصر ، ويقصد الكاتب بالمحددات الدوافع الداخلية للعقل السياسى ، والتأثيرات الخارجية أيضا ، أما التجليات فهى - لديه - المظاهر والكيفيات التى يتحقق العقل بها . والجابرى يفصل فصلا حادا بين فعل انتاج المعرفة ، وفعل الممارسة السياسية فى الواقع ، حتى انه يوصى بالثنائية فى الفكر ، ولهذا يحدد فى مقدمة الكتاب اختلافا طبيعة انتاج المعرفة عن الممارسة

السياسية ، دون أن يتبين تعليل ذلك ، ويفرض تحديد جهاز مفاهيمي جديد مختلف عما قدمه الكاتب في كتابيه السابقين : « نقد العقل العربي » بجزأيه ، ويتخلى عن منهجه في التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية « البيان ، البرهان ، العرفان » الذي حلل فيه بنية العقل العربي المعرفي الخالص ، وتناول فيه بعض الظواهر السياسية التي كان لها بعد معرفي واضح مثل الخلافة عند أهل السنة ، والولاية والأمامة والمدينة الفاضلة عند الفارابي ، ولكنه في كتابه الراهن ، يتخلى عن مقولته : أن العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بالنظام المعرفي الذي يحكم عملية التفكير في هذه الحضارة » وينظر إلى العقل السياسي العربي بوصفه خصوصية ذات طابع تاريخي وهذا نتيجة من نتائج فصله بين فعل انتاج المعرفة وفعل الممارسة السياسية ، ونتيجة لنظرته للعقل السياسي العربي بوصفه عملية برجماتية توظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة .

ولكن نلاحظ أن منهج الجاهري لا يكشف عن خصوصية ما في التحليل ، ولا يرى أن هناك جدلا ايجابيا بين آليات الواقع العربي ، ولذلك فهو يدرس هذا الواقع بمنطق شمولي عام ، لا ينبع من ظاهرة الممارسة السياسية في الواقع العربي ، وإنما بمنطق كلي يعتمد على المبادئ التي قدمها الفكر العالمي والاجتماعي والسياسي المعاصر مثل « فرويد - دوبريه - برتراند بادي » ولا سيما كتاب الأخير عن : السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الاسلام ، ويعتمد على المقولات التي قدمها لوكاتش في كتابه : التاريخ والوعي الطبقي ، وكتاب موريس جودلييه : أصل الدولة ، وغيرهما من علماء الاجتماع والفلسفة الغربيين . وكان الجاهري بقدر دراسة من منظور الاستشراق عن الواقع العربي

دخيلة أن الكتاب يكشف عن غربة عميقة عن نواحي التراث ، هذا الاغتراب الذي قد يكون له كثير من جوانبه الايجابية في نقد الواقع ، ولكنه يتضمن انفصالا عنه في مستويات عديدة . ولذلك يعترف الكاتب أن الجهاز المفاهيمي الذي يعتمد عليه في تحليل العقل السياسي العربي يقوم على صنفين من المفاهيم : أولهما صنف يستعيره من الفكر العلمي والسياسي المعاصر ، وثانيهما صنف يستعيره المؤلف من التراث العربي الاسلامي . ويحاول المزاجية بين توظيف هذين الصنفين من المفاهيم

والتساؤل الأول : ليست مفاهيم الفكر الاجتماعي العربي مرتبطة في مضمونها بمضمون الثقافة الغربية

وسياقها التاريخي ، واستخدامها هنا يفرض تقديم تعريفات جديدة لها بدلا من جعل هذه المفاهيم تبدو في شكل شمولي ، وأولي ، بالمعنى الكانطي ، لكي تتسع للتعبير عن الثقافة العربية في مراحلها التاريخية المختلفة، وهذا المنهج لا يساهم في الكشف عن السمات النوعية للعقل العربي ، وإنما يساهم في الكشف عن الكلي فقط ، وهناك تساؤل آخر يصده معالجة المؤلف للمفاهيم التي استمدتها من التراث العربي ، والتي أضفى عليها أبعادا جديدة ، أفقدها خصوصيتها كمصطلحات تراثية ، وقد برر الجاهري ذلك بقوله : « أنه حرص على تحرير هذه المفاهيم والمصطلحات من قيود الماضي » ، لكن أليست قيود الماضي ، تلك ، هي الطابع التاريخي لهذه المصطلحات ، حتى يمكن ربطها باهتمامات الحاضر . وأليست النهضة تقوم على الدرس العلمي الدقيق الذي يقوم بالتحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم في إطارها التاريخي والحضاري الذي نبعت منه ، أم اسقاط الدلالات المسبقة الأولية على هذه المفاهيم ، مما يجعل دراسة الجاهري أقرب إلى التأويل الأيديولوجي منها إلى الدراسة العلمية الدقيقة .

وهناك اشكالية أخرى يثيرها الكتاب ، وهي الالتجاء على ضرورة الفصل بين التحليل الاستمولوجي للخطاب العربي أو للأداة المنتجة له « العقل » وبين الممارسة السياسية . ألم يكن ذلك مناسبا لدراسة اشكالية علاقة الثقافة بالممارسة السياسية ، لاسيما أن مؤلف الكتاب اتخذ موقفا دون أن يبرره تبريرا كافيا ، فقد افترض أن الحضارة الاسلامية تفرض هذا الفصل بين الفكر والواقع ، لأنها تنتمي إلى ما يسمى « مجتمعات ما قبل الرأسمالية » وتشارك في هذا مع مجتمعات آسيا وأفريقيا المعاصرة ، وهو بذلك يسقط البعد التاريخي من حسابه في تحليله لهذه المجتمعات ، ويعتمد على البعد الاقتصادي فحسب في توصيفه الجاهز للحضارة الاسلامية ، وهو بذلك يختلف مع كثيرين من المفكرين الذين يقولون بأهمية البعد الاقتصادي في تحليل الحضارات ، لكنهم لا يجعلونه البعد الوحيد الذي يعولون عليه في تفسيرهم وتحليلهم لهذه الحضارات ، ولعل كتابات ماركس وإنجلز وماكس فيبر ولوكاتش وغيرهم ، لا تبرر هذا ، وإنما يراعون الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية في تفسيرهم للظواهر . ولكن المؤلف سلك مسلكا أحادي الجانب في تحليله للدعوة الاسلامية ، حين أراد أن يبين الدور الاقتصادي كما تمثل في القبيلة والتجار وموقفهم من العقيدة الاسلامية ، وقدم الجاهري مادة كبيرة ولكن لم يستطع تفسيرها وفقا لمنهج

الذى ظهرت حدوده الضيقة فى التعامل مع وقائع التاريخ ، ولا سيما فيما يتصل بنشأة الدعوة الاسلامية ، والحقيقة إن الطريقة التى كتب بها الكتاب ، بهذا الحشد من النصوص التى يقتبسها الكاتب من القرآن والسنة ، وكتب التراجم والتاريخ ، يجعل حضوره - فى كتابه - محدودا للغاية ، ويبدو حديثه وكأنه هامشى على متن النصوص التى أخذت حجما تجاوز تحليلات الكاتب فى الكم والكيف ، والكتاب يمكن أن يكون تكرارا لكتابه الأول : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية فى التاريخ العربى الاسلامى (١٩٧١) ، فكثير من أفكار هذا الكتاب حاضرة بشكل آخر فى كتابه عن العقل السياسى العربى ، فلقد استمد الجاهرى من ابن خلدون المفاهيم الثلاثة التى استند إليها فى تحليله للعقل السياسى العربى ، وهى : القبيلة والغنيمة ويخلص بهما إلى مفهوم العصبية .

وإذا تساءلنا عن المقصود بالعقل السياسى العربى نرصد ، سجد ان الكاتب يجيب بأنه يقصد عقل علماء النسبة والاجتماع المعاصرين ، الذين لا يزالون تهيمن عليهم مفاهيم أصبحت قديمة ، وتم تجاوزها فى الفكر السياسى الغربى المعاصر ، وهذا يعنى ان الاطار المرجعى للكتاب هو صورة الفكر السياسى الغربى المعاصر ، وهذا يعنى ان الاطار المرجعى للكتاب هو صورة الفكر الغربى ، لأنه يركز إلى المفاهيم المتداولة فى الكتابات الاشتراكية عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، ولكن لم يشر الجاهرى إلى ثقافة المؤسسات فى المجتمع العربى المعاصر ، بل ولم يشر إلى كتابات زملائه المعاصرين الذين ناقشوا نفس القضايا التى يقوم بتحليلها ، وهذا يعنى - أنه ينظر لأعماله ، كغيره من المثقفين العرب الذين تحولوا إلى مؤسسات قائمة بذاتها - كأن ذاته كما تتجسد فى هذه الكتابات قد تجاوزت غيره ، ولا تنتمى إلى المناخ السياسى العام الذى يطرح هذه القضايا ، والذي يعبر عن الهموم التى تكتنف الذات العربية فى هذه المرحلة من تاريخها السياسى والاجتماعى .

وإذا تأملنا مجموعة المفاهيم التى يعتمد عليها الكاتب فى تحليل العقل السياسى العربى نجد أنها هى نفسها المفاهيم التى قدمها المفكرون العرب المعاصرون ، ويختلف الأمر فى تسمية مضمون المصطلح أو المفهوم فحسب ، وهناك أمثلة تؤكد ذلك ، فمثلا مفهوم اللاشعور السياسى ، واللاشعور الجمعى بوصفهما محركين للممارسات السياسية ويقول الكاتب أنه استمدتهما من فرويد عن حديثه عن مكبوتات الفرد ، ومن يونج حين تحدث عن

مكبوتات الجماعة والسلطة ومن ريجيس دوبريه الذى تحدث فى كتابه : «نقد العقل السبسى» عن العقل السياسى الكامن وهو الذى يحكم تفكير وسلوك الأحزاب ، وهو بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم ، وهذا «اللاشعور السبسى» هو ما سبق لمفكر عربى آخر أن أشار إليه وهو حسن حنفى فى كتابه : التراث والتجديد ، وفى «من العقيدة إلى الثورة» حين تحدث عن المخزون النفسى للجماهير بوصفه محركا للسلوك السياسى ، والفارق بين حسن حنفى والجاهرى هو الطابع الفينومينولوجى للأول والطابع البنيوى للثانى ، ولكن كليهما يتفق على أهمية المفهوم ومركزيته فى العقل السياسى العربى ، مثلما يتفق الجاهرى مع الطيب تزيى الذى سبقه إلى شرح أهمية البعد الاقتصادى ، لا سيما فى تحليله للنمط الآسيوى للانتاج الاقتصادى كنمط سائد فى الحضارة الاسلامية يعبر عن مرحلة ما قبل الرأسمالية .

وهذا يجسد سمة أساسية من سمات كتابات المفكرين العرب المعاصرين ، فكل منهم يعمل بمفرده فى ظل غياب استراتيجية ثقافية نهضوية ، فلا تكمل أعمال كل منهم الآخر ، ولكن تتكرر الموضوعات والمفاهيم ، واعتقد أن الذى أغرى المفكرين العرب بذلك ، واعتبار كل منهم ذاته جزيرة منفصلة عن الجسد العربى الذى ينتمى إليه ، وطغيان الطابع الذاتى والفردى فى التحليل هو غياب الجماهير عن التواصل مع ما يكتبون ، وغياب الحوار بين المفكرين العرب أنفسهم .

ويخلص الجاهرى من تحليله للعقل السياسى العربى إلى أن النعرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفى والطموح للحصول على المغانم هى التى تحرك العقل السياسى العربى ، وهى تبقى دوما نشطة فى كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون فى مجتمع اقطاعى أو رأسمالى أو اشتراكى ، وهذا يعنى أنه يختصر العقل السياسى فى ثلاثة مصطلحات هى القبيلة والقراة والغنيمة ، ويمكن التساؤل عن هذا التحليل ، أليس هذا ابتسارا ، وتوصيفا شموليا ، لا يظهر النوعى ، ويحول الدينى إلى صورة من صورة القبلية وتعبيرا عن القراة ، وسعيا من أجل الغنيمة ، فالدين يتحول فى تحليل الجاهرى إلى مجرد أداة برجماتية فى أيدي القبائل والطوائف والأحزاب ، وبالتالي يغيب مفهوم الأمة ومشروعها القومى والوطنى والاجتماعى ويحل محله التناحر والصراع على السلطة بين الطوائف .

ويتبين لنا من تحليل محاولة الجاهرى أنها تعمق الاغتراب ، ولا تقترح حولا للخروج منه إلا بتدمير التراث

وتفسيره للتاريخ المعاصر والوسيط ، وفق منظور تعكس استيعابا حقيقيا لمكونات الواقع ، لكن ما يمكن مناقشته فيه ، هو محاولة تقديم تصور معكوس لرؤية ماكس فيبر عن العلاقة بين البروستانت والرأسمالية ، نتيجة أن التحولات الاجتماعية والسياسية هي التي فرضت إعادة النظر في الموروث الثقافي ، ليتفق مع متطلبات المرحلة الحالية ، وهي رؤية تستحق الحوار ، والمناقشة ، ويمكن ارجاؤها لدراسة مستقلة ..

نلاحظ في النماذج الثلاثة : سيد قطب ، الجاهري ، سمير أمين أنها تشكل مواقف متباينة للمثقف ، ودوره في نقد ثقافة المؤسسات «الرسمية» وتحليل مضمونها يمكن أن يكشف عن اغتراب حقيقي ليس لدى المواطن العادي فحسب ، وإنما لدى المثقف أيضا ، أيا كان موقعه من السلطة .

والقضاء عليه ، بشكل صريح ، والنظر إليه بوصفه ميشولوجيا ، ينبغي تعقلها ، وفق منظومة السلطة السائدة في فهمها للعالم وهذا يؤكد اغتراب المثقف ، وكتابات على مستويات عديدة ، وتبرز انفصاله عن ثقافة الجماهير ، وهذه الكتابات لا تثل نقدا للواقع ، ومؤسساته ، وإنما نقد لمفاهيم لم تعد موجودة كما هي ، وهي أقرب ما تكون لتقديم فلسفة في التأويل الثقافي لمرحلة من مراحل التاريخ ، ولا تلمس حاجات الجماهير ، ولا تسعى لتقديم صورة لفهم الواقع وآلياته المعاصرة ، وإنما تهرب من الواقع إلى النصوص على نحو لا تستطيع أن تخرج منه بشيء محدد أو برنامج سياسي أو صيغة للفعل الاجتماعي ، وهذا يفسح الساحة للتيارات الدينية السياسية في ملء هذا الفراغ .

وتبقى قراءة سمير أمين (٨) لأزمة الفكر العربي وتشخيصه للبعد الثقافي ودوره في عملية التنمية ،

المراجع

١ - إن طموح هذه القراءة لا يتجاوز التساؤل ، وأثرة الذهن حول القضايا التي يعتمل بها الواقع ، دون أن تدعى محاولة الاجابة عن هذه الأسئلة .

٢ - يمكن الإشارة هنا إلى الكتابات التي تناولت الاغتراب Alienation في الفكر الغربي ، مثل دراسات هيجل وماركس ودور كايم ، وكارل مانهايم وجورج لوكاتش ، وشاخت ، بالإضافة إلى علماء الاجتماع المعاصرين مثل أريك فروم ، وستيفن لوكاس وغيرهما ممن تناولوا الاغتراب كظاهرة اجتماعية ونفسية في ضوء تحليلهم لظواهر المجتمع الصناعي الحديث مثل أدورنو وماركيوز وهايرماس ، ومارتن هيدجر . ومن الكتابات العربية التي تناولت الاغتراب ، بعض الأعمال المترجمة عن ريتشارد شاخت ، والاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، وبعض البحوث الميدانية في دراسات علم الاجتماع عن الاغتراب وأنواعه في المجتمع المصري ، لكنها لا تزال محدودة ، ولم تتطرق للاغتراب الديني بشكل مباشر .

٣ - د. قيس النوري : الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعيا . مجلة عالم الفكر ، الكويت ، يونيو ١٩٧٩ ص ٢٠ .

٤ - Adorno and Horkheimer : Authoritarianism and the Family today, New york : Harper and Brothers, 1949. p. 152.

٥ - Hegel: Philosophy of right, trans, with notes by: T.M.Knox. oxford University press. 1976. p.102.

٦ - Irtvan madzaros: Marx`s theory of Alienation Merlin press-London 1982, p.35.

٧ - محمد عابد الجاهري : العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩١ .

٨ - سمير أمين : أزمة المجتمع العربي - دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٥ ص ٩٠ - ١١٩ .

وانظر أيضا البعد الثقافي في عملية التنمية . مجلة الفكر العربي .

دور الفلسفة في تحرير الوعي

«أو الخروج من قبضة الفاشية»

د. حسن حماد

الدولة البروسية نهاية للتاريخ (١) لكن التاريخ برغم كل هذه الأوهام يمضى ومثل هذه الدعاوي يطويها النسيان. وعلى الرغم من كل ما تحمله هذه المرحلة من خصوصية وتمايز عن كافة المراحل التاريخية السابقة الا أننا نستطيع أن نجد وشاح قرى وتشابها بين المرحلة الحالية والمرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الاولى والتي تميزت بسمتين أساسيتين هما : خسوف الاحزاب الاشتراكية والشيوعية في أوروبا من جانب ، وصعود وازدهار الاحزاب الفاشية من جانب آخر (٢). وإذا قمنا بعملية استقراء بسيط لما حدث في مختلف أنحاء العالم بعد سقوط الاحزاب والاتجاهات الاشتراكية الآن سنجد أن البديل المطروح حاليا علي الساحة الدولية - هو في أحد جوانبه - الفاشية الجديدة التي حصلت على نسبة عالية نسبيا في الانتخابات التي جرت أخيرا في بعض بلدان أوروبا هذا اضافة إلى الصراعات الدولية التي تقوم على أساس عرقى على نحو ما يحدث في يوغسلافيا وأفغانستان على سبيل المثال . ولا شك أن التغيرات التي حدثت على المستوى العالمى قد ألقت بثقلها على منطقة العالم العربى برغم أن الصورة لدينا أكثر قتامة لاننا كنا أسبق من دول الغرب والشرق في نمو الاتجاهات الفاشية بصورة ملحوظة خاصة بعد هزيمة ٦٧ وانكسار المشروع القومى فظهرت لدينا - نتيجة

هذا زمن الحق الضائع
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله
وراء وس الناس على جثث الحيوانات
ورؤس الحيوانات على جثث الناس
فتحسس رأسك
فتحسس رأسك .

(صلاح عبد الصبور في الظل والصليب)
اهداء إلى روح شهيد الفكر
دكتور فرج فوده

* في أى عصر نحن الآن ؟
إن الحديث عن واقع العصر الذي نحياه الآن وتوصيف صورة هذا العصر يعدان مقدمة ضرورية للحديث عن أى دور يمكن أن تقوم به الفلسفة في الفترة الحالية أو في المرحلة المستقبلية ، وإذا كان البعض يفسر ما حدث في الآونة الأخيرة - بعد تفكك الاتحاد السوفيتى - على أنه نهاية للتاريخ فأعتقد أن هذا وهم كبير لأن الفلسفة علمتنا دائما - وفقا لمقولات الجدل - بأنه لا يوجد موضوع بدون نقيضه وبالتالي فلا يمكن أن يظل هناك معسكر واحد يحكم العالم ولا يمكن بالتالى أن يكون هناك يمين بدون يسار أو العكس لأن التناقض هو قانون الفكر والوجود معا . وقد خان هيجل ذات يوم منطقته الجدلي عندما أعلن

د. حسن حماد - أستاذ فلسفة - جامعة الزقازيق

ند - لايدولوجى الذى خلفه المشروع الناصرى ، ونتيجة
حسروية الثقافية للواقع العربى - فاشية جديدة تتخذ
من الدين ستارا وغطاء لحجب وجهها الحقيقى ، وقد بلغت
هذه الاتجاهات قمة صعودها بعد أزمة الخليج محليا وبعد
بروسترويكها جوربا تشوف عالميا (x) . وهناك أسباب
عديدة تدعونا إلى وصف التنظيمات الدينية السياسية
التي ازدهرت فى العقود الثلاثة الماضية علي أنها فاشية
وفى مقدمة هذه الاسباب :

١ - أن الفاشية كانت تطرح نفسها كدين وليس
كنظرية سياسية .

٢ - تظهر الفاشية عقب الازمات الاقتصادية والهزائم
العسكرية التي يصاحبها شعور بالعجز واللاجدوى مما
يقتضى انتظار معجزة أو ظهور المخلص وفى حالتنا هذه
ظهرت الفاشية الدينية بعد هزيمة ٦٧ وبعد الازمة
الاقتصادية التي صاحبت النظام الساداتى الذى أغرق
مصر حتى أذنيها فى الديون .

٣ - أن الفاشية تتوجه بنداها ظاهريا إلى جميع
الطبقات وفعليا إلى البورجوازية الصغيرة التي غالبا ما
تكون أداة سهلة للترويج للنزعتين القومية والعنصرية
والتي يمثل لديها الآن الاخلاقى هما كبيرا . وفى حالتنا
هذه تنتشر الفاشية الدينية بين فئات الطبقة الوسطى
المهمشة اجتماعيا وثقافيا وتنتى تواجه الضياع والتشرد
مثل فئات احربيين والعاطلين والمنبوذين والفقراء من
طلاب المدارس والجامعات

٤ - تقوم الفاشية على عبادة الزعيم أو القائد وفى
حالتنا الراهنة نجد الامير الذى يتوحد مع فكر ومنهج
الجماعة .

٥ - الفاشية فى أساسها نزعة ديماجوجية تتوجه إلى
العاطفة لا إلى العقل ، وتزدهر حيث يزداد التخلف
الفكري والثقافى وهذا يتضح فى الشعارات التي ترفعها
جماعات الاسلام السياسى مثل « الاسلام هو الحل » فهي
صيغة فضفاضة لا تحمل فى مضمونها معنى محددا أو
منهجيا واضحا لتغيير الواقع .

٦ - تسعى الفاشية دائما إلى خلق عدو وهمى أو
مظالم خيالية وقد كانت اليهودية بالنسبة للنازية هى هذا
العدو والذى نجحت النازية من خلاله فى تحويل عدا
الجماهير للرأسمالية إلى اليهودية وهذا ما تفعله تماما
جماعات الفاشية الدينية فى نظرتها للمسيحية مثلا (٣) .

٧ - تشترك الفاشية مع الاحزاب الدينية السياسية فى
انها تقوم علي فكرة الحزب الواحد أو مبدأ « الفرقة
الناجية والفرقة الهالكة » والاخيرة هى أى قوى مغايرة فى

الرأى أو العقيدة .

٨ - أخيرا تستخدم الفاشية أساليب الارهاب
والتصفية الجسدية فى التعامل مع المخالفين فى الرأى أو
المعارضين لها .

مما سبق ننتهى إلى أننا مهددون بقوى فاشية سواء
على المستوى الدولى أو على المستوى القومى وإن كانت
المخاطر التي تواجهنا فى الداخل - فى رأبى - لهى أقوى
وأخطر مما يحيق بنا فى الخارج لان القوى الفاشية فى
الخارج مازالت مشغولة بمعاركها الخاصة مع بقايا الانظمة
الاشتراكية والتي لم تنته ولن تنتهى بصورة فعلية ،
وكذلك مع بقايا التجربة الليبرالية التي تحاول أن تصحح
مسارها فى بعض المواقع محاولة انقاذ ما يمكن انقاذه .
فالفاشية فى الخارج - خاصة فى دول أوربا الغربية -
لازالت تعاني من فقر دم نتيجة وجود قوى أخرى تتصارع
معها ولأن المناخين الاجتماعى والثقافى ليسا مهينين
بصورة تامة لصعودها . أما فى العالم العربى فالأمر
يختلف إذ توجد انقسامات وصراعات عرقية وقبلية
وعقائدية داخل الدولة الواحدة وبين الدول وبعضها البعض
، وتوجد أزمة اقتصادية طاحنة فى غالبية الدول العربية ،
ويوجد فراغ ايدولوجى ناتج عن عدم وجود قوى سياسية
ليبرالية أو اشتراكية مؤثرة ، ويوجد أيضا - وهو الأهم
بالنسبة لقضيتنا هنا - قدر كبير من التخلف الثقافى
والحضارى ناتج عن تحديث بنية الواقع وعدم تحديث بنية
الوعى .

وفى ظل كل هذه الظروف مجتمعة تجد الاتجاهات
الفاشية الأرض مخصبة ومهيأة لها تماما ، ومن هنا نرى أن
الخطر الذى يتهدد العالم العربى يأتى فى المقام الاول من
داخل أسواره ومن باطنه ، من جرثومة التخلف التي تمزق
أحشاءه . نعم أن إسرائيل على الحدود العربية خطر جاثم
فوق الصدور لا يمكن الغاؤه لكن الخطر الصهيونى لا يمكن
القضاء عليه عسكريا فقط وإنما علميا وثقافيا وحضاريا
وبغير ذلك أعتقد أننا واهمون لأن قضية الصراع مع
إسرائيل ومع الغرب ليست فقط قضية تفوق عسكري
ولكنها سباق حضارى وتفوق حداثى .

والحقيقة أن القوى الفاشية التي تنخر عظام الأمة
العربية فى الداخل وتحاول أن تعيدنا إلى مجتمع البداوة
الاولى ، هى قوى ضد الحضارة وهى ضد مشروع التحديث
الذى بدأ فى الغرب فى القرن السادس عشر وبدأ فى
العالم العربى فى عصر النهضة العربية فى النصف الثانى
من القرن التاسع عشر ، لكن مشكلة النهضة العربية
خاصة الجناح السلفى منها ممثلا فى محمد عبده ، رشيد

رضا انها آمنت بتحدث بنية الواقع لكنها لم تشغل نفسها كثيرا بعمله تحديث بنية الوعي وهذا ما حاول أن يفعل « طه حسين » مثلا من خلال مشروعه التنويري لكنه وجد مقومة عنيفة من الواقع المتخلف الذي لم يستوعب هذه الآراء ، وكذلك من القوى المحافظة التي تناهض التحديث أو التطوير سواء في بنية الواقع أو في بنية الفكر والوعي .

* الفلسفة هي درس التنوير :

يحلوا للبعض أحيانا أن يفسر بعض الاتجاهات الفلسفية تفسيراً أيديولوجياً فقد حاول بعض الباحثين أن يجد جذورا للفاشية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية (عند نيتشة أو هيدجر وحتى عند هيجل نفسه) الا أننا نظن أن الفلسفة بريئة تماما من كل ما ينسب اليها من قبل هذه الدعاوى خاصة اذا تذكرنا هذه الحقائق :

١ - أن الفلسفة تنحاز دائما إلى الانسان وليس إلى طبقة معينة ، وحتى الفلسفة الماركسية نفسها - كما وضعها ماركس - لم يكن هدفها اطلاقا هو انتصار طبقة على أخرى بقدر ما كان هدفها التمهيد لنهاية الطبقات ، ولذلك نجد أن الهدف النهائي عند كارل ماركس هو أن تقوم البروليتاريا بنفى النظام الطبقي ونفى نفسها كطبقة (٤) نعم أن ذلك ظل إلى الآن مجرد حلم يوتوبى لكنه حلم مشروع والفلسفة دائما تزودنا دائما بهذا المستودع الكبير من الأحلام والرؤى اليوتوبية وهي رؤى مشروعة ومطلوبة لتطوير حركة التاريخ ولتلبية الحاح الإنسانية التي لا تنتهى للبحث عن المجتمع الفاضل

٢ - الفلسفة تقوم على الحوار والحرية ، وهي بدون الحرية كلمة لا معنى لها لان كلمه فلسفة - أو محبة الحكمة - معناها محبة الحقيقة والسعى الدؤوب اليها . كما أن البحث عن الحقيقة رسالة سامية لا يمارسها سوى مفكر حر يؤمن بحرية الفكر وبشرعية الرأي الآخر فلم نعرف في تاريخ الفلسفة فيلسوفا حاول أن يجبر الآخرين على اعتناق رأيه بالجنازير أو السيوف أو الرصاص . فالفلسفة تبدأ من الحرية وتنتهى إلى الحرية .

٣ - الفلسفة تؤمن بالانسان كإنسان : بعقله ، بغرائزه ، بعواطفه بروحه ، بجسده . وعلى ذلك نرى أنه من الخطأ أن نعتبر بعض الفلسفات خاصة اللاعقلية منها (كالوجودية مثلا) انها ضد الانسان فكل اتجاه من الاتجاهات الفلسفية سواء كان اتجاها عقليا أو رومانتيكيا يؤمن بالانسان على طريقته الخاصة .

٤ - أن علاقة الفلسفة بالأيديولوجية والانظمة السياسية علاقة معقدة فهي قطعا تتأثر بها لكنها

تتجاوزها وتنفيها في آن واحد وذلك لعدة أسباب منها (أ) أن السياسة ترتبط بالجزئ بينما الفلسفة تتحد من الجزئ نقطة بداية للوصول إلى الكلى .

ب) السياسة تؤكد الوضوح القائم والفلسفة تنفيه لانها تعتبر اللحظة القائمة لحظة زائلة . ومن هنا يمكن القول أن المنهج الجدلى هو الاقرب إلى روح الفلسفة وهو ، لا يصق بتطور الانسان ، بينما المناهج الصورية هي مناهج تجمد الانسان .

ج) أن الفلسفة تنزع إلى المثال وهي بهذا تؤسس اليوتوبى بينما السياسة لا تحيا إلا في الواقع . * الفلسفة ضد الفاشية :

من الخطأ الشديد أن نعتقد أن المعركة مع الفاشية هي في المقام الاول معركة أيديولوجية ، بمعنى أن ظهور الاتجاهات الفاشية مرهون فقط بوجود ظروف اقتصادية وسياسية معينة ، وأنه ينفي هذه الظروف يمكن أن تختفى الفاشية ، ولكن هذه الرؤية قاصرة لأن علينا أن نعالج الفاشية لا على أنها مجرد حركة اقتصادية أو سياسية فقط ولكن على أنها شكل من أشكال الفكر القمعى اللاعقلى الذى يتأسس على أسس سيكولوجية وثقافية (٥) وإذا كان علينا أن نتعلم من أخطاء الماضى قعلينا أن نتذكر أن خطأ النظام الناصرى هو انه قد جعل الثقافة مؤسسة خاضعة للمؤسستين العسكرية والبوليسية ، لذلك فقد نجح عبد الناصر فى تأسيس مجتمع له ملامح الانظمة الاشتراكية ، لكنه فشل فى تأسيس الانسان الاشتراكى ، وأعتقد أن معظم الانظمة التي اتخذت من الاشتراكية نظاما لها ارتكبت نفس الخطأ وهو انها قامت بتثوير الواقع لكنها لم تقم بتثوير الوعي . وانطلاقا من هذه الرؤية نرى أن المعركة مع قوى الفاشية الجديدة هي معركة ثقافية فى المقام الاول وإذا تذكرنا أن هذه القوى تحاول أن تروج لفكرها من خلال مجلة الحائط والكتاب المدرسى والجامعى ، ومن خلال المذيع والتليفزيون ومن خلال شريط الكاسيت الخ ، وتحاول أيضا أن تفرض هيمنتها الثقافية والفكرية على كافة المؤسسات القائمة تارة بالاختراق من الداخل ، وتارة أخرى باستخدام أساليب الارهاب والتصفية الجسدية - لو تذكرنا كل هذا - لادركنا خطورة المسألة وأن المعركة مع هذه الاتجاهات يجب أن تبدأ على الساحة الثقافية أولا ، لان هذه الساحة هي ساحة تشكيل الوعي ، وتلك هي المنطقة الشرعية التي يجب أن تعمل فيها الفلسفة ، ولا يمكن أن يكون هدف الفلسفة فى الوقت الراهن - خاصة فى واقعنا العربى - هو تغيير الواقع أو تبديله والتحولنا إلى الدول كيشوتية

الزائفة . وانما على الفلسفة حاليا أن تمارس دور الفكر التنويرى النقدي ، عليها أن تجعل غايتها تشوير الوعي وتحديثه لان الوعي العربى اصبح وعيا شقيا منقسما ما بين الخطاب السلفى الذى يحاول جره إلى الخلف والخطاب الحداثى الذى يحاول دفعه إلى الامام والحل هنا يتمثل فى الانتقال من شقاء الوعي إلى الوعي بمصدر الشقاء - وتلك هى الخطوة الاولى التى يجب على الفلسفة أن تخطوها .

أما الخطوة الثانية ، أو المهمة الثانية التى ينبغى على الفلسفة أن تتكفل بها ، فهى قضية تحرير الوعي العربى من كل رواسب الماضى البعيد والقريب ولن يتأتى ذلك الا من خلال تحديد مساحة المقدس فى حياتنا - خاصة فى حياتنا الثقافية - فالملاحظ أن البعض فى الآونة الاخيرة قد وسع من مساحة المقدس بحيث جعلها تغطى كل الحياة وأقرب الامثلة على ذلك أسلمة العلوم واخضاع الابداع الثقافى والفنى لآراء وفتاوى رجال الدين . والواقع أن قضية أسلمة العلوم ليست فى صالح العلم ، ولا فى صالح الدين ، لان العلم نسبي متعلق بالجزئى ومتغير ، بينما الدين يرتبط بالمطلق والكللى ولا يخضع للتغيير ، لذلك نرى أن مثل هذه المحاولات تظلم الدين والعلم معا ، أما قضية أن نجعل من فتاوى رجال الدين المعيار الاوحد للحكم على الابداعات الثقافية والفنية . فان ذلك نتيجة المحتومة القضاء على أى مشروع حداثى وخنق أى ابداع بشرى ، لان الابداع عملية لا تنمو الا من خلال الحرية وعلينا أن نتذكر دائما أن الدولة الاسلامية كانت فى قمة قوتها فى المراحل التى سادت فيها الحرية الثقافية والفكرية . وغنى عن القول أن القمع ومحاكم التفتيش لم يولدا سوى التخلف والجمود .

وترتبط عملية تحديد المقدس فى حياتنا الثقافية بقضية هامة وخطيرة هى قضية التعامل مع التراث : كيف نتعامل مع تراثنا ؟ والاجابة التى نجتهد فى تقديمها هى أن علينا ألا نتعامل مع تراثنا على انه تابو ، ولكن على انه مجرد تجربة انسانية وتاريخية فيها من عناصر التخلف مثل ما فيها من عناصر الاستنارة والتقدم ، لذلك فان علينا أن نقوم - تجاه هذا التراث - بعملية ابداعية انتقائية تعمل على استخلاص واستنطاق العناصر التقدمية فى ذلك التراث وتوظيفها فى خدمة وتطوير الواقع العربى المعاصر ونستشهد هنا بمحاولتين رائدتين فى هذا المجال :

الاولى : فى لبنان ممثلة فى مشروع «حسين مروه» الذى جعل هدفه الكشف عن النزعة المادية فى الفلسفة

الاسلامية .

أما الثانية : فى مصر ممثلة فى مشروع د . عبد الرحمن بدوى الذى استهدف اكتشاف العناصر الوجودية والانسانية فى الفكر العربى الاسلامى ولكن مما يؤسف له أن هذه المحاولات نادرة فى واقعنا الثقافى الحديث والمعاصر وغالبا ما تقابل بنوع من الهجوم والرفض ، ومن هنا نجد أن الغالبية العظمى ممن تناولوا التراث لا يخرجون عن موقفين .

الاول - ينفذ أصحابه أيديهم من هذه القضية من خلال القول بنوع من القطعية المعرفية مع هذا التراث وهو موقف نرفضه ولا نقره لان قضية الحداثة بدون أصالة تتحول إلى تبعية واستسلام للغرب ، واغتراب واستلاب للذات .

الموقف الثانى - يتعامل مع التراث على أنه مستودع يتضمن حلولاً سعوية لكافة المشكلات التى تواجهنا فى الواقع المعاصر . وهذا النمط الاخير يعبر عن نرجسية مرضية ناتجة فى أساسها عن اخفاق متكرر فى استيعاب النموذج الغربى للحضارة الحديثة والحل لا يكون بالتمسك بالزائف بالهوية والانكفاء على الذات ، وانما يكون بالادراك الواعى لا مكانات وحدود هذه الذات ، وبالاتفتاح على الغرب ، والابقاء على نوع من التوتر المبدع والجدل الخلاق بين الذات والموضوع .

ودور الفلسفة فيما يخص النقطة الاخيرة دور مزدوج ، بمعنى أننا يمكن أن نوظف الفلسفة كأداة نقدية فى التعامل مع التراث الفلسفى بخاصة (على النحو الذى أشرنا اليه فى موقف كل من حسين مروه والدكتور بدوى من التراث الفلسفى) وهو دور أقرب ما يكون إلى الانعكاس الذاتى للفلسفة على ذاتها . أما الدور الثانى فاعنى به أننا يمكن ان نستخدم الفلسفة فى نقد وفهم وتحليل التراث الثقافى بشكل عام . والمباحث الفلسفية غنية ومتنوعة فى كافة المجالات الثقافية : ففلسفة العلوم يمكن أن تجيب عن كثير من الاسئلة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالعلم أو أسلمة العلوم ، والفلسفة السياسية يمكن أن تكشف لنا عن طبيعة الأنظمة الثيوقراطية والعلمانية ، وفلسفة الفن يمكن أن توضح لنا مدى ارتباط الفن بالمجتمع وبالدين وبالسياسة والدور الذى ينبغى أن يساهم به الفن فى عملية تحرير الوعي .. الخ .

بكلمة واحدة تستطيع الفلسفة أن تفعل الكثير ، وأن تقول كلمات كثيرة وتستطيع أن تجيب عن أسئلة ، بل وتطرح أسئلة جديدة تحرك المياة الفكرية الأسنة وتدفع بنا إلى آفاق معرفية جديدة .

* إحياء المشروع السقراطي :

كيف يمكن للفلسفة أن تصل إلى أهدافها ؟ كيف يمكن لها أن تصل بصورة حقيقية لوعي الإنسان العادى البسيط والمغيب بكافة دروب الجهل والخرافة ؟ كيف يمكن انقاذ الوعي المشوه بفعل كل الظروف السابقة التى أشرنا إليها : الاجابة ببساطة شديدة هي النزول بالفلسفة إلى أرض الواقع وإحياء المشروع السقراطي الذى استطاع أن يهبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض ويحولها من البحث فى الميتافيزيقيا إلى البحث فى الإنسان . وتحقيق مثل هذا الهدف لن يأتى بدون التخلي عن اللغة الفلسفية المتعالية والمتعجرفة وكذلك عن طريق السعى إلى ربط الفلسفة بمفردات الواقع الإنسانى ونستشهد على ذلك بنموذجين أحدهما فى المجال الأكاديمي ، والاخر فى المجال الفنى . الاول هو د . « زكى نجيب محمود » الذى وظف فلسفته للدفاع عن مشروع فكرى وثقافى وهبه كل ما يمتلك من فكر وجهد ودافع عنه بكل الوسائل على صفحات الجرائد والمجلات ، وفى الكتب والندوات واعنى به مشروع نشر الوعي العلمى والحداثى من خلال الدعوة لمنهج الوضعية المنطقية وما زال الرجل حتى الان يدافع عن فكرته ويناضل من أجل تأصيلها فى الواقع العربى . أما النموذج الثانى

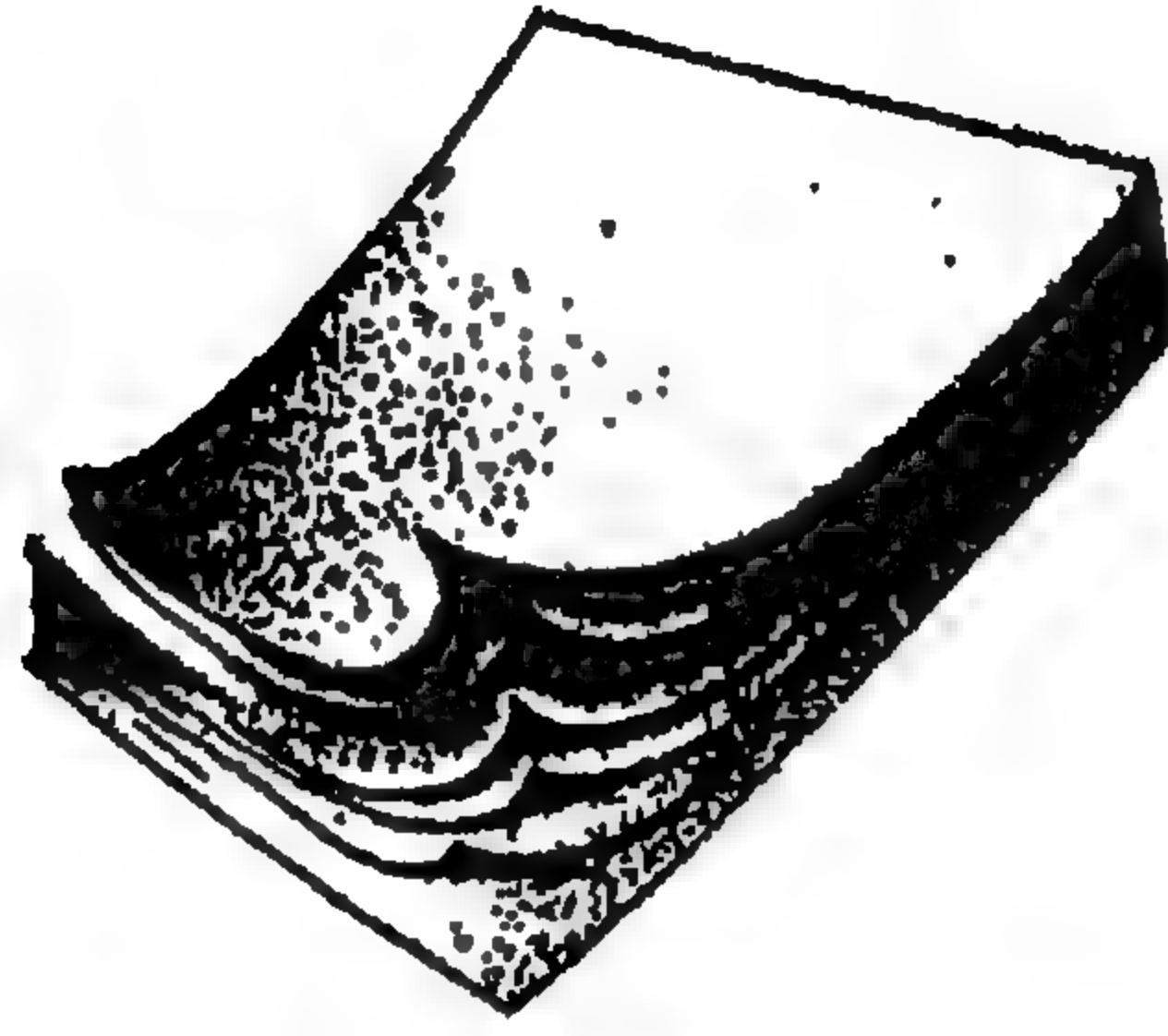
فهو الاستاذ « نجيب محفوظ » دارس الفلسفة الذى استطاع أن يجسد الأسئلة الفلسفية فى شكل قصص وروايات تعيد طرح هذه الاسئلة بصورة فنية تقربها من هموم الواقع وقضاياها وتجعلها لصيقة بالحياة الانسانية . اتنا كدارسين للفلسفة علينا أن نستوعب الدرس : الفلسفة بدون الالتحام بالواقع وبدون الاشتباك مع قضاياها تظل مجرد كلمات جوفاء تملأ الاوراق الصفراء ، وتاريخ الفلسفة ملئ بالنماذج العظيمة التى حاولت أن تنزل بالفلسفة إلى أرض الواقع ملئاً أو على الأقل حاولت أن توظف الفلسفة كأداة نقدية تمهد لتغيير هذا الواقع وتسعى إلى تثويره .

أن الفلسفة مثلما حملت فى القرن السادس عشر شعلة الحرية والتنوير من أجل الخروج من ظلام العصور الوسطى ، عليها اليوم أن تمارس وتتمثل هذا الدور . قد يكون الطريق شاقاً ، وقد تكون قوى التخلف والظلام أقوى وأعنى ، وقد يكون صوت الرصاص الذى يطلقه أى جبان أعلى من صوت الحرية . لكن علينا برغم كل المتاعب أن نتذكر دائماً تلك الحكمة البسيطة التى تقول أن ظلام الدنيا كلها لن يستطيع أن يبدد ضوء شمعته واحدة .

هوامش :

- ١ - هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٥٣ - ١٥٤
- ٢ - لمزيد من التفاصيل ، انظر : الاشتراكية والفاشية فى ثلاثينات القرن العشرين ، ترجمة وتقديم عبد الحميد الاسلامبولي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر ، بدون تاريخ ، ص ٥٧ وما بعدها .
- × ان بروترويك جورياتشوف فى رأينا هي تحريف كامل للماركسية وإذا كان النظام السابق لها تحريفاً للماركسية فانها تحريف التحريف وهي ببساطة مشروع انفتاحى لا يختلف كثيراً عن المشروع الساداتى الذى حاول القضاء على التجربة الاشتراكية الناصرية وجاء بمنظومة شاملة من القيم والتقاليد السياسية التى كانت تهدف إلى الارتقاء فى أحضان الرأسمالية ولا شك أن التاريخ لا يصنعه ابداً حسن النيات .
- ٣ - انظر : ويلهالم راينج وآخرين : دراسات فى الفاشية ، ترجمة جوزيف سماحة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ ، «الفصلين» السادس والسابع .
- ٤ - Marx : The Gommunist Manifesto (in) Marx Selected Writing (ed.) By David Mclellan Oxford University Press 1977, P. 238.
- ٥ - أريك فروم : الخوف من الحرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى ١٩٧٢ ، ص ١٦٨

الأصوليات اليهودية والمسيحية



دراسات

الدين والسياسة في إسرائيل

تعليق على الدراسة

المثقفون الكاثوليك في فرنسا بين الدين والسياسة

الأصولية الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية

التطرف في عالم متقدم «الجماعات» .. في أمريكا

الدين والسياسة الاسرائيلية

نظرة عامة*

بنيامين بيت لحمى

ترجمة: هشام فؤاد عبد الحليم

تعليق على الدراسة: د. عبد الوهاب المسيرى

الكنيسة لا تشهد أية صلوات، بينما يحدث عكس ذلك فى الكولجرس الأمريكى بالرغم من أن هناك فصلا للكنيسة عن الدولة . وكما يعرف معظم الناس لا يوجد فى إسرائيل أى فصل بين الدين والدولة، ولكن سيكون من الخطأ وصف إسرائيل بأنها دولة ثيوقراطية . فالقوانين فى إسرائيل لا تستمد من التقاليد الحبرية أو الربانية، بل وتتعارض معها فى بعض الأحيان .

غير أن إسرائيل مثلها مثل عديد من البلدان فى وسط وشرق أوروبا تحتفظ بوزارة للشئون الدينية تعترف بعدد من الطوائف القائمة على أساس دينى وتقدم لها دعما وإشرافا حكوميين، وتتضمن هذه الطوائف الدروز (الذين أصبحوا لأول مرة فى التاريخ منفصلين عن الإسلام والعرب)، والكاثوليك، والبهائيين والسامريين، وذلك بخلاف المجموعات المسيحية واليهود . ويخصص الجزء الأكبر من الميزانية للخدمات الدينية اليهودية . وفى جميع هذه الطوائف يحصل القضاة الدينيون على رواتبهم من الدولة، كما أن مجال اختصاص هؤلاء القضاة لا يتعدى الأمور الشخصية مثل الطلاق والزواج وأحيانا الأمور المتعلقة بالميراث . وفى إسرائيل من المتعارف عليه أن وزارة الشئون الدينية يتولاها حزب من الأحزاب الدينية الذى يستخدمها كأداة لنشر هيمنته ونفوذه السياسى .

إذا حكمنا على مجريات الأمور السياسية فى إسرائيل بالتقارير التى تذيبها وتنشرها وسائل الاعلام فى السنوات القليلة الماضية فقد نصل إلى الاقتناع بأن الجماعات الدينية تشكل أقوى جماعات الضغط نفوذا فى الشئون السياسية الإسرائيلية سواء كانت هذه الجماعات تتشكل من المتعصبين المتدينين الذين يقيمون فى المستوطنات فى الضفة الغربية، أو فى الأحزاب الدينية التى يقودها الزعماء ذوو اللحى الطويلة والذين يسعون جميعا إلى الاستحواذ على المزيد من السلطة والأموال فى أعقاب حدوث أية أزمة حكومية .

ولكننا إذا تعمقنا فى الأمور أكثر فسندرك دلالات وشواهد على ظهور نوع من الانبعاث والإحياء حول أهمية الدين فى الحياتين العامة والخاصة فى إسرائيل ... وتظهر هذه الشواهد على سبيل المثال فى استخدام الرموز الدينية فى الخطاب السياسى أو فى السلوك الشخصى المتمثل فى العودة إلى التشدد فى اتباع التعاليم الدينية .

ويمكن القول بأن العلاقة بين الدين والسياسة فى إسرائيل على درجة كبيرة من التعقيد . وفى الخطاب السياسى الإسرائيلى تعبيرات دينية أقل من المستخدمة فى الولايات المتحدة الأمريكية وإن كانت أكثر من المستخدمة فى فرنسا مثلا، حيث أن عملية إفتتاح جلسات

* مادة مأخوذة من كتاب للمؤلف باللغة الإنجليزية بعنوان: الخطايا الأصلية: تأملات فى تاريخ الصهيونية وإسرائيل. نشر فى لندن ١٩٩٢ وفى نيويورك ١٩٩٣.

ولكى نفهم التطورات الأخيرة فى النهج السياسى الاسرائيلى وخاصة فى الفترة ما بين ١٩٦٧، ١٩٧٣ يجب أن ندرس وندقق فى الروابط التاريخية فيما بين الصهيونية السياسية فى اشكالها الحالية والديانة اليهودية . فالصهيونية كانت دائما حركة علمانية ولا يرجع هذا فقط إلى أن زعمائهم كانوا علمانيين دنيويين فى اسلوب حياتهم ومعتقداتهم، بل لأنهم لم يعتمدوا فى تكوين افكارهم على التقاليد الدينية .

إن الفكر الصهيونى الذى طرح فكرة أن اليهود يشكلون أمة وطور مفهوم القومية العلمانية، ليس سوى رفض عملى للتقاليد الدينية اليهودية، وأدت السمة العلمانية للصهيونية السياسية وتمردا على التقاليد اليهودية إلى ظهور معارضة تمثلت فى اليهودية الأرثوذكسية فى شرق أوروبا وفلسطين . من وجهة نظر الارثوذكس، فالصهيونية فى أول الأمر عندما ظهرت على المسرح كانت تمثل تحديا، وخطرا أشد وأسوأ من الاندماج أو العلمانية .

لقد كانت أسوأ كثيرا، ولكنها بالطبع كانت شكلا من الأشكال الجذرية للعلمانية . رفضت الصهيونية التخلي عن الهوية اليهودية والجماعة اليهودية ونسبتها لنفسها مدعية بحقها فى التحدث باسميهما . كما طرحت تعريفا جذريا جديدا عن المقصود باليهودية والجماعة اليهودية، ومن الناحية الواقعية رفضت الدين بوصفه تعبيرا عن السلبية والجهل . لقد كانت الصهيونية تعبيرا عن عدم الثقة فى الرب والمسيح ورسالته وتحقيرا لألفى عام من التقاليد .

نظرة تاريخية : الأرثوذكسية تواجه التحديث والصهيونية :

إن عملية التخلي عن الجيتو والحصول على المساواة الرسمية فى الفترة ما بين ١٧٧٠ - ١٨٧٠ فى أوروبا ينظر إليهما بعض اليهود الارثوذكس اليوم ككارثة كبرى . من حيث كونها أدت إلى تدمير الجماعات اليهودية التقليدية . وبينما طرحت العلمانية مسألة ماهية الهوية اليهودية الفردية والجماعية، فإن هؤلاء الذين تجنبوا هذه المسألة وجدوا أنفسهم وقد أصبحوا فى مركز دفاعى ضد العالم الحديث بكامله . ومنذ القرن الثامن عشر أصبحت الديانة اليهودية الأرثوذكسية فى موقف التراجع والدفاع فى مواجهة الحداثة .

وكان الرفض المطلق للحداثة هو أول رد فعل صدر عن القيادة اليهودية الإورثوذكسية وحاولت إنتهاج سياسة انفصالية بشكل كامل ولكنها لم تكن ترغب فى التخلي

عن أية صلات وارتباطات قائمة، ولكن سرعان ما وضع أن الانغلاق الكامل داخل الجيتو يستحيل تحقيقه فى العالم الحديث وتتطلب الخروج من هذا المأزق المشاركة الانتقائية التكتيكية فى الثقافة الحديثة . غير أن الانفصالية كان يتم تدعيمها بتطبيق نظم وطقوس قاسية ومواصلة الحفاظ على العادات التاريخية لليهود متمثلة فى الابقاء على الحواجز بين الجماعة اليهودية وجميع هؤلاء غير المنتمين إلى الجماعة الذين يدخل فى إطارهم فى العالم الحديث اليهود غير الأرثوذكس وأيضا غير اليهود . ولكن الابقاء على الصلات مع العالم الخارجى كان يتم السماح به من أجل البقاء الاقتصادى وهى مقصورة على المهن والأعمال التى تؤدى إلى الالتزام الخطير بالقيم الحديثة وهكذا يجرى شن الحرب ضد الحداثة بالمحافظة الكاملة على التقاليد ومقاومة التغيير وغرس قيم الولاء والطاعة .

الأرثوذكس وردود أفعالهم إزاء الصهيونية
بشكل عام تتطابق معظم ردود أفعال الأرثوذكس إزاء الصهيونية مع ردود فعلهم إزاء الحداثة الدنيوية ألم يقبل زعماء الأرثوذكس تعريف الصهيونية لليهود بأنهم أمة تسعى لايجاد وطن لها بينما ظلوا أوفياء للتعريف القديم لليهود بأنهم جماعة دينية تتطلع إلى رسالة رسولية، وفى جميع أنحاء العالم بما فيه فلسطين دارت معارك ضارية فى الثمانينيات والتسعينيات فى القرن التاسع عشر بين الأرثوذكس ضد الصهيونية وأعلنت الجماعة اليهودية القديمة فى القدس أمام السلطات العثمانية إدانتها لعملية قدوم النازحين الجدد، كما أعربت عن انزعاجها من عملية إحياء اللغة العبرية كلفة علمانية .

ولكن نجاح الصهيونية بين صفوف الانتلجنسيا اليهودية وفى المفاوضات مع الدول الكبرى فى العالم ترك انطبعا عميقا على الزعماء الأرثوذكس، وكانت التطورات قد جعلت الصهيونية تبدو قوة لا تقهر وبأنها تلقى تأييدا متزايدا وتضيف إلى رصيدها المزيد من النجاحات، وكانت هذه التطورات بمثابة صدمة للأرثوذكس الذين كانوا من الناحية الأخرى يخسرون أعضاء فى عملية الاندماج التى كانت جارية .

الأرثوذكسية : معادية للصهيونية،

وغير - صهيونية، وصهيونية

إحدى سمات الحياة اليهودية الأرثوذكسية هى تنوع درجات ظلالها وألوانها الأمر الذى يقضى إلى التنافس والروح الطائفية ومن ثم لا يمكن لأحد التحدث عن الأرثوذكسية بشكل عام بل عليه أن يحدد المجموعة التى

يتحدث عنها . وأحد المقاييس العامة المستخدمة لاجراء مثل هذا الفرز بين المجموعات المختلفة هو درجة استخدام هذا المجموعة أو تلك للغة العبرية بالمقارنة مع لغة الـ«يديش» في الحياة اليومية . ومن المعروف أن جميع المجموعات الصهيونية الأورثوذكسية المتطرفة تستخدم دائما لغة الـ«يديش» بينما يستخدم الصهيونيون الأورثوذكس اللغة العبرية، وهناك بعض الزعماء الإورثوذكس غير الصهيونيين يعتقدون بأن انتصار الصهيونية وتأسيس دولة إسرائيل يمنحان اليهود الفرصة لتحسين أوضاعهم، وإن لم ينظروا إلى الأمر كالبداية للخلاص .

وترى المجموعات المعادية للصهيونية تجنب إجراء أية صلة أو علاقة بالدولة من منطلق أن الدولة ليست فقط غير شرعية، بل أيضا هي فعل من أفعال التجديف . حيث أنهم يعتبرون أن الدولة لا تزال منقذ حتى يتحقق مجيء الرسالة .

بعض المجموعات الأورثوذكسية المتطرفة غير صهيونية، ولديها استعداد للتعاون مع دولة إسرائيل إذا كان هذا التعاون يخدم أغراضها، ومن ثم لا يجدون ثمة مانعا في تقبل الدعم المالي لمدارسهم من جانب الدولة، وعلى نقيض الصهيونيين المتدينين فهم لم ولن يصفوا على الدولة أية أهمية دينية أو كنيسة بداية حتمية للإصلاح والتجديد .

وفي إسرائيل تتضح الخلافات بين المجموعات الأورثوذكسية المختلفة في مواقفها في الاحتفال بعيد إستقلال إسرائيل في ربيع كل عام، فبينما نجد أن أكثر المعادين للصهيونية والأكثر أورثوذكسية «النويتراي كارتا» باللغة الآرامية» ويقصد بهم «حراس المدينة» يحملون أعلاما سوداء، حيث أنهم يعتبرون هذا العيد يوما للحداد يقضونه في تلاوة التراتيم وممارسة غير ذلك من تفاليد الحزن والحداد، فإن أعضاء حزب أجودات إسرائيل الأقل درجة في أورثوذكسيته والأقل معاداة للصهيونية يعتبرون عيد الإستقلال يوما من أيام العمل العادية، ويكل بساطة يتجاهلونه . كما أن المدارس التي يديرها هذا الحزب - وهي مدارس وإن كانت مستقلة عن الدولة إلا أنها تتمتع بالدعم المالي من الحكومة - تفتح أبوابها في هذا اليوم . أما الصهيونيون المتدينون فإنهم يحتفلون بيوم الإستقلال مع غيرهم من المواطنين، إلا أن بعضهم، الأكثر اعتدادا بوطنيته فإنهم يمارسون طقوسا دينية خاصة بما فيها صلاة الشكر، وهم بذلك يعبرون عن اعتقادهم في الطابع الديني للدولة .

ولا جدال في أن ردود الأفعال التي ظهرت في الفترة الأخيرة نحو الدولة الدنيوية تعكس ردود الأفعال التي ظهرت من قبل في فترة تاريخية مبكرة إزاء الصهيونية، ففي القرن التاسع عشر ظهرت مجموعة تعد على الأصابع من الحاخامات الأورثوذكس يدعون إلى إحياء الأمة اليهودية مثل الحاخام تسفاي هيرش .

وفي عام ١٨٦٢ أصدر نداء يدعو إلى الخلاص لإسرائيل وكان يقتدى في هذا العمل بالإيطاليين والبولنديين والمجريين وبعد هؤلاء الحاخامات وهذه الآراء هم الاستثناء وليس القاعدة.. وفي مايو ١٩١٢ اجتمع مائتان (٢٠٠) من الزعماء الأورثوذكس من ألمانيا وشرق أوروبا في «كاتوفيتس» ليشجعوا في تنظيم أول رد فعل أورثوذكسي للصهيونية في صورة أجودات إسرائيل الذي يوجد اليوم كحزب سياسي في إسرائيل كمجموعة ضغط سياسية في مكان آخر . ويعتبر أجودات إسرائيل حركة أورثوذكسية مضادة للصهيونية وأشهر ردود الأفعال الأورثوذكسية إزاء الصهيونية .

ويعتبر ناتان بيرنباوم - وهو المثقف اللامع الذي تعاون معه هيرتسل في الأيام الأولى للصهيونية السياسية ثم أصيب بخيبة الأمل - يعتبر المفكر الأيديولوجي لهذه الحركة . لقد وصل إلى الاقتناع بأن التعريف العلماني لليهود كأمة غير ملائم وأن الدنيوية ستؤدي بالضرورة إلى اختفاء الشعب اليهودي ويصبح من مهام الأورثوذكسية إتخاذ موقف حازم ضد الصهيونية، وذلك في شكل منظمة سياسية .

وهكذا وجد حزب أجودات إسرائيل اهتمامه إلى اليهود المشتتين في جميع أرجاء العالم «الدياسبورا»، واتخذ مقره الرئيسي في الفترة ما بين الحربين العالميتين في بولندا، حيث أن ثلث اليهود هنا كانوا من أنصاره، وكان له ممثلون في البرلمان البولندي في الثلاثينيات من القرن الحالي كما ظهر أيضا ممثلو أجودات إسرائيل أمام الهيئات الدولية، بما فيها عصبة الأمم والأمم المتحدة .

ومن الناحية التاريخية كان حزب أجودات إسرائيل يعارض فكرة الدولة اليهودية ولكنه عانى الكثير من سياسة الإبادة الجماعية «هولوكوست» مما أدى إلى تخفيض حدة معارضته، وأسفرت سياسة «الهولوكوست» عن خسران الحزب لمعظم أنصاره في شرق أوروبا، وتراجع أجودات إسرائيل إلى وضع الأقلية وأصبح أكثر تقاربا مع الصهيونية وأكثر استعدادا لتقبل الأمر الواقع متمثلا في نجاح الصهيونية .

وفي إسرائيل في فترة ما بعد عام ١٩٤٨ أصبح الحزب

مشاركاً من الناحية العملية فى مؤسسات الدولة وأصبح يعترف بأهمية الدولة فى تحقيق جميع الأهداف العملية . وأعطى الحزب تعضيداً للتحالفات الحكومية وكوفىء على ذلك بميزانيات كافية لنظام المدارس الأورثوذكسية التابعة للحزب، وأصبحت دولة إسرائيل معترفاً بها كأمر واقع، وإن كانت قد أصبحت مفتقدة لقيمتها الدينية التى كان الصهيونيون المتدينون يعملون من أجل إضافتها عليها .

الصهيونية الدينية

يمكننا رصد بدايات الصهيونية الدينية فى أوروبا الشرقية مع منعطف هذا القرن حين تقبل العديد من الحاخامات اليهود الأورثوذكس الصهيونية من زاوية عملية باعتبارها حركة تعمل من أجل تحسين الحياة المعيشية لبعض اليهود، دون أن يضافى هذا عليها أهمية دينية حيثئذ كان واضحاً أن كلا من الصهيونية والحداثة كان فى حالة تصاعد، وأن الأورثوذكسية كانت فى حاجة للتكيف وتطوير نفسها . غير أن المعسكر الصهيونى الدينى الذى تكون كرد فعل لنجاحات وحيوية الصهيونية العلمانية، ولم يكن نمو هذا المعسكر أو فشله فى ذلك إلا مسألة تتعلق بالخطأ فلقد كان الحاخام كوك (١٨٦٥ - ١٩٣٥) هو الذى تحرك بمبادرة شخصية من جانبه إلى فلسطين حيث خدم كرئيس حاخامات هناك كما أسهم فى تطوير مفهوم الصهيونية كجزء من المشروع المقدس من أجل الخلاص وهذه الفكرة هى التى مكنت من إقامة تحالف جديد بين الأورثوذكسية والصهيونية، وعلى أقل تقدير مع أقلية من الأورثوذكس ولكنهم يمثلون مجموعة ذات شأن ونفوذ، وهذه المجموعة نجحت فى الاستفادة من حيوية الصهيونية بينما بدأ انحدار حقيقى فى الأورثوذكسية .

وكان كوك مستعداً لاضفاء القداسة الدينية على الأعمال والتصرفات الدنيوية للصهيونية وأضفى مغزى وأهمية دينية على المستوطنات الجديدة فى فلسطين . فإذا كانت الصهيونية هى البداية لخلاصنا الحقيقى فإن المستوطنين الدنيويين ساهموا بجهد إيجابى أكيد، وهناك أمل فى أنهم سيكتشفون طريق الهداية فى نهاية الأمر ويجمعون بين الصهيونية والديانة اليهودية ويعودون إلى الدين . وقد أدت هذه النظرية الصهيونية لأهمية الدين إلى المشاركة الفعالة فى كافة جوانب التحركات والنشاطات الصهيونية فى فلسطين . وفيما بعد ١٩٤٨ أدت إلى أن يصبح الحزب القومى الدينى شريكاً فى معظم التحالفات الاسرائيلية الحاكمة .

الحاضر : ما الذى يحدث فى إسرائيل ؟

أصبح المستوطن فى الضفة الغربية بغطاء رأسه الضيق

ومدفعه الرشاش غوزى المعلق على كتفه شعاراً يرمز لإسرائيل فى أواخر الثمانينيات . وتعطى وسائل الاعلام قدراً كبيراً من الاهتمام لحوادث تدمير وإشعال الحرائق فى مواقف سيارات الأتوبيس بعد أن كان يغطى شوارعها من إعلانات تبدو فيها النساء شبه عاريات ويقترن تعليقاتها بنوع من السخرية . وفى الوقت الحاضر فإن المستوطن المتدين بهيئته المميزة فى الضفة الغربية يعكس بصدق تطورات الأحداث هناك رغم أنه لا يمثل أغلبية الاسرائيليين أوحى غالبية اليهود الأورثوذكس فى إسرائيل . ومن الأهمية بمكان تذكر أنه مازال هناك علاقة متبادلة ذات طابع سلبي واضح بين الأورثوذكسية والصهيونية فى صفوف اليهود فهؤلاء الأكثر أورثوذكسية هم أقل صهيونية أو معادون لها ويحتل المستوطنون فى الضفة الغربية مكانة هامة من وجهة النظر الصهيونية، ولكن أهميتهم تصبح فى درجة متدنية من وجهه النظر الأورثوذكسية .

وهكذا نرى، على سبيل المثال أن امرأة قد احتلت منصب السكرتير العام لمنظمة المستوطنين «جوش أمونيوم» وهو الأمر الذى لا يمكن تصوره فى صفوف الأشد أورثوذكسية . والأورثوذكسية القومية «جوش أمونيوم» حديثة العهد ومتعلقة بشدة بالرؤية الرسولية، وهى تعتبر غريبة تماماً بالنسبة لمعظم اليهود الأورثوذكس فى العالم. إن أحد المصطلحات الأكثر شيوعاً فى الاستخدام فى مجالى السياسة والدين فى إسرائيل (وأماكن أخرى) مصطلح «الأصولية» وهذا المصطلح يكون من الخطأ الفادح فى قضية الدين اليهودى فى إسرائيل إستخدامه للإشارة إلى التعصب القومى المتطرف، للأورثوذكسية . فالأصولية هى مفهوم محدد تماماً ويشير إلى حركة بروتستانتية معينة ظهرت فى أوائل القرن العشرين كرد فعل للحداثة الدينية فى الولايات المتحدة واكتسبت الحركة اسمها من المبادئ الأساسية الحادية عشرة التى تتمسك بها بما فيها هذه المعتقدات المتمثلة فى إيمان المسيحيين بالولادة البتولية للسيدة العذراء والتصديق المطلق لكل ما جاء حرفياً فى الكتاب المقدس . ولا شك أن استخدام هذا المصطلح فى أزمنة وأماكن أخرى أمر مضلل وغير مثمر لأنه قد يعيق القدرة على الفهم والادراك الصحيحين للحقائق المختلفة .

بيد أن أحد الأسباب التى تضافى جاذبية على هذا المفهوم هو أنه يُفنى بشكل مباشر إلى الترابط والاتحاد مع الاصوليين فى أماكن أخرى، وعادة ما يشير مستخدمو هذا الاصطلاح باستحسان إلى أنه يتضمن فكرة أن الاصولية والاصوليين يشبهون بعضهم البعض فى جميع

أنحاء العالم سواء كانوا أمريكيين أو إسرائيليين أو إيرانيين . وعلى الرغم من أنه يبدو وجود أحد المكونات السيكلوجية المشتركة في الاشكال المختلفة للأصولية، إلا أنه يبدو لنا أن هذا الاصطلاح الذي ظهر إلى حيز الوجود في إطار ظروف تاريخية محددة، ليس له مدلول ومغزى كبيران خارج البلد أو التربة المحلية لنشأته، ولا يعتقد اليهود الأرثوذكس في عصمة الكتاب المقدس وتنزهه عن الخطأ، فهم لا يعتقدون أن كل كلمة واردة في الكتاب المقدس هي وحي مقدس، وهم يعتقدون أن الاسفار الخمسة الأولى في العهد القديم لموسى هي وحدها المقدسة والموحي بها . أما عن باقي أجزاء الكتاب المقدس فهم يعتبرونها نتاجا لعقول البشر وأيديهم وبداهة فان معظم اليهود الأرثوذكس ليسوا متعصبين قوميين وليسوا صهيونيين . والصهيونيون المتدينون في إسرائيل ممن يطلق عليهم لفظ «الأصوليون» أو «المتعصبون» لا يوجد إلا الشيء المشترك القليل الذي يربطهم بالحاخامات المحافظين في الولايات المتحدة أو بالشبيعة الإيرانيين الذين يسعون لاقامة جمهورية إسلامية . فضلا عن ذلك لا يوجد يهودي متدين يصلح بأن نعتبره طرازا أو رمزا لغالبية من الاسرائيليين، علما بأن هذه الأغلبية - بالرغم من جميع التطورات والظواهر - مازالت غير ملتزمة، هذا إن لم تكن في حقيقة الأمر وعن وعى دنيوية . وهناك أقل من ٢٠ ٪ من الاسرائيليين ملتزمون بالتقاليد والقواعد وهم يتميزون بأسلوب خاص في الحياة وينعزلون عن غالبية الاسرائيليين باتباعهم نفس القواعد والعادات التي أدت منذ ٢٠٠ عام إلى انعزالهم عن جيرانهم من غير اليهود : قواعد خاصة بالغذاء والملبس، والجنس والتكوين، ومن الواضح أن هذه الاقلية يمثل هذا التكوين غير مرشحة لأن تصبح الأغلبية . لا للتنوير

إذا كانت هناك إمكانية لحدوث بعث جديد للدين في إسرائيل فانه يمكن تلمس ذلك في عدد من المجالات . المجال الأول هو التحول الذاتي الشخصي، وهو أن يتخذ الشبان الاسرائيليون وغيرهم ممن تعدوا سن البلوغ وينتمون إلى الأغلبية الملتزمة قرارا شخصيا بأن يتحولوا إلى الأرثوذكسية، وقد حدثت مثل هذه الحالات في إسرائيل وبلغ عددها الآلاف منذ عام ١٩٧٣ . وقد أخذت هذه الاعداد تشكل حركة اجتماعية ذات شأن .

وبعد هذا انتصارا تاريخيا للأرثوذكسية على الصهيونية حيث أن أبناء وأحفاد هؤلاء الذين رفضوا الأرثوذكسية وانضموا إلى الصهيونية أخذوا يتحركون إلى الاتجاه المضاد وعلاوة على ذلك فان هذا التحول يمثل

رفضاً للثقافة الدنيوية، ومعارضة للاتجاه الدنيوي التاريخي لليهود التي كانت الصهيونية جزءا لا يتجزأ منه وبالطبع فان العوامل السيكلوجية لها أهميتها في الطريق الذي أفضى بالاسرائيليين إلى أن يصبحوا يهودا ويشير المعسكر المتدين إلى خواء الحياة الدنيوية في إسرائيل وهو على صواب تماما في تشخيصه هؤلاء الأفراد يبحثون عن تكتلهم وتجمعهم معا ونظام أخلاقي ويديرون ظهورهم للمادية الأنانية التي يتصف بها معظم الاسرائيليين الدنيويين .

وهناك ملاحظتان في هذا السياق، الأولى . أن التحول من الدنيوية إلى الدين بالرغم من أهميته إلا أنه لم يغير وضع الأرثوذكس كأقلية في إسرائيل والملاحظة الثانية أن معظم العائدين إلى الديانة اليهودية في إطار العلاقة (السلبية) التي أشرنا إليها من قبل بين الأرثوذكسية والصهيونية، قد تحولوا وأصبحوا إما غير صهيونيين أو معادين للصهيونية كنتاج لتغير عواطفهم، وهم يبدون كما لو أن لسان حالهم يقول لقد جربنا أحدث ما توصلت إليه العقول بما فيها الصهيونية ولكننا اكتشفنا عدم صلاحيتها.

الخطاب السياسي

والمجال الثاني الذي يمكن أن نلاحظ فيه تغيرا هاما هو الخطاب السياسي، والأمر الذي نلاحظه منذ عام ١٩٦٧ الاستخدام المتزايد للرموز والاشارات الدينية من قبل الزعماء غير المتدينين، وأكثر من هذا الثقة المتزايدة للسياسيين المتدينين في إدلائهم ببيانات حول المسائل ذات الطابعين الديني والدنيوي على حد سواء، ومن المهم أن نتذكر هنا أن معظم وزراء الحكومات الإسرائيلية في الفترة الأخيرة قد ظل خطابهم السياسي وسلوكهم ملتزمين بالكامل بالدنيوية ومن بين هؤلاء الزعماء الاسرائيليين المشهورين مثل إسحق شامير، إبريل شارون، شيمون بيريز، عزرا فايتمسان وإسحق رابين وموسى أرينز، ومن المهم أيضا تذكر أن الدنيوية ما زالت شائعة في صفوف الاسرائيليين القوميين المتعصبين .

وهناك زعماء قوميين متعصبون وعلى درجة كبيرة من الشهرة مثل يوفال نيمان أو الجنرال رافائيل إيتان لم تطأ أقدامهم أبدا عتبة المعابد اليهودية، مثلهم مثل جميع أعضاء الحكومة الذي ذكرنا أسماءهم من قبل .

ومع ذلك نجد أن جميع السياسيين الاسرائيليين يعترفون بالنشاط الجديد للأقلية الأرثوذكسية وهم مثلهم مثل السياسيين في أماكن أخرى يستخدمون هذا التطور لخدمة أهدافهم الخاصة . أدت الأزمة القاسية

للسهيونية منذ عام ١٩٧٣ إلى إعادة تهويد الخطاب السياسي في إسرائيل فالدين بعد عام ١٩٧٣ أصبح ضروريا لتبرير الصهيونية، وبعد ١٩٧٣ أصبح مهما لأعطاء الأمل في المستقبل فمن ناحية يمثل الدين مصدرا لنشاط الصهيونية، ومن الناحية الأخرى، فإن العودة إلى الدين تظل علامة تدل على انحدار الصهيونية فالدين من وجهة نظر البعض يقدم الاجابة الوحيدة لأزمة التبرير والأمل التي كانت الصهيونية تمر بها ويمكن أن يكون هذا صحيحا فمنذ جيلين بدا أن الديانة اليهودية تنحسر وأن الصهيونية في كامل حيويتها .

والآن تحول التيار ويقدم الدين الأمل والتبرير لأية أخطاء أو آثام .
فشل الدنيوية

كانت محاولة توجيه الثقافة توجيها دنيويا أحد المكونات الهامة للثورة الصهيونية، ولم يكن الأمر يقتصر على الناحية الشخصية وعلى خبرات معظم الصهيونيين (أو آبائهم) بل كان توجيهها دنيويا حضاريا ثقافيا عاما 'وتوجيهها دنيويا للحياة الصهيونية ولغتها . ولكن المشكلة تتمثل في أن الثقافة اليهودية كانت ذات طابع ديني خالص طوال مئات السنين واتسمت الحركة الهادفة للتحول الثقافي من الدين إلى الدنيوية بأنها مدروسة بعناية وعلى درجة عالية من الكفاءة . ولم تكن الدنيوية تعنى فقط العملية السلبية المتمثلة في رفض التقاليد الدينية، بل تشمل أيضا العملية الايجابية المتمثلة في خلق هوية علمانية ونظرة دنيوية للعالم . وواقع الحال يشير إلى أن الانسانية جمعاء ما زالت مشغولة ببناء ثقافة دنيوية وذلك لكي تحل محل التقاليد الدينية التي تشكل جزءا من التاريخ الانساني في كل مكان، ولكن هل نجحت قضية الدنيوية نجاحا كاملا في أي مكان ؟

وحيث أن اليهودية الدنيوية تدمج بالسلبية لافتقارها لبعض المقومات، في حين أن الهوية التاريخية اليهودية كانت تقيم إيجابيا، فاننا نجد الثقافة اليهودية الدنيوية تعاني من ضعف أساسي . وإذا كان هناك في إسرائيل صراع ومنافسة بين المجموعات الدنيوية والدينية فان المجموعات الدنيوية تقف في وضع غير موات . وهي تدعى باصرار وثبات بأنها تمثل نوعا أصيلا في اليهودية أو العبرانية، وتدعى بأن الديانة اليهودية كانت تتصف دائما بالتعددية . وفي الجانب الآخر يوجد الأورثوذكس الذين يتمتعون بميزة أنهم غير مطالبين بتبرير يهوديتهم حيث لا يوجد أحد يمكن أن يتشكك في تدينهم أو يهوديتهم فهم من الناحية التاريخية جديرون بالثقة وليس

هناك ثمة ما يدعوهم لدحض أية ادعاءات وليس في مقدور أي شخص أن يتشكك في أصالة التقاليد الأورثوذكسية أو أن يتشكك في يهودية الأورثوذكس التي تأكدت تاريخيا في استمراريتهم ولا يمكن للدنيويين أن يدعوا بزيغ ارتباط الأورثوذكسية بالتقاليد اليهودية، وإن كان في إمكانهم فقط الادعاء بأن تفسيرهم الخاص للكتاب المقدس صحيح وشرعي . وعندما تدعى الأغلبية الدنيوية دعمها وتأكيدا استمرارية اليهودية، فان مثل هذا الادعاء لا يستند إلى أسس قوية . ففي مجال الحفاظ على الهوية اليهودية الحقيقية، تبرز الأورثوذكسية بوصفها صاحبة اليد العليا في هذا المجال .

يرتكز أحد التفسيرات الدنيوية على الاقرار بأن الثقافة اليهودية كانت دينية بشكل كامل، غير أنها تمثل القيم الانسانية الكلية في العدالة والسلام والمساواة والخير . وهكذا يتم إعادة تفسير التقاليد اليهودية بأسلوب انساني كلي، في حين أن البنيان الأساسي مثل تقويم الأعياد اليهودية ظل دون تغيير في حين أدرك المتدينيون والتقليديون بالحاجة إلى طقوس العبور .

وأسفرت المحاولة الهادفة لخلق هوية وميثالوجيا يهوديتين ذاتي طابع دنيوي قابل للحياة والاستمرار، اسفرت عن نجاح محدود . فبعد مائة عام من الصهيونية الدنيوية نجد أن الأسئلة الأساسية التي تدور حول الثقافة الدنيوية في إسرائيل ما زالت قائمة، مثل ماهية الهوية اليهودية الدنيوية، وإذا كانت هذه الهوية يهودية فكيف تكون دنيوية ؟ علما بأن الهوية الدنيوية قليلة الخبرة لا تستطيع أن تقف على قدميها في تنافس مع التراث اليهودي الثرى ويمكن القول بأنه لا توجد تقريبا أية طقوس عبور دنيوية . وتعد حفلات الزفاف والجنائز هي الاستثناء . ويؤيد الغالبية من الإسرائيليين الذين يريدون الحفاظ على هويتهم اليهودية، يؤيدون الطابع اليهودي للدولة بالرغم من التفسيرات العديدة المختلفة لهذا المصطلح، إن هزيمة الدنيوية ونزع الطابع الدنيوي بصورة نسبية عن الحياة اليومية في إسرائيل يرتبطان بتغيرات ايدولوجية أخرى فالنزعة الدنيوية ترتبط بقيم انسانية كلية ولكن هذه القيم متقدمة في السياق الاسرائيلي وفي نفس الوقت يجب التشديد بحسم على ان النخبة الاسرائيلية ما زالت دنيوية بكل معنى الكلمة، وينطبق هذا على قادة الحكومات والعسكريين والعاملين في المجال الأكاديمي .

جوش أمونيم : الانتقال من الهامش إلى المركز .
تأسس حزب جوش أمونيم (كتلة المؤمنين) في عام

١٩٧٤ ، ونال شهرة واسعة لمستوطناته على الضفة الغربية التي أنشئ بعضها قبل عام ١٩٧٧ في تحد رمزي للحكومة الاسرائيلية، ولا توجد أية مجموعة دينية تمكنت من جذب الأنظار إليها مثل جوش أمونيم التي تعتبر بحق أفضل مثال للنشاط الديني في خدمة الصهيونية .

ان الحاجة إلى التجديد الأيديولوجي في إسرائيل قد وجد أفضل تنويعاته الفعالة والمنتجة في جوش أمونيم . ونحن في هذه الحالة، نعرض للحاجة إلى أيديولوجية، تعطى المشروعية، الحاجة إلى معنى وإلى أمل .

وشهدت الخمسينيات والستينيات في هذا القرن تغيرا جذريا في وضع ومركز الصهاينة المتدينين في إسرائيل، وكما هو معروف فإن جوش أمونيم يمثل المرحلة الأخيرة في نهوض وسقوط الصهيونية الدينية التقليدية في إسرائيل . ففي الخمسينيات وأوائل الستينيات كان الصهاينة المتدينون من الشباب يحتلون مكانة هامشية . وهم مثلهم مثل آبائهم كانوا على هامش النشاطات الصهيونية ولم يكونوا من المزارعين أو المستوطنين . وكان ينظر إليهم باعتبارهم اتباع التقاليد المرتبطة بالشتات (Diaspora) اليهودي قديما . وحين كانت تبدو فيه الصهيونية المدنية منتصرة كان كل شيء ذي صلة بالدين كان ينظر إليه باعتباره بدائيا وباليا، والأكثر من هذا هزلا . وساعد الابتهاج القومي الذي أعقب حرب ١٩٦٧، ساعد الصهاينة المتدينين على الاقتراب أكثر من التيار الرئيسي، حيث ان التفسيرات الدينية للنجاحات الصهيونية أصبحت تلقى قبولا أكبر، أما بعد نكبة حرب ١٩٧٣، فقد اكتسبت الصهيونية اليهودية وضعا أكثر سيطرة ونفوذا باعتبارها المصدر الوحيد للرؤية والفاعلية بالنسبة للصهاينة الملتمزمين.

تعتبر جوش أمونيم حركة لاعادة حيوية الصهيونية، وهي مثل هذه الحركات تمثل رد فعل لأزمة حادة ويرجع تشكيلها إلى فبراير ١٩٧٤ خلال شتاء الغضب الذي أعقب صدمة حرب أكتوبر عام ١٩٧٣ . وقامت بدور كطليعة راديكالية، وحقا، يدعى أعضاء جوش أمونيم بأنهم ورثة التقاليد الصهيونية الرائدة . وهي بذلك دخلت في فراغ أيديولوجي وبذلت الجهد لملء هذا الفراغ، بيد أن جوش أمونيم كانت تتعاون دائما مع الصهاينة الدنيويين الذين يشاطرونها أهدافها، بل إنها تتباهى أيضا ببعض الأعضاء الدنيويين . وعندما اختفت نخبة الاشتراكيين الصهاينة التقليديين الذين استوطنوا الكيبوتزات، سارعت جوش أمونيم لملء الفراغ، وبالطبع تشكل جوش أمونيم أقلية صغيرة في صفوف المجتمع الإسرائيلي، ولكنها أقلية

ذات هدف كرمست له نفسها، وهي تستنبط رؤيتها من التفسير الديني للصهيونية كما تستنبط أسلوبها وممارساتها من التقاليد الصهيونية الدنيوية.

ويتمشى تفسير جوش أمونيم للتاريخ اليهودي مع التركيز الصهيوني على الكتاب المقدس مع إغفال كبير لفاعلية القوة الإلهية المقدسة، فوفقا لهذا التفسير يبدأ التاريخ بإبراهيم، الانتقاء المقدس والوعد المقدس، ولقد وعد الرب إبراهيم بإسرائيل الكبرى وبحق اليهود فيها، ويتفق الصهاينة المتدينون مع أكثر الصهاينة دنيوية في إنكار أي حق لغير اليهود في أرض إسرائيل، ولكنهم يختلفون مع الصهاينة في تبرير الاحتكار اليهودي للحقوق السياسية، ويؤدي هذا أيضا إلى خلافات في الجغرافيا، علما بأن الخريطة المقترحة من جانب الصهاينة المتدينين تعكس الوعد المقدس، في حين يتصف الصهيونيون الدنيويون نسبيا بالهراجماتية والتواضع فيما يتعلق بالجغرافيا .

إن جوش أمونيم هي الأقلية من المشايين الملتمزمين الذين كانوا على استعداد للهجرة إلى حيث توجد التلال الفاصلة وتحمل البرودة والحرارة والاستحواذ على الأرض . وهم لا يزالون يواصلون الثورة الصهيونية واستخدام الحجج الصهيونية الكلاسيكية كقولهم إذا كان الصهاينة ليس لهم الحق في الاستيطان في الضفة الغربية بإرادتهم، فما هو الحق الذي كانوا يملكونه عندما استوطنوا السهل الساحلي قبل عام ١٩٤٨ وتجريدهم العرب من ممتلكاتهم هناك ؟ ومن ثم فإن مستوطنى ما بعد عام ١٩٦٧ يواصلون بالفعل التقاليد الصهيونية في فترة ما قبل عام ١٩٤٨ .

الايان الأورثوذكسي الجديد تتوأكب أزمة الصهيونية مع نهوض الديانة اليهودية في شكلها التاريخي وانبعث ما كان محققا مثل ثقافة الجيتو، ففشل الثورة الصهيونية الدنيوية يؤدي إلى نمو حيوية الأرثوذكسية . ويستولى على مجموعات الأرثوذكس الشعور بالثقة الكافية لتحدي الأغلبية الدينية في عدد متنوع من القضايا .

إن الثقة ونشاط المجموعات الصهيونية سواء كانت من الصهاينة أو غير الصهاينة يمثلان المجال الثالث الذي تظهر فيه التغيرات . فالمجموعات الأرثوذكسية في إسرائيل تهدى الحيوية والثقة النشطة ازاء الأغلبية غير الملتمزمة ذات المعنويات المتدهورة . فهي تهدى المزيد من المبادرات، كما تهدى الاستعداد لاتخاذ مواقف عامة في القضايا سواء كانت «دينية» أو ذات طابع عام . كما تزداد ثقة المجموعات الأرثوذكسية غير الصهيونية عندما يشاهدون

بأعينهم أزمة الصهيونية وانحذار معنويات الأغلبية غير الملتزمة . وأصبح فشل الصهيونية مصدرا لنشاط وطموحات متجددة ويؤدي فشل الثورة الصهيونية الدنيوية إلى ازدياد الصلابة الأورثوذكسية، حيث أصبحت المجموعات الأورثوذكسية تشعر بثقة كافية في قدرتها على تحدى الأغلبية الدنيوية حول قضايا ذات طابع ديني بحث .

وبينما يستمد الأورثوذكس غير الصهاينة ثقتهم من فشل الصهيونية، نجد أن الصهاينة المتدينين يبنون ثقتهم في مستقبل الصهيونية مقرونا بالاعتماد على الآمال في الرؤية الرسولية التي هي أفضل مما يستطيع الصهاينة العلمانيون عمله .

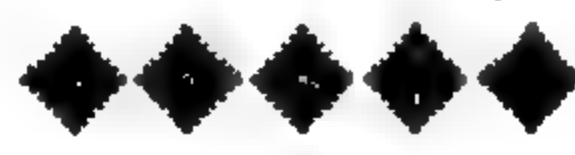
إن جوش أمونيم والمجموعات الشبيهة بها هم وحدهم الذين يمتلكون إجابات قوية في شكل تبريرات دينية . ويوسع أعضائها إعادة حيوية الصهيونية من خلال الإيمان الديني، حيث أن جميع الأساليب الأخرى المستخدمة في تفسير وتبرير الصهيونية قد فشلت .

وقد يكون كافيا أن يؤمن الشخص بالرب والوعود المقدسة التي وردت في العهد القديم، وتبرير ممارسات الصهيونية السياسية الذي يعقبه منطق منهار، علما بأن نفوذ هؤلاء الذين يستطيعون أن يقدموا التبريرات الدينية

بشكل متسق وطبيعي قد اخذ ينمو باطراد مع مرور الزمن.

ونشهد اليوم تراجعاً للصهيونيين المتدينين أمام الأورثوذكس غير الصهيونيين، وتحدث عملية لإضفاء الطابع الأورثوذكسي على صفوف القوميين المتدينين بحيث يصبحون أقل صهيونية وأكثر أورثوذكسية . كما بدأ القوميون الأورثوذكس المعتدلون يأخذون وجهتهم نحو الأورثوذكسية الأكثر قوة . وهذا يعنى ابتعادهم أكثر عن الصهيونية . واليوم لا توجد إلا أقلية من الأورثوذكس في إسرائيل الذين يعدون صهاينة .

ويبدو أن المستقبل ينبنى بنمو مستمر للجماعات الأورثوذكسية غير الصهيونية، ولكن الأورثوذكسية ككل تظل أقلية ضئيلة، أقل من ١٠٪ من يهود الشتات، وأقل من ٢٠٪ من اليهود في إسرائيل . ويجب ألا ننسى أن جزءا كبيرا من الصلابة الأورثوذكسية ليست بالشىء الجديد أو الحديث، وأنها نبعت ونمت من الوضع التاريخي الذي لم يتغير للأورثوذكس كأقلية مهددة ومناضلة . وعلى خلاف الوضع في بعض البلدان المجاورة ليست هناك أية فرصة في إسرائيل للاستيلاء بالقوة على السلطة السياسية وأن يتول حكم البلاد إلى حزب ديني .



تعليق الدكتور عبد الوهاب المسيري

يتسم هذا المقال بأنه لا يسقط في الأطروحات التبسيطية الاختزالية التي تشيعها الصحافة الغربية عن إسرائيل، مثل أن «إسرائيل دولة دينية»، وأن «الصهيونية حركة يهودية»، وأن «الأورثوذكس هم المتطرفون أو الأصوليون اليهود». وقد تبنى الخطاب السياسي العربي هذه الأطروحات وتقوم الصحافة العربية بترديدها بكفاءة غير عادية. وقد نجم عن هذا ما أسميه «التطبيع المعرفي أو الإدراكي» للظاهرة الصهيونية، بحيث يسقط عليها الدارس، والمدرّك المقولات الإدراكية والتفسيرية والتصنيفية العامة التي يدرك ويفسر ويصنف بها أي ظاهرة أخرى، ومن ثم لا يمكنه إدراك المنحنى الخاص للظاهرة الصهيونية، ولا يعرف حركاتها الفردية.

يقوم المؤلف بطرح رؤية مختلفة تماما. فرغم أنه يقول أنه لا يوجد فصل بين الدين والدولة في إسرائيل (وهذا سقوط في التعميمات السهلة) إلا أنه يقرر ابتداءً أن العلاقة بين إسرائيل واليهودية مركبة. فالحركة الصهيونية التي أسست الدولة الصهيونية، هي حركة علمانية ليست دينية، وجهت سهام نقدها إلى اليهودية باعتبارها موقفاً سلبياً من الواقع، مبنياً على الجهل، بل وقامت الصهيونية بمحاولة إعادة صياغة الهوية اليهودية (تحييدها وعلمنتها). ويشير الكاتب إلى الحقيقة التي لا يدركها الكثيرون وهي أن ٢٠٪ من سكان إسرائيل اليهود فقط هم الذين يقيمون الشعائر الدينية (١٠٪ من يهود

العالم) وهى شعائر مرتبطة تماماً بشكل الحياة العامة وأسلوبها فى إسرائيل (مثل شعائر السبت وقوانين الطعام). ويشير الكاتب إلى حقيقة غير معروفة للغالبية الساحقة منا وهى أن الحديث بالعبرية ليس تعبيراً عن صحة دينية، وإنما العكس، فهو تعبير عن علمنة الحياة اليهودية، فالعبرية هى لسان مقدس، للصلوات والعبادات والأمور الدينية، ومحرم على اليهودي استخدامها فى الحياة العادية، وقد قام الصهاينة بتحويل العبرية من لسان مقدس إلى اللسان القومى (بالمعنى اللاديني).

وقد دأبت الصحافة الغربية (وتبعتها الصحافة العربية بكفاءة) لها المعتادة فى النقل دون العقل) بالحديث عن الأدثوذكس المتطرفين. وبين الكاتب أن الموقف الأرثوذكسى اليهودى هو موقف رفض للصهيونية أساساً، وقد خرج عليه بعض الأرثوذكس، فمنهم من أصبح صهيونياً، ومنهم من تصالح مع الدولة باعتبارها أمراً واقعاً (ولا يعترف بها كدولة يهودية) ومنهم من لا يزال يرفضها ويقيم الحداد يوم استقلال إسرائيل باعتباره يوم خروج على العقيدة اليهودية (التي تحرم العودة إلى إسرائيل بالمناسبة).

فالأصل هنا هو الرفض للصهيونية، ولذا فالحديث عن المستوطنين الصهاينة والأرثوذكس فى الصحف الغربية باعتباره «أصوليين» أمر يتنافى مع الحقيقة. هذا هو الوضع حتى عام ١٩٦٧، ولكن بعد هذا التاريخ بدأت أزمة الصهيونية العلمانية. ويشير المؤلف إلى أن العلمانية ليست مجرد رفض الدين وإنما هى أيضاً محاولة لتأسيس مجتمع علمانى (جديد) وهوية علمانية (جديدة). وفى رأيه فشلت الصهيونية العلمانية فى ذلك. فالهوية اليهودية التى حاولت الصهيونية صياغتها لا يمكنها أن تدعى بأنها استمرار للهوية القديمة، أى أنها شئ جديد لاجنور له. كما أن العلمانية ليس لها ما يسمى فى علم الأنثروبولوجيا «طقوس الانتقال» (من مرحلة حياتية إلى أخرى: من الطفولة إلى الصبا - من الصبا إلى الشباب - من العزوبة إلى الزواج - من الحياة إلى الموت)، ولذا فهى تخلق أزمة المعنى لدى المواطن الاسرائيلى.

وأخيراً يلاحظ الكاتب أن القيم العلمانية قيم عالمية. ومن ثم فهى تهادي الخصوصية، والخصوصية اليهودية هى إحدى مصادر شرعية المجتمع الإسرائيلى.

لكل هذا حدث أمران:

(١) العودة للأرثوذكسية، والانصراف عن الصهيونية العلمانية.

(٢) ظهور أرثوذكسية صهيونية، أو صهيونية ذات ديباجات أرثوذكسية (وهو أمر جديد تماماً على المجتمع الإسرائيلى).

وهو يرى أن هذه الأرثوذكسية الصهيونية تشكل البديل الحقيقى للصهيونية العلمانية، فهى يمكن لها أن تستفيد من البعد الدينى للنشاط الصهيونى ومن ثم تستعيد له التجذر فى التراث اليهودى وقدراً من التماسك المنطقى الداخلى. فالأرثوذكس الصهاينة - انطلاقاً من الوعد الإلهى لإبراهيم - يمكنهم المطالبة بكل أرض إسرائيل (أى إسرائيل قبل وبعد ١٩٦٧) وهم بطبيعة الحال يتجاهلون الاعتراض الدينى التقليدى الأصولى على العودة، التى لا يمكن أن تتم إلا بمشيئة الله - ، ومن ثم فالعودة البشرية دون انتظار لأمر الله، هى من قبيل «الدوحاكي هاكسس» (أى التعجيل بالنهاية والضغط على الإله). وقد أمسك هؤلاء الأرثوذكس الجدد بزمام الأمور، فقد أصبحوا العمود الفقرى لعملية الاستيطان (بدلاً من المستوطنين العمال العلمانيين)، وأصبح منطق الاستيطان مستمداً من الديباجات الدينية بشكل صريح.

هذه باختصار هى أطروحة كاتب هذا المقال، وتكمن أهميتها لا فى مقدرتها التفسيرية (فى الواقع هذه هى نقطة الضعف الأساسية) وإنما فى مقدرتها التصنيفية، إذا أنها تعطينا خريطة جديدة للصراعات الدائرة فى المستوطن الصهيونى بين العقيدة اليهودية الدينية والعقيدة الصهيونية العلمانية. أو بين الديباجات الدينية والديباجات العلمانية، (والديباجة - كما هو معروف - أمر مختلف عن العقيدة).



الأصولية الجديدة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية*

كلاوس كينتسلر
عرض: هدى أحمد عيسى

واضحة ولد إرساليات تبشيرية فى دول أوروبية عديدة .
ويبلغ عدا أعضائه المسجلين عدة ملايين ينتمون الى
مذاهب كنسية مختلفة .

وقد ساعد الإحياء السياسى للإسلام بمذهبى الشيعة
والسنة مثلما فى إيران فى عهد الخمينى وفى السودان
وباكستان على ظهور صورة جديدة للأصولية ذات طبيعة
سياسية تتمثل فى الجناح الأصولى لحزب الخضر والذى
يتميز بالمثالية وبالتمسك بالمبادئ الأولى للحزب وذلك
فى مقابل الجناح الواقعى ومن الملفت فى هذه التسمية
ايضا الارتباط بين الأصولية وعدم الواقعية .

هناك إذن مفهومان لمصطلح الأصولية . المفهوم الأول
والذى يقصد به الظاهرة التاريخية وهى حركة الأصوليين
فى أمريكا الشمالية التى اطلقت على نفسها ذلك الاسم
وقد ظهرت كما أسبقنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية
العشرين . والمفهوم الثانى والمستخلص من السمات
المشتركة بين التيارات التى تتمسك بأفكار مثالية رافضة
لتغيرات الواقع سواء كانت ذات مضامين دينية أو
سياسية.

وستعرض للأصولية فيما يلى أولا من خلال متابعة
الظاهرة التاريخية التى انطلقت من أمريكا ثم انتشرت الى
أوروبا وتطورت حتى الآن والتى يصبح من مميزاتها الخروج

ترجع التسمية الى الحركة التى تزعمها C . L . Laws
عام ١٩٢٠ .

تحدثت معالم الأصولية فى أمريكا فى العصر الحديث
فى علم اللاهوت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية
العشرين وكان من أبرز خصائصها معاداة كل ما هو
تقدمى وتفسير العلمانية على أنها انحلال ناتج عن
انتشار التفكير العلمى ومذهب داروين . وفى مواجهة كل
ذلك تضع الأصولية مبدأ التنزيل اللفظى للكتاب المقدس .
ويقسم الأصوليون مؤتمرات للتوحيد بين الاتجاهات
المتعارضة يطلقون عليها اسم مؤتمرات الكتاب المقدس
وذلك لتكوين جبهة واحدة هدفها شن حرب لا هوادة فيها
على كل صور الحداثة . وتتعاون الحركات الأصولية
المختلفة عن طريق جمعية الأصوليين المسيحيين الدولية فى
أوائل القرن العشرين . وقد يصل اختلاف الأصوليين مع
الكنائس إلى حد الانفصال عنها .

وبناء على ذلك فالأصوليون يرفضون المنهج النقدي
التاريخى فى التفسير وترتكز أسس العقيدة فى رأيهم
على ذلك التضاد بين العلمانية والدين .

ويتمثل لنا الاتجاه الأصولى فى أوروبا فى أحد تيارات
البروتستانتية الإنجيلية المحافظة وإلى جانب انتشاره فى
أمريكا فهو ينتشر فى أوروبا فى المملكة المتحدة بصورة

هدى أحمد عيسى - مدرس فى قسم ألمانى - كلية الآداب، جامعة القاهرة
* فصل من كتاب «الأصولية الجديدة» وهو كتاب جماعى بالألمانية - دوسلدروف ١٩٩٠

عن الدائرة الضيقة للتنمية الإنجيلية .

وتكوين حركة سياسية منظمة ذات طابع محافظ تسعى الى تحقيق غاياتها عن طريق مؤسسات سياسية .

١- الأصولية في أمريكا

مهدت الحركة الإنجيلية في القرن التاسع عشر لكثير من التيارات الأصولية ليس فقط داخل الكنائس فمنها خرجت الطلاب المسيحيين مثلاً . وكانت الحركة تهدف الى إنقاذ النفوس من الهلاك في الآخرة عن طريق بعث الوعي بالإنجيل . وقد اتسمت تلك الحركة في بدايتها بالثقة في رقى البشر وبأن ملكوت الألف عام الذى بشرت به رؤيا يوحنا سوف يحل قريباً في أمريكا .

وتلتف الحركة الأصولية بكل فروعها حول عدة مبادئ إيمانية تفصلها عن اللاهوت الحديث والذي تتهمه بالليبرالية والمعاصرة وأتباع المنهج النقدي في قراءة النصوص الدينية . وتتلخص هذه المبادئ في خمس نقاط هي :

- عصمة الكتاب المقدس من الخطأ

- عذرية السيدة مريم

- افتداء السيد المسيح للبشر

- الصعود الجسدى للسيد المسيح

- عودة السيد المسيح لإقامة ملكوت الألف عام على الأرض قبل يوم الحساب

وقد تحولت الحركة الأصولية خلال الحرب العالمية الأولى الى حركة قومية محافظة امتزجت فيها العناصر الأخلاقية والدينية بالسياسة وهو ما يميز هذه الحركة حتى يومنا هذا .

وفي العشرينات من هذا القرن بلغ احتكاك الأصولية بالحياة العامة ذروته فيما يسمى " بقضية القرد " في دايتون بولاية تينيسى . فقد انتقد المدرس سكوس علانية التيار الأصولي الذى يؤمن حرفياً بالكتاب المقدس ويعادى الداروينية وهو التيار الذى كان من مشجعيه وزير الخارجية الأمريكية آنذاك برايان . ووصل الأمر للمحاكمة ولكن محامى سكوس استطاع أن يستنطق وزير الخارجية ما معناه أنه من الصعب تصور أن الله خلق العالم في ستة أيام ذات أربع وعشرين ساعة وبهذا تزلزل إحدى المبادئ الرئيسية للأصولية وأصبحت تقترب بالرجعية ، وكان من أهم ما ترتب على تلك الواقعة هو إصدار قانون في عدة ولايات أمريكية يمنع مناقشة نظرية النشوء والارتقاء ، وتعد تلك الواقعة نقطة تحول في تاريخ الأصولية : إذ أصبحت تحاول مذكاة التأثير على المؤسسات الاجتماعية والحكومية وأوحى تطور الأمر بعد ذلك بأن الأصولية قد باد عهدها ولكن العكس تماماً قد حدث منذ نهاية

الستينات . فقد انتعشت الحركة الأصولية في الخمسينات عندما ذاع صيت القس الخطيب بيلى جراهام عبر وسائل الإعلام . ونريد أن ننوه هنا بالعلاقة الوثيقة بين الحركة الأصولية ووسائل الإعلام منذ البداية . فقد انتشرت الحركة الأصولية بأن مولد مولون أثرياء بين الأعوام ١٩١٠ و ١٩١٥ المجلة المسماة ب : " الأصوليون : شهادته لوجه الحق " وقد بلغ عدد النسخ رقماً هائلاً وكانت توزع بالمجان على القساوسة والأساتذة في الجامعات والهيئات والافراد الذين على اتصال بالكنائس . إذن فبعد نكسه اجتماعية وسياسية انتعشت الأصولية في أمريكا منذ السبعينات بصورة تفوق التصور ويرجع هذا الى نشأة ما يسمى " بالكنيسة الالكترونية " في أمريكا . فقد استغل الأصوليون بذلك وبامكانيات مادية كل طاقات التلفزيون . ومنذ ذلك الوقت يقوم الإنجيليون الأصوليون باستغلال الإذاعة والتلفزيون أكثر فاعلاً . ومن أشهر واعظي الاعلام الواعظ جيمى فالويل ، المتحدث باسم الأغلبية الأخلاقية " ويات روبرتسون صاحب " شبكة الاذاعة المسيحية " ومرشح نفسه للرئاسة عام ١٩٨٨ ، أوجيم بيكر من محطة " امدحوا الرب " والذي اضطر الى التنازل عن منصبه بسبب أخطاء مختلفة والذي خلفه جيم سواجارت . وهناك أيضاً المطبوعات شديدة الانتشار والمكتوبة على شكل الروايات المصورة للأطفال COMICS مثل كراسات سلسلة " الصليبي " . وهى ما تزال تهاجم تعاليم ومبادئ الليبراليين على أنها تعاليم كاذبة ويبشرون بعودة المسيح طبقاً للرؤيا ويعتقدون آراء سياسية شديدة المحافظة . وهناك أيضاً تواكب بين انتعاش الأصولية وارتباطها بالسياسة في أمريكا . ويدعو جيمى فالويل منذ عام ١٩٨٤ الى تحالف علنى بين الأصولية والمحافظين الجمهوريين الجدد . ويرى انصار هذا الاتجاه أن أمريكا تحمل رسالة إلهية للعالم . فيقول أحد الأراغنى خطاب دورى من " الصوت المسيحى " وهى منظمة اليمين الجديد : " أمريكا كشعب وأمة اعطت بتاريخها القصير اعظم وربما آخر موطن كبير للإيمان . فهى معروفة بأنها أمة مسيحية بين جميع شعوب العالم . ومن هذا يستنتج أن أمريكا وشعبها هدف خاص للشيطان عندما يحاول أن يتلغ الأرض وما عليها " .

وقد أضافت رئاسة الرئيس ريجان الى هذا التيار بطريقة خاصة فقد دخلت في تحالف جديد بين السياسة والحركة الأصولية والمتحدثين باسمها في وسائل الاعلام . فعندما تم انتخاب رونالد ريجان لرئاسة أمريكا عام ١٩٨٠ كان هذا مفاجئاً للكثيرين وقد أرجع محللو

الانتخابات هذا الفوز الى عدة عوامل منها تحريك ريجان للمعسكر اليميني المحافظ والبروتستانتى عن طريق رجال الكنيسة ووعاظ التلفزيون . فقد وقف خلفهم الحركة الدينية السياسية " الاغلبية الاخلاقية " وحزب " اليمين الجديد " الذى تكون حديثا . وقد كان اكتشاف هذه العلاقة الجديدة بين السياسة والأصولية والاعلام من الاسباب التى دعت الى الاهتمام العالمى وتابعه الرأى العام العالمى لهذه الظاهرة كظاهرة سياسية . وفى نفس الوقت ازدادت أهمية الدور السياسى الذى يلعبه فى أمريكا الآن وهو دور خطير ، فقد أصبحت الأصولية ذات وجه سياسى . وقد رحب الأصوليون بسياسة ريجان الى حد كبير . فقد كتب ف . جيت الأصولى الالماني المشهور فى كتابه الواسع الانتشار : " الأصل " يقول : " كان ريجان يعلم منذ البداية ما يريد عندما عارض نظرية الارتقاء والإجهاض ودعا الى اقامة الصلاة فى المدارس . الله وحده ولا أحد سواه هو الذى حى سياسته الجريئة من الفشل " . وقد استغل ريجان بدوره هذا التيار المؤيد له والذى يريد تحالف الأصولية والسياسة اليمينية فقال فى إحدى حملاته الانتخابية التى نظمها " الجمعية الوطنية للانجيليين " : " اننى اعتقد أنه هو قد بدأ فى اشفاء بلادنا المباركة " وفى مكان آخر : " هذا وكأن أمريكا تكاد تفقد قواها الدينية والأخلاقية وتنسى الإيمان وقيمه التى جعلتنا خيرين والتى نشأنا عليها ... ولكن القدير الذى وهبنا هذا البلد العظيم اعطانا أيضا حرية الإرادة والقدرة على اختيار قدرنا فى الله . الأمريكيون قرروا إيقاف تدهور دام طويلا ، واليوم تعيش بلادنا ميلاداً جديداً للحرية والإيمان - انتعاشة قومية عظيمة " .

وفى هذه الاثناء قويت عصبية حركة التجديد الأصولية السياسية وتوسعت ، فبقف جبرى فالويل خلف " الأغلبية الأخلاقية " و " اتحاد الحرية " . وجيم سواجارت وبات روبرتسون يتحالفان مع حركات مثل " التحالف الأمريكى للقيم الموروثة " ، " واتحاد المحافظين الأمريكين " و " عريضة الحقوق المتساوية " و " حركة من أجل الأسرة " و " والصوت المسيحى " وغيرها . وتضم قائمة الموضوعات نقاطاً مثل : حماية الأسرة - محاربة الحركة النسائية ومساواة المرأة - منع الكتب والمجلات الجنسية - مطاردة وعقاب الشذوذ الجنسى - إعادة عقوبة الأعدام - تنظيم هجمات إرهابية تشعل الحريق وتنسف مستشفيات الاجهاض الخ .

نلخص إذن أهم الموضوعات فى الحركة الأصولية الأمريكية كالآتى : تتسم الأصولية الأمريكية بوطنية

متدنية مبالغ فيها وهى تؤيد النظام الاقتصادى الرأسمالى والملكية الفردية وتمارس العنف الأخلاقى الذى يعرف التمييز بدقة بين الخير والشر ، ومن ألد اعداء الأصولية الأمريكية . " الحداثة - الإنسية العلمانية - نظرية الأرتقاء - النقد التاريخى للكتاب المقدس - الاشتراكية والشيوعية " .

٢ - الأصولية فى أوروبا

الأصولية فى أوروبا لم تبلغ درجتها فى أمريكا من حيث الاتساع ولكنها لا تنحصر فيما يوصف بالأصولية فقط . وهى تنتشر فى الأوساط البروتستانتية الانجيلية بوجه خاص . (...) ننوه فقط بأن التيارات الانجيلية التدينية فى المانيا قد كونت ثقافه دينية مختلفة الاشكال ولكنها متواصلة وتميزها روحانية وتقوى قلبية وإيمان يمارس فى الحياة اليومية . وبخلاف ذلك فهم يبتعدون عن الكنيسة المؤسسة والتى أصيبت بالجمود تبعاً لرأيهم . وقد كانت هناك دائما محاولات مستمرة للانفصال عن الكنيسة الانجيلية الالمانية وتكوين بناء مماثل لها . ولهذا هناك ثلاث مجالات تتلامس فيها البروتستانتية الانجيلية المتحررة بالالمانية بالأصولية : هناك ترحيب بالمفهوم الأصولى لفهم الانجيل ونشير فى هذا السياق إلى أمثلة مثل : " التحالف الانجيلي " و " مؤتمر الجماعات المعترفة " أو الاتجاهات اللاهوتية مثل " حركة الاعتراف ليس هناك انجيل آخر " . وترتكز الجهود بعد ذلك على القطاع التعليمى حيث تقدم بدائل للنظام المدرسى والجامعى المألوف . فتنشأ مدارس اعترافية حرة " وكلليات تلتزم بالكتاب المقدس . ويمكن إطلاق صفة الأصولية على منظمة TETA فى بازل التى تطلق على صحيفتها اسم " الأصل " . فقد تكونت ١٩٨٤ مبادرة أهلية " للمدارس العليا الملتزمة بالانجيل " وغيرها . وهناك مبادرة أخرى فى وسط دور النشر تنتمى اليها دار النشر هينسلر بصفة خاصة وموقعه نويهاوزن - شتوتجارت . كذلك ينتمى إلى هذه المبادرة الأهلية جماعة الدارسين " الكلمة والعلم " . وقد نشر مديرها الاستاذ الدكتور فيرنر جيت عام ١٩٨٥ كتاباً ضخماً بعنوان " الأصل " : من أجل فهم نص الكتاب المقدس " .

(النسخة الكاثوليكية للأصولية : معاداة الحداثة)

لنتجه إذن للنسخة الكاثوليكية للأصولية . حتى وقت قريب لم يكن أحد يتحدث فى الأوساط الكاثوليكية عن الأصولية وهذا لأسباب وجيهة ، اليوم اختلف الأمر وأصبح طرق هذا الموضوع بشكل صريح فى الأوساط الكاثوليكية شائعاً . ولكن هذا لا يعنى أنه لا توجد نفس الظاهرة فى

الكنيسة الكاثوليكية بصورة متكررة ومشابهة لما قلناه عندما تلقى الضوء فيما يلي على بعض الظواهر الملفتة ستظهر لنا عدة تطورات مشابهة جداً لما لاحظناه على الأصولية ، حيث يمثل الاصطدام بالحداثة في الكنيسة الكاثوليكية مظهراً من مظاهر الأصولية وذلك منذ قرابة مائة عام إلا أن هذا التيار لم يكن يوصف في الأوساط الكاثوليكية بالأصولية ولكن بمعاداة الحداثة أو بالتكاملية.

١ - أزمة الحداثة في الكنيسة :

إذا كان المفجر الأساسي للأصولية هو معاداة الحداثة فهناك اليوم ضرورة واضحة للعودة إليه داخل الكنيسة الكاثوليكية.

تعرضت الكنيسة الكاثوليكية لأول أزمة لها مع الحداثة في منتصف القرن التاسع عشر حيث بدأ التعارض واضحاً بين صور الحياة المدنية الحديثة وبين المواقف الدينية المتوارثة للكنيسة (فقد شجع البابا بيوس التاسع كل من قام بالدفاع عن موقف الكنيسة مهما بلغ أسلوبه من تطرف وعنف وعدم تسامح .)

كان سبب الأزمة الأولى مع الحداثة إذن هو الاختلاف حول السلطة السياسية والاجتماعية والفكرية للكنيسة الكاثوليكية في عالم مبنى على أسس حديثة . ويرجع تصور الكنيسة لحقوقها الى ما يسمى *societa per-fecta* المجلزى مجمع أى الجماعة المثلى وهو ما تعتقد الكنيسة أنها قتله بالنسبة للمجتمع . كذلك ترجع اسباب الأزمة الى الاتجاه السائد حتى في ألمانيا خلال المائة عام الماضية والذي يرمى الى فصل ما كان تحت سلطة الكنيسة من مؤسسات تعليمية وتربوية وثقافية واجتماعية عن الكنيسة الكاثوليكية . واليوم ترتفع مرة أخرى نداءات تدعو الى المحافظة على المؤسسات الاستثنائية الكاثوليكية والتي تنتهى جميعها الى نوع من الجيتو الكاثوليكي داخل المجتمع . ومن أمثلة هذا المطالبة بإعادة الكليات التي يدرس فيها القساوسة والمتصلة بالخدمات الكنيسية الى إدارة الكنيسة وفصلها عن الجامعات الحكومية . ولكن ينبغى رغم هذا أن نؤكد أن مطالب الكنيسة بالأشراف على الحياة العامة وهو مطلب يمكن أن يقارن بما يعرف في الحركة الاسلامية السياسية بـ " دولة الله " أو الحاكمية لله - لم يجد أدنى إستجابه في العالم الغربي .

والأزمة الثانية التي مهتها الكنيسة مع الحداثة كانت في عام ١٩٠٧ وكانت في مواجهة المنهج النقدي التاريخي في تفسير الكتاب المقدس وتاريخ العقائد .

كانت هناك كتابات كثيرة جديرة بالاهتمام ولكن الكنيسة صنعت من هذا التيار بجملة غولا مما كان له عواقب وخيمة على الكنيسة وعلى تطور علم اللاهوت . فقد أدخلت الكنيسة ما يسمى بـ " يمين الحداثة " وهو قسم يؤيده رجال الدين واساتذة اللاهوت وغيرهم وكان ينص على إدانة كل ما يتعلق بالحداثة . هذا الحدث ليس بعد في ذمة الماضي فقد ظلت الكنيسة متمسكة " بيمين الحداثة " حتى مجمع الفاتيكان الثاني . يعد الفهم الصحيح للكتاب المقدس من النقاط التي يتكرر الاختلاف عليها في المواجهة بين الكنيسة والحداثة وقد تكررت الانتقادات الحادة من الكاردينال راتستجر في روما ضد اللاهوت الكاثوليكي خصوصاً عند لجوئه في تفسير الكتاب المقدس الى المنهج النقدي التاريخي .

أصدرت احدى لجان مؤتمر الاساقفة الأمريكين عام ١٩٨٧ ورقة عمل بخصوص " أصولية الكتاب المقدس " تشير فيها الى أن الاتجاه الأصولي حتى بين الكاثوليك يعطى لنص الكتاب المقدس وحده أهمية مطلقة ينسى معها الرؤية الشاملة للكنيسة وحكمتها وتعاليمها وتراثها.

والى أن التيارات الأصولية التي ترجع نص الكتاب المقدس وحده تعطي إجابات ساذجة على أسئلة معقدة مما له جاذبيه واستجابه خاصه عند من يبحث عن اجابات واضحة في عالم تشابكت فيه الأمور واختلطت . ولا تسرى ملاحظة لجنة مؤتمر الاساقفة التي اوردناها هنا على أمريكا فحسب بل هي تنطبق أيضاً على أوروبا .

(أما أزمة الحداثة الثالثة للكنيسة فتأتى بعد انفتاح الكنيسة للحوار مع الحداثة منذ مجمع الفاتيكان الثاني وتشير الدلائل الى انتكاسه في هذا الانفتاح)

٢ - اتجاهات أصولية في الكنيسة الكاثوليكية اليوم.

(يصف الاستاذ الدكتور ريتشارد ماك براين - استاذ اللاهوت الكاثوليكي في جامعة نوتردام في حديث له مع " الجمعية اللاهوتية الكاثوليكية " الفرق بين الأصولية البروتستانتية والأصولية الكاثوليكية في أمريكا بأن كليهما تبحث عن إجابات بسيطة لأسئلة معقدة ولكن البروتستانتى يقول : هكذا يجيب الإنجيل والكاثوليكي يقول هكذا يجيب البابا) .

(كذلك يصف ماك براين الأصولية في جميع الأديان بأنها تؤمن بأن الحق دائماً في صفها وأنه لا يمكن أن يكون في صف الآخرين ولو لجزء . ولذلك فهي غير قابلة للدخول في أى نوع من الحوار بل يميزها التطرف والحدة) .

(وعلى الرغم من أن الفهم الحرفي للكتاب المقدس ليس من سمات الأصولية الكاثوليكية إلا أنه بدأ يلعب دوراً هاماً في الأونة الأخيرة " خصوصاً عند الهجوم على المنهج العلمي في التفسير واتهامه بالافلاس) .

(وينتشر بين شعب الكنيسة في ألمانيا خصوصاً بين الأوساط غير المثقفة الفهم الحرفي للنص دون إدراك علاقة هذا الفهم الحرفي بالأيديولوجية الأصولية) .

وقد جاء في نشرة المكتب السويسري الكاثوليكي للكتاب المقدس عام ١٩٨٧ أن الاتجاه الأصولي ينمو ليس فقط في أوساط الجماعات الدينية الخاصة والتي ترى في الكتاب المقدس وعاء يحوى اجابات دائمة للصلاحيات وهي تنتزع جملاً من سياقها وتسخر مضمونها لتبرير موقفها الخاص بينما هي تدعى أنها تفهم الكتاب المقدس فهماً حرفياً .

٣ - التراثية

والتراثية ظاهرة مصاحبة للأصولية بجميع أنواعها في كل الديانات والملل (فبرغم كل الاختلافات اللاهوتية بين الأصولية البروتستانتية والتراثية الكاثوليكية فإن التشابه بينهما يظهر جلياً في مجالات الحياة الاجتماعية خارج نطاق الكنيسة) .

وأدل مثال على التعاون بين الأصولية البروتستانتية والتراثية الكاثوليكية هو الاسقف لوفيفر الذي أعلن في خطاب له لإخوته القساوسة تمسكه بالكنيسة القديمة وانتقاده لمجمع الفاتيكان الثاني الذي اتسم بالانفتاح على الحداثة مما دمر في رأيه الكنيسة واللاهوت . بقى أن نلاحظ إذا ما كان الفاتيكان يستجيب خطوة بعد أخرى لنداءات الاسقف لوفيفر .

فبعد أن طالبت الكنيسة مؤيدي لوفيفر بالالتزام للكنيسة وللبابا في روما وبالاعتراف بما جاء في مجمع الفاتيكان الثاني عن التعليم الكنسي والامتناع عن انتقاد مجمع الفاتيكان الثاني وما ترتب عليه من حركات إصلاحية داخل الكنيسة نشرت مجلة Présent (مجلة التكاملين الفرنسيين) في عدد ١٩٨٨ الاتفاق بين الكاردينال ماير ورئيس دير البينيديكت بجوار أفينيون دوم كالفى ، حيث أن الدير يعيش منذ سنوات في قطيعه مع بقية أديرة النظام البينيديكتي ويعتبر مديراً لدير دوم كالفى رائد التكاملين بعد لوفيفر في فرنسا . وقد جاء في هذا الاتفاق أنه قد تمت الموافقة لرهبان الدير على قراءة -القداس طبقاً لمنهج البابا بيوس الخامس وإعادة الكاتيشيزم والاسرار وكل ما كان سائداً في تراث الكنيسة القديمة لمئات السنين ولم تكن هذه الموافقة مشروطة بأي تنازلات

في الشئون التعليمية أو بأي تراجع في أى موقف من ناحية التكاملين . وفوق هذا فقد نص التصالح في المادة ٢ على عدم اجبار أعضاء الدير على التنازل عن أى موقف لهم في التعاليم أو في ممارسة الطقوس وألا يلزموا بالصمت حينما يعطون ضد مظاهر الحداثة .

وفي ٢٨ يوليو ١٩٨٨ انشئت " أخيه القديس بطرس " في كنيسة التسيستر سينتر في هوتريف بسويسرا على عزار " أخيه القديس بيوس العاشر " التي أسسها لوفيفر . وفي لائحة الأخيه جاء النص صراحة بأن الأخيه تقبل انضمام كل القساوسة الذين يريدون خدمة الناس والكنيسة بروح الاسلاف " .

وجدير بالذكر أن الرئيس الجديد للأخيه هو يوزيف بيسيج وهو الذي يعلم القساوسة الجدد في فيكراتسباد حسب " الروحانية التراثية " . وهناك دلائل أخرى لهذا التطور .

٤ - لاهوت أخلاقي أصولي

يرتكز اللاهوت الأصولي بدرجة كبيرة على لاهوت الأخلاق فيقول (ج ماى في هذا الصدد : " لقد كانت الدعوة للوصايا الالهية بلا خوف من أحد وبلا تحديد لها دائما مدعاة للفخر والاحساس بالقوى لدى الكنيسة حتى عندما كانت هذه الدعوة تقابل بالرفض أو بالاستنكار . إن هذا الوفاء للارادة الالهية لهو دليل على أن نشأتها وريادتها من إرادة الله . وقد حدث تدهور خطير بالنسبة لهذه المسألة في كنيسة . ما بعد المجمع " . وفي داخل اللاهوت الأخلاقي تحتل التعاليم الخاصة بالحياة الجنسية وخصوصاً بمنع الحمل مركزاً كبيراً . فيقول ج . ماى : أن التعاليم الرسمية للكنيسة بخصوص منع الحمل تمثل قضية دوغما إيمانية متعلقة بالأخلاق " و " أن تصريح كونيغشتاين يؤدي في النهاية الى تفكك كل الارتباطات والالتزامات بالكنيسة في أمور العقيدة والحياة » .

ويظهر الاتجاه الأصولي في لاهوت الاخلاق بصورة جلية في تصريحات كارلو كفارا وهو استاذ في روما ورئيس المعهد البابوي لشؤون الزواج والاسره حيث ذاع صيته بسبب تشبيهه كل من يقوم بمنع الحمل بالقتله . وقد ترددت هذه المقولة من جهات أخرى متعددة .

ويروى برنارد هيرنج أنه سأل كارلو كفارا في مؤتمر في ربيع ١٩٨٨ عما اذا كانت تعاليمه الجنسية الصارمة تلاقى قبولاً من الناس فرد عليه كفاراً قائلاً إن ذلك أمر لا يهمه بالمرّة فهو يقول الحق هذا هو الموقف الحقيقي في كل المسائل .

والثير في التشبيه الذي قدمه كفاراً أن ذلك التشبيه

قد ورد فى CIC عام ١٩١٧ ولكن وقتها لم يكن معروفاً من وسائل منع الحمل سوى الإجهاض . أما الآن فمنع الحمل يبدأ قبل أن تتكون حياة أو جنين على الإطلاق ولكن كفاراً يجادل بنفس المنطق القديم حتى ضد وسائل منع الحمل الحديثة والتي تمنع الإخصاب أصلاً . وبذلك لا يكون هناك قتل أصلاً .

٥ - الجماعات الكنسية

ويتجمع اصحاب المصالح أو اصحاب الآراء الأصولية بصور متزايدة فى جماعات تتسم بالعنف . وعلى الرغم من أن الاقبال على هذه الجماعات ليس شديداً بين شعب الكنيسة إلا أن اساليب تلك الجماعات تزداد عنفاً وهجومية . وقد ظهرت فى الشهور الأخيرة فى النمسا وحدها ثلاث جماعات وهى حركة " من أجل الغرب " وجماعة " الاخلاص للكنيسة " وجماعة " قسس لينز " . وفى بلاد اخرى ظواهر مشابهة لهذا .

ويظهر اسلوب عمل هذه الجماعات تشابهاً كبيراً . فهم يفرقون الاساقفة والبابا بشكاوى وعرائض مرفقة بتوقيعات المواطنين مما يسمونه أوضاعاً سيئة فى الكنيسة . وإذا لم يتجاوب الاساقفة أو البابا مع هذه العرائض بصورة واضحة فيوجه إليهم النقد والالتهام علناً ، ومثال ذلك ما وصف ناشر مجلة لاهوتيات فى عدد مايو ١٩٨٩ هذه الإجراءات ويدعو إلى المزيد منها فقد اصدرت " حركة من أجل البابا والكنيسة " التى تأسست عام ١٩٦٩ نشرة عام ١٩٧٠ مرفقا بها ١٥٠ ألف إمضاء ، الى روما وكان مضمون النشرة هو تذكير البابا بالتراث الحقيقى للكنيسة ومهمته التعليمية التى لا يجب ان يتنازل عنها لغيره ولفتت نظره الى التدهور والتخبط اللذان أصابا الكنيسة بعد المجمع فى مجالات القداس واللاهوت والأخلاق . ويستنكر الكاتب رد الفعل الضعيف من روما بشده . وفى عام ١٩٨٤ قامت مجموعة من القساوسة الكاثوليك فى المانيا بنشر تصريح عن الوضع الراهن للكنيسة فى المانيا وكان موجهاً الى الاساقفة وكان الغضب واضحاً من عدم اهتمام الاساقفة بالرد . ومثل ذلك ما حدث عام ١٩٨٩ لتصريح التضامن الكاثوليكى لشعب الكنيسة الموجه الى البابا والاساقفة كرد على " تصريح كولونيا " . وهذا يدل على أن الاتجاه المتطرف من القاعده يزداد على روما وعلى الاساقفة .

ملخص

قد يسهل مهمتى فى تلخيص ما أوردت الإعتماد على تصريحات الاسقف سشتشر من انسبروك حيث تكلم " من أجل روح حى وضد الأصولية " . يرى الاسقف أن الخطر

يأتى بصوره متشابهة من اليسار ومن اليمين أى من ناحية التراثيين ومن ناحية التقدميين فكلاهما يلجأ " للأصولية " . كلاهما يبتعد كل بطريقته عن السر الذى هو المسيح بالنسبة لنا ، كلاهما لا يتعامل بالمنطق العقلى ويتخذ ملامح التطرف ويضيع نفسه فى مشاكل ثانويه كلاهما يستعمل نصوصاً من الكتاب المقدس دون أن ينظر الى روح النص ككل وإلى المغزى الأصل - وتلك طريقتهم الجماعات المنفصلة .

ولعله من المفيد إبراز التشابه فى التطرف عند كلا الجانبين .

١- التراثى يتمسك بخوف الانسان من تغيير ما اعتاده وينكر بذلك أن كل انسان كائن تاريخى متغير وبذلك يجب أن يخضع لهذه الحقيقة .

والتقدمى يتجاهل تعلق الانسان بما اعتاده .

٢- التراثى يلجأ إلى حصن الأمان الممثل فى السلطة الدينية للكنيسة والتى يتنازل الفرد لها عن التفكير فى شئونه وعن التصرف فيما يخصه عن قناعة .

والتقدمى يبالغ فى انتقاده كل شئ دون الوصول الى وسط سوى .

التراثى يغلق النافذه التى فتحتها البابا يوحنا الثالث والعشرون ويصبح بذلك فريسه للدوجما وغير قادر على الحوار الذى يتطرق إلى قلوب الناس اليوم .

والتقدمى يفتح النوافذ والابواب حتى تكتسح الرياح كل الاركان ويشعر المؤمن بأنه غريب فى كنيسته .

٤- التراثى يرى فى كل لقاء مع دين آخر أو مذهب آخر خيانة لايمانه ولذلك فهو يحافظ على أحكامه المسبقة حتى على العنصرية . فالتراث إذا كان ملزماً ككل فهو يلزم أيضاً بما فيه من أخطاء .

والتقدمى يلغى الفروق ويميل إلى تسطيع كل الخصائص التى تمثل لأى جماعه محور الانتماء .

٥- التراثى لا يسمح للروح القدس إلا باتجاه واحد وهو من اعلى إلى اسفل .

والتقدمى لا يسمح إلا بالعكس ولا يعتبر السلطة التعليمية للكنيسة تفويضاً من الله .

٦- التراثى يميل إلى تفتيت جماعة المؤمنين إلى شعب متفرقة تمزق الحقيقة الشاملة للمسيحية .

والتقدمى يركز اهتمامه على المشاكل العصرية مثل السلام والبيئة والمرأة والعالم الثالث ولا يبقى من الفرض المسيحى إلا الإطار لهذه الحركات الاجتماعية .

٧- التراثى يرتكب نفس الخطأ الذى ارتكبه الأصوليون من معاصري المسيح وهو صب الدين فى قوالب

قانونية واخلاقية جامده خصوصاً في قضايا العلاقات الجنسية والطاعة ولا يترك مجالاً للروحانيات .
 والتقدمي يظل يقتصر من المسيحية كل ما هو موقف واضح ومحدد حتى لا تتعارض مع روح العصر الإباحية وتصبح الاخلاق هو ما يفعله الناس وفي هذه الحالة هو أيضاً يجرد الدين من الروحانيات .
 ٨- التراثي يرى العصر الذهبي - الذي لم يتحقق أبداً - في الماضي .
 والتقدمي يراه في المستقبل وهو لن يكون هناك أيضاً . كلاهما ينسى اليوم والحاضر .

من إصدارات الأخيرة لدار سينما للنشر

التاريخ السري للبنك الدولي - د. زكي العاهدي
 سوسبولوجيا الفكر الإسلامي (طور الانهيار) - د. محمود اسماعيل
 الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة) - د. محمد شحرور
 فلسطين (نحو تاريخ بلا أساطير) - لطف الله سليمان، محمد مستجير مصطفى
 لعبة البترول دولار (الاقتصاد السياسي للأموال العربية في الخارج) رضا هلال
 نقد الخطاب الديني - د. نصر حامد أبو زيد
 معركة جديدة في قضية المرأة - د. نوال السعداوي
 عجز الموازنة العامة في العالم الثالث د. رمزي زكي
 سينما الهلاك (التجاهات وأشكال السينما الصهيونية المعاصرة) - أمير العمري
 بيان مشترك ضد الزمن «روايات وقصص قصيرة» - صلاح عيسى
 وصف البلبل «رواية» - سلوى بكر
 الاستراتيجية العسكرية الاسرائيلية عام ٢٠٠٠ - أحمد بهاء الدين شعبان
 الإنسان والقلق - الأزرق بو علو
 حروب دولة الرسول (بدر - أحد) - د. سيد القمني
 الدولة الرخوة في مصر - د. جلال أمين
 الليبرالية المستبدة - د. رمزي زكي
 قریش (من القبيلة إلى الدولة المركزية) د. خليل عبد الكريم
 المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى - د. وليم سليمان
 هاجر (كتاب المرأة ١) إشراف: د. هدي الصده ، سلوى بكر
 الحصار «رواية» - فوزية رشيد
 التحولات (تحولات الفارس الغرب في البلاد العارية - رواية) - فوزية رشيد
 مقعد ثابت في الريح «شعر» - شعبان يوسف
 العنوان : ١٨ شارع ضريح سعد - من القصر العيني ت - فاكس ٣٥٤٧١٧٨

المثقفون الكاثوليك في فرنسا بين الدين والسياسة

أنور مغيث

أيضا في النصوص التي تستهدف نقد الأخلاق السائدة فنجد نيتشة يشيد بالعصر اليوناني الذي ازدهر فيه الفن والحب والروح العملية ويلقي علي كاهل المسيحية مسئولية الانحطاط السائد وعلي مستوي الابداع الفني يذكر ريتشارد فاغنر بحنين كبير المسارح اليونانية التي كانت تملئ بالموسيقى والرقص والتمثيل الراقي ثم تحولت علي يد الرومان إلي أماكن لمشاهد همجية يتلذذ فيها الرومان برؤية الوحش الضارية وهي تلتهم أحشاء العبيد وانتهي منها كل فن جميل.

ولم تكن تلك الإشارات إلي مراحل تاريخية سالفة تعني بأي حال المطالبة بالعودة إلي ماض جميل ولكنها كانت تهدف بالاساس إلي تغيير جذري للوضع الراهن من أجل مستقبل أفضل وكان الغرض من الإشارة إلي الماضي هو التدليل علي أن التغيير المستهدف ليس مجرد حلم أو وهم ولكن أمر يمكن للإنسانية تحقيقه كما يشهد التاريخ.

إن علاقة الايديولوجية الأصولية بالتاريخ تختلف عن هذه النماذج التي أشرنا اليها. إن لها علاقة خاصة بالماضي ويمكن أن نحدد ملامح هذه العلاقة في النقاط التالية:

١- الإدانة الأخلاقية للمجتمع، إن ما تثيره الأصولية في نقدها للمجتمع الحاضر هو ضياع القيم

تتميز الأصولية عادة بكونها فكرا يناهض الوضع الاجتماعي الراهن ويرى الحل في العودة لمجتمع سلف أو لمبادئ تمت بلورتها في مرحلة تاريخية سابقة. ولكن لا يجوز أن نعتبر كل استلهام للماضي نوعا من السلفية الأصولية فقد يتذكر شخص بالغ جراته وحبه للمغامرة في أيام الطفولة ويدفعه ذلك لرفض حال الخضوع والامتثال والتأهب لمرحلة مقبلة من العمر أكثر شجاعة وحيوية فكذلك البشرية قد تستلهم من تاريخها ما يدفعها للأمام وفي كل النصوص التي تدعو للتغيير الثوري للمجتمع نجد اشارات لمراحل سابقة من الماضي فلننشر الفكرة الاشتراكية كان وايتلنج وعديد من الاشتراكيين الفرنسيين يشيرون إلي حياة المسيح والحواريين ولنقد المجتمع الرأسمالي الذي فيه هدف الانسان هو الانتاج يشير ماركس إلي مجتمعات العصور الوسطى التي فيها هدف الانتاج هو الانسان، ويرسم المجلز صورة مثالية للمجتمع الأموي الذي كانت النساء تتولي فيه أمور البشرية ويعزو الكثير من آلام المجتمع الحالي كالحروب والتفاوت الطبقي إلي تلك الفترة التي انقلبت فيها الآية وتولي الرجال مقاليد الأمور واصفا إياها "بالهزيمة التاريخية للنساء" ولم يكن الماضي حاضرا في قلب النصوص التي تطالب بالتغيير الاقتصادي والاجتماعي فحسب بل كان حاضرا

أنور مغيث - باحث في الفكر المصري الحديث

المتعارف عليها والاحتجاج علي مظاهر التحرر الفردي وبالأخص تحرر المرأة ويبدون انزعاجهم من تراخي السلطة في كافة أشكالها: سلطة العائلة والمعلم وكذلك السلطة الدينية والسياسية. وتنظر الأصولية عادة إلي هذه الظواهر باعتبارها أعراضا لمرض يهدد المجتمع وفي هذه الحالة تعتبر نشاطها السياسي والفكري هو محاولة لعلاج المجتمع والعودة به إلي حالة الصحة التي كان عليها قبل أن يصاب بهذه الأعراض أي إلي مرحلة تاريخية سابقة تخلو من مظاهر "الانحلال الأخلاقي".

٢- مركزية الدين، إن إدارة شئون المجتمع من وجهة نظر الأصولية لا ينبغي لها أن تترك لنزوات المفكرين والأدباء بل ينبغي لها أن تتبع أصولا لا تتغير. هذه الأصول هي الأعمدة التي يستند عليها كل حكم وكل سياسة وهذه الأصول لا يجوز أن تخضع لتدخلات العقل البشري لأن مصدرها الوحي السماوي المقدس. ولهذا يلعب الدين دورا مركزيا في كل فكر أصولي أيا كان هذا الدين.

٣- تعالي السلطة، تدافع الأصولية عن السلطة في جميع مستوياتها: سلطة الضمير الجمعي علي تصرفات الفرد وسلطة رب العائلة علي أفرادها وسلطة الدولة علي الشعب وتلك السلطة الأخيرة لا ينبغي أن تخضع لرأي الأغلبية وتستمد مصداقيتها منه لأن في ذلك إذعانا لتقلبات الجماهير، ورأس السلطة ليس مجرد مسؤول يجوز محاسبته بل إنه رمز لسيادة الأمة ويستمد شرعيته من مصدر يتجاوز الإرادة الشعبية كالميراث أو الحق الإلهي أو موافقة الصفة من أهل الحل والعقد.

٤- التكافل الاجتماعي يقول توماس هوبز معبرا عن منطق المنافسة الرأسمالية "كل إنسان هو ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان" وتعارض الأصولية هذا المبدأ الذي يختصر الإنسان إلي كائن مادي دنيوي يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة والتي تأتي دائما علي حساب الآخرين، ففي نظرها الإنسان كائن سام وروحي في جوهره والتكالب علي الدنيا وجمع المال ليس إلا إنحرافا في طبيعته ولذا تري الأصولية إن اشتراك أرباب العمل مع العمال في دين واحد وفي أملهم في الفوز بالسعادة الأبدية بعد الموت كفيلا بحل المشاكل التي يخلقها بينهم منطق العمل والانتاج. إن اهتمام كل طرف بمصلحته الدنيوية يؤدي إلي خلق الثورات والأحزاب والنقابات والاضرابات ولكن اشتراكهم في العاطفة الروحية ينفي الحزازات ويدعم التكافل والانسجام.

من الواضح أن الأصولية ترتبط ارتباطا ضروريا بتبني تصور ديني عن الإنسان والعالم ولكن من وجهة أخرى لا

يعني تبني التصور الديني بالضرورة تبني الأصولية ويمكن القول بأن التصور الديني يخلق حالة فكرية تتقبل بسهولة المبادئ الأساسية للأصولية ورغم أنه من الممكن التمييز بين التصور الديني من جهة والأصولية من جهة أخرى إلا أن هذا التمييز لا يتم إلا عبر صراع وجدل مرير من أجل الاحتفاظ بتصور ديني ومفهوم تقديمي للسياسة في نفس الوقت.

وسنحاول استكشاف هذه العلاقة بين التصور الديني والأصولية من خلال تجربة المثقفين الفرنسيين خلال النصف الأول من هذا القرن. فقد تميزت هذه السنوات بتسارع شديد في الأحداث التاريخية ولعب المثقفون دورا كبيرا في تشكيل الرأي العام. ونعرف أن عددا كبيرا من المثقفين الفرنسيين سواء ممن تبنا الفكر الليبرالي أو ممن تبنا الفكر الاشتراكي بمختلف تياراته قد ارتبطوا بالنسياسة ارتباطا ملحوظا ونذكر التأثير الكبير الذي أحدثته مواقف رومان رولان واندريه مالرو وسارتر وبريتون وأرجون وبول إيلوار ويمكن أن نذكر الخطوط العريضة لالتزامهم السياسي المنطلق من رؤية تقدمية ويسارية وعلمانية وهذه الخطوط تتلخص في: مقاومة الاستعمار ومساندة استقلال الشعوب، مناصرة السلام ومناهضة الفاشية، مساندة الجمهوريين في الحرب الأهلية الأسبانية وتنظيم المقاومة السرية للإحتلال النازي لفرنسا. علي الضفة الأخرى كان هناك المثقفون الكاثوليك أولئك الذين تبنا التصور الديني للانسان والعالم وحاولوا أن يلعبوا دورا سياسيا في قلب معترك الأحداث التاريخية في النصف الأول من هذا القرن. تأثرت هذه الطائفة من المثقفين الكاثوليك أولا بفلسفة

برجسون وحججه لدحض الفلسفات المادية السائدة والاعلاء من شأن البعد الروحي والديني لدي الانسان. ورغم البعد الروحي العميق لفلسفة برجسون إلا أنها لم تكن كافية لأن برجسون يهودي الأصل وهم يحتاجون لفلسفة تحمل وجهة النظر المسيحية. وفي عام ١٨٧٩ أصدر ليون الثالث عشر بابا الفاتيكان مرسوما يقضي باعتبار فلسفة القديس توما الاكويني فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان ذلك نقطة انطلاق لبلورة مذهب التوماوية الجديدة الذي يهدف إلي شرح وتطوير أفكار توما الاكويني لتتواءم مع مقتضيات القرن العشرين وقد بدأ المفكر البلجيكي مرسبييه هذا العمل في نهاية القرن الماضي إلا أن الجهد الاكبر يعود إلي الفيلسوف الفرنسي جاك ماريان الذي كان بروتستانتيًا ثم اعتنق الكاثوليكية علي يد الاب الدومنيكاني كليير سال وتزعم ماريان حلقة الدراسات التوماوية بفرنسا وتجمع حوله نخبة من المثقفين المسيحيين

كان بينهم من الفلاسفة إيتين جليسون وميرلوبونتي وجابرييل مارسيل ونقولا برديانيسيف، ومن الأدباء برنانوس وبول كلوديل وفرانسوا مورياك وجان كوكتو وجولييان جرين. ولكي نقف علي ظروف تعامل هؤلاء المثقفين مع الأحداث السياسية علينا أن نذكر أولا بأن فرنسا كانت تحت الحكم البرلماني للجمهورية الثالثة. وقد اتخذت هذه الجمهورية قرارا سنة ١٩٠٥ بفصل الكنيسة عن الدولة وقد مثل هذا القرار صدمة للكاتوليك وخلق شعورا من العداء تجاه الجمهورية ثم تأسست حركة "الاكسيون فرانسيز" الرجعية بزعامة شارل موراس وقد تميزت هذه الحركة بمطالبتها بعودة الملكية وعدائها الشديد للديمقراطية وتركيتها للوطنية المتطرفة في مواجهة الألمان واتهام اليهود والشيوعيين والعلمانيين بالتآمر علي فرنسا وقد حظيت هذه الحركة بتأييد رجال الدين والجماهير الريفية المتدينة وتحولت صحيفتهم إلي منبر يكتب فيه المثقفون الكاثوليك. وهكذا التقى الشعور الديني بالرجعية السياسية واتفق الاثنان علي العداء للحدثات في كافة أشكالها وعلي بلورة ايديولوجية أصولية في قلب العالم الغربي ولكن الاتفاق لم يكن كاملا فقد كان الخلاف يكمن في موقع الدين داخل هذه الايديولوجية فرغم اتفاق الجميع علي الأهداف السياسية إلا أن موراس والقادة السياسيين للحركة كانوا يمجدون سلطة الدولة المطلقة علي الأفراد ويرون الدين مجرد أداة تستخدمها الدولة للسيطرة علي الأفراد واحتوائهم ولكن ليس للدين قيمة في حد ذاته وتبنوا اسبقية السياسة علي الدين. أما المثقفون الكاثوليك فقد تبنوا اسبقية الدين علي السياسة والروحي علي الدنيوي كما اعترضوا علي النزعة القومية الفرنسية المتطرفة لأن الكاثوليك إخوة مهما اختلفت الأوطان. ثم جاء قرار البابا بيوس الحادي عشر سنة ١٩٢١ ليدين هذه الحركة السياسية ويعتبرها ضارة بالكنيسة فخرج جاك ماريثان من المنظمة ولكن برنانوس بقي فيها وأدان قرار البابا ويثبت يوجين فيبر في كتابه الملكية والرجعية في فرنسا أن رجال الدين الكاثوليك ظلوا هم الكوادر الأساسية لهذه المنظمة حتي بعد قرار البابا إلي سنة ١٩٤٥.

علي أي حال دفعت هذه الادانة من البابا المثقفين الكاثوليك أن يصيغوا لانفسهم مواقف سياسية تختلف عن المواقف الرجعية السالفة وستتم محاولة صياغة هذه المواقف عبر الأحداث التي ألت بأوروبا في الثلاثينيات من هذا القرن.

الموقف من الفاشية:

كان هناك عداء سائد في الوسط الديني للثورة

الفرنسية فقد اعتبرت حدثا مشثوما ليس علي الكنيسة وحدها ولكن علي الشعب الفرنسي كله. هذا العداء يمكن تفسيره إذا أخذنا في الاعتبار العداء الذي حملته الثورة الفرنسية لرجال الدين الذين تحالفوا مع الملكية والنبلاء ويصور برنانوس في روايته "حوار الراهبات" أزمة مجموعة من الراهبات تتعرض لاضطهاد الشوار. وترجع كراهية المثقفين الكاثوليك للثورة الفرنسية أيضا لأنها هي التي حولت العلمانية وفصل الدين عن الدولة من مجرد أفكار في عصر التنوير في القرن الثامن عشر إلي مؤسسات وشكل للحكم في القرن التاسع عشر. ولا يرجع هذا الموقف لأسباب دينية فقط بل يعتبرون كنتاج للثورة سيطرة السلطة المالية علي السلطة الأخلاقية والمغالة في الرأسمالية والديمقراطية البرلمانية التي تجعل الحكم مرتبطا فقط بتحقيق المصالح المادية والدنيوية. وبالنسبة للفلسفة الماركسية والحركة الشيوعية فإن رفض المثقفين الكاثوليك لهما يعتبر أمرا بديهيا ولهذا السبب كان هناك جانب كبير من الكاثوليك من انصار عودة الملكية وكان هناك جانب آخر يبحث عن طريق ثالث بين الرأسمالية والشيوعية وكانت الفاشية في بدايتها تمثل تجسيدا لهذا الطريق الثالث، فعندما أسس الفيلسوف الفرنسي إيمانويل مونييه مجلة Esprit لشرح الأفكار التوماوية في مجال السياسة إرتبط بمجموعة سياسية أسماها القوة الثالثة تتبني الفاشية الإيطالية وعندما قام موسوليني بغزو الحبشة سنة ١٩٣٥ ضاربا عرض الحائط بكل الاتفاقات والمعاهدات الدولية احتج البرلمان الفرنسي علي هذا الغزو ولكن هنري ماسيس (عضو مجمع الخالدين الفرنسي فيما بعد) كتب بيانا بعنوان "بيان المثقفين الفرنسيين للدفاع عن الغرب والسلام في أوروبا" دافع فيه عن غزو الحبشة باعتباره انتصارا للحضارة علي البربرية وينتقد اتفاق جنيف الدولي الذي يعتبر أن جميع الأمم متساوية ويرى أن ذلك ليس إلا خرافة خطيرة تستهدف وقف الفتح الحضاري للشعوب الهمجية ويهيب في نهاية البيان بكل قوي الفكر في فرنسا أن تدافع عن الحضارة الغربية. وحظي هذا البيان بعدد من مئات التوقيعات ومن بينها توقيع جابرييل مارسيل وإيتين جليسون. وعلي الجانب الآخر حاول بعض المثقفين الكاثوليك أن ينتقدوا الغزو الايطالي للحبشة فكتب جاك ماريثان بيانا بعنوان "من أجل العدالة والسلام" ليرد علي بيان ماسيس ويدين غزو الحبشة وحظي هذا البيان بعدد قليل من التوقيعات من بينها إيمانويل مونييه وفرانسوا مورياك.

وهكذا دفع الشعور الديني والإخلاص للكنيسة

الكاثوليكية في روما العديد من المثقفين المسيحيين إلى تبني مقولات غاية في التطرف والرجعية تبرر في عصر حركات التحرر الوطني، سيطرة أمة علي غيرها وتصف الغرب فقط بالحضارة وباقي الأمم الأخرى بالهمجية.

الحرب الأهلية الأسبانية :

بعد نجاح الجبهة الشعبية في الانتخابات التشريعية في اسبانيا سنة ١٩٣٦، تآهب اليساريون لإعلان الجمهورية وإجراء تعديلات دستورية بغرض تحديث الدولة أعلن الجنرال فرانكو من المغرب إعلان الحرب علي الجمهوريين وتشكيل الكتائب المسلحة للقوات الوطنية وأثناء الحرب بين الوطنيين والجمهوريين وقفت إيطاليا الفاشية والمانيا النازية إلى جانب فرانكو وأعلنت المجترة وفرنسا عدم التدخل وحظيت قوي الجمهوريين الفوضوية والشيوعية بتأييد الاتحاد السوفيتي وقوي اليسار في مختلف البلاد وتطوع في صفوفهم كثير من الكتاب والمثقفين مثل هيمنجواي واندريه مالرو. وقد أعطي فرانكو للحرب الأهلية طابعا دينيا فاعتبرها حربا بين المؤمنين والملحدين وحظي بتأييد الفاتيكان عندما ما سمي حملته بالحملة الصليبية البيضاء لأنها تستهدف نصرة المسيح علي قوي الشر وكان من الطبيعي أن ينحاز الرأي العام الفرنسي، الذي كان يعيش انتصار الجبهة الشعبية في فرنسا، إلى جانب الجمهوريين أما رجال الدين والمثقفون الكاثوليك فقد انحازوا إلى جانب فرانكو وبدأ فرانسوا مورياك حملة ضد اليسار الفرنسي وكتب برنانوس مقالا يشجع فيه ابنه الذي تطوع في صفوف فرانكو وطلب الأب جاريجو لاجرانج رئيس الحركة التوماوية من جاك ماريتان أن يكف عن الكتابة في السياسة ويقتصر علي القضايا اللاهوتية والتأملية وسميت الحرب الأهلية بالحرب المقدسة.

وكان من الصعب أن يستمر هذا الاجماع من جانب المثقفين الكاثوليك وخاصة بعد المذابح التي ارتكبتها كتائب فرانكو وخصوصا بعد قصف وتدمير قرية جرنیکا واكتشاف أن فرانكو قد سمح لهتلر بتجربة الأسلحة الألمانية في المدن والقرى الأسبانية التي تقع تحت سيطرة الجمهوريين فنشر برنانوس مجموعة من المقالات التي كتبها في عزلته الريفية والتي تعبر عن تطور موقفه من حماسه للحرب المقدسة إلى إعتبار أن هذه الغارات العسكرية بأسم الصليب ليست سوى مشهد دموي يجمع بين القسوة والنفاق وانتقد ماريتان اعتبار الفاتيكان هذه الحرب حملة صليبية وحربا مقدسة وأشار إلى النياشين التي علقها فرانكو علي صدور العساكر المسلمين الذين تقانوا في قتل المسيحيين الجمهوريين أما بول كلوديل فقد احتفظ

بتأييده لفرانكو وكتب قصيدة في مدحه بعد مذبحة جرنیکا. ويجدر الإشارة إلى أنه حتي بعد انتقاد فرانكو وكشف الدوافع الحقيقية خلف حملته الصليبية إلا أن المثقفين الكاثوليك لم ينتقلوا إلى تأييد صريح للجمهوريين الاسبان واكتفوا برفضهم للتكتيكات الميكافيلية لقوات فرانكو.

الاحتلال النازي لفرنسا :

بعد قيام الحرب العالمية الثانية واحتلال النازي لاجزاء من فرنسا قام المارشال بيتان بعقد معاهدة استسلام مع هتلر وحل البرلمان الفرنسي وأنشاء نظام جديد للحكم في مدينة فيشي وقد ساهم في تشكيل النظام الجديد السياسيون الرجعيون والعسكريون ورجال الدين وقال شارل موراس رئيس حركة الاكسيون فرانسيز معلقا علي هزيمة فرنسا "ان هذا ليس الا ثمن سبعين عاما من الديمقراطية" وهكذا أخذ النظام الجديد شكلا ومضمونا معاديين للديمقراطية فتغير شعار الجمهورية من حرية واخاء ومساواة الي العمل والعائلة والوطن واكتسي الحكم بمسحة دينية وتم الاهتمام بتعليم الدين في المدارس وجعل الطاعة للدولة من طاعة الله وتم تركية العداء لليهودية وإعلان الشعارات التي تنتقد سيطرة المال والرأسمالية ورجال البنوك وإعلان الحكم انتسابه للمسيحية ولاشتركية برودون ولكن ذلك لم يخرج عن حيز الشعارات فقد كان أغلبية رجال الحكومة من كبار الماليين والصناعيين. استغل شعار التضامن الاجتماعي في حل نقابات العمال والغاء حقوقهم وإنشاء نظام طوائف شكلي يجمع بين العمال وأرباب العمل وظل العمال محرومين من أي حق في التعبير المستقل ولكن علي أي حال منحت الصبغة الدينية للحكم تأييد رجال الدين وجمهور المتدينين وكان طبيعيا أن يعادي المثقفون الليبراليون واليساريون هذا الحكم وينضموا للمقاومة الشعبية للاحتلال ولكن موقف المثقفين الكاثوليك كان ذا دلالة هامة، فقد عارض جاك ماريتان النظام الجديد ورحل الي الولايات المتحدة ليؤسس جامعة فرنسا الحرة وذهب برنانوس الي البرازيل ودخل إيمانويل مونييه السجن وذلك رغم انحياز الكنيسة رسميا الي النظام الجديد وتعاون الأب لاجرانج، رئيس الحلقة التوماوية، مع قيادة فيشي.

ان هذا الموقف الأخير لعدد من المثقفين الكاثوليك يعكس بشكل ما تصورهم لعلاقة الدين بالسياسة. لقد اندمجوا في العمل السياسي أولا مزودين بنوع من الرومانسية الدينية والسياسية ولكنهم كانوا أبعد من امتلاك رؤية سياسية مبلورة لطبيعة التغيير السياسي فقط

فقد كان ما يجمعهم هو الاحتجاج على الواقع السياسي الراهن ويتجلى ذلك في موقف جاك ماريان من الاعمال الادبية لبرناتوس وموريك وكلوديل فهو يرى أن هناك العديد من الروايات والمسرحيات تكتسي طابعا دينيا وتدافع عن الكاثوليكية ولكنها في حقيقة الأمر ليست الا دفاعا عن أخلاق الطبقة الوسطى المحافظة والرجعية أما اعمال برناتوس ورفاقه فانها تعبر عما هو جوهري عن الايمان كعاطفة وموقف وجودي. ولهذا فقد كان ماريان بعيدا عن التوصية بالحفاظ على الواقع الراهن بل كان يدعو لتغييره على أن يقود الايمان المسيرة وكان هذا الحرص هو الذي اوقعه في تبني المواقف الأصولية عديدا من المرات ثم يتخلي عنها بعد ذلك.

كان برناتوس يكره الرأسمالية ويربط بينها وبين الديمقراطية وكان يعتقد، متبنيا مقولات أرسطو، انه كما أن النفس هي الصورة بالنسبة للجسد فان الديمقراطية هي الصورة بالنسبة للرأسمالية وكان يحن لمجتمع أوروبي يماثل مجتمع العصور الوسطى يتخلص فيه الافراد من الخصائص الوطنية ومن المصالح المادية وتدرج قلوبهم وعقولهم حول مركز روحي واحد ولهذا فانه رغم اعتراضه على نظام فيشي الذي يفرض سلطة الدولة على الافراد فانه قد اعترض أيضا على ديجول وقوات فرنسا الحرة لأنها ستعيد الديمقراطية الى فرنسا اي دولة المال.

أما مونييه الذي كان يرى في البداية ان الفلسفة التوماوية تمثل طريقا ثالثا بين الشيوعية والرأسمالية مما دفعه في البداية الى التعاون مع الفاشيين انتهى به الأمر الى بلورة فلسفة الشخصية التي تجمع بين التوماوية والشيوعية واقترب أكثر فأكثر من الشيوعية بمفهومها التحرري الذي ينظر الى الفرد أو الشخص على انه القيمة الكبرى وقد كلفه هذا الانحياز الي اليسار أن عانى السجن تحت نظام فيشي.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ بوجه عام ان المثقفين الكاثوليك الذين أرادوا أن يلعبوا دورا سياسيا كانوا عادة ما ينتهون الي تبني موقف يختلف بل يتناقض مع الموقف

الذي بدأوا به ويمكننا رصد هذا التغيير في مرحلتين:
١- المرحلة الأولى وهي مرحلة الانطلاق من الالتزام الديني وكانت تدفعهم الي تبني مواقف أصولية تعكس رغبتهم وحنينهم الي ماضٍ سلف.

٢- المرحلة الثانية وهي مرحلة رصد الممارسات السياسية على أرض الواقع وادراك العواقب الوخيمة لموقفهم السياسي المبني. وهو ما يدفعهم الي التخلي عنه.

فقد رأينا مثلا ان عداء هم للعلمانية التي أتت بها الديمقراطية وحنينهم الي المجتمع الذي كانت تحترم فيه كلمة رجل الدين وسلطة الكنيسة دفعتهم الي التعاون مع اليمين الرجعي وأنصار عودة الملكية ثم اكتشفوا أن هذا الاتجاه يفتقر الي البعد الروحي ولا يتعامل مع الدين الا كورقة رابحة لتحقيق أهداف سياسية مادية وديوية.

ورأينا كيف أن كراهيتهم للفردية الشديدة والليبرالية التي تبرر سلطة المال قد دفعهم الي تأييد الفاشية كنظام يفرض سلطة الدولة على الجميع ثم اكتشفوا كيف أن هذه الفاشية مازالت تقارص الحروب الاستعمارية حتي ضد المسيحيين وأن الهدف النهائي الذي تسعى له هو المصلحة المادية الاقتصادية.

ورأينا كيف ان التزامهم الديني قد أملى عليهم تأييد الجنرال فرانكو في اسبانيا في حملته الصليبية ضد الشيوعيين والفوضيين ثم صدموا بعد أن سمح فرانكو للطيران النازي بقصف قري بأكملها وقتل النساء والاطفال.

وأخيرا وبعد كل هذه التجارب لم يخذع معظمهم تأييد الكنيسة الرسمي لنظام فيشي المتواطئ مع قوات الاحتلال الألماني رغم ايدولوجيته المسيحية الظاهرة.

وهكذا بعد نصف قرن من السير في الأرض الشائكة استكان المثقفون الكاثوليك الي التصالح مع اليمين الليبرالي الذي ثاروا ضده في البداية وكان ذلك اعترافا منهم بان ذلك قد يكون أفضل للمسيحية من الانزلاق الي تبني مواقف سياسية باسم الدين.

المراجع:

- Eugen Weber, Action française, Royalism and reaction in Twentieth Century France; Stanford University Press. 1962.
- Bernard Doering, Jaques Maritain and the French Catholic intellectuals, London, University Notre Dame Press, 1983.
- René Rymond, les catholiques, les communistes et les crises, Paris, Armand colin, 1960.
- Georges Bernanos, Essais et témoignages, Paris, Seuil, 1949
- G. Bernanos, Lettres aux Anglais, Rio de janeiro, Atlantica Edition, 1943.
- Herni Bras, la politique selon Jaques Maritain, Paris, Plon, 1961.

التطرف الدينى فى مجتمع متقدم { ظاهرة الجماعات فى أمريكا }

سمير كرم

بالأخص اذا تذكر بعضنا ما يعرفه من أن ثمة جدارا يفصل الدين عن الدولة فى أمريكا .. ربما أعلى من أى جدار يفصلهما فى أى بلد ، اذا استبعدنا البلدان « الشيوعية » والتي كانت كذلك .

لكن الغريب فى الأمر انه ما أن تقال عبارة : هذا شعب متدين لوصف الشعب الأمريكى حتى تتلوها على الفور الحجاج والأسانيد التاريخية والأنية . الاحصائية والمعلوماتية التى تؤكد صحتها .. حتى للأمريكيين انفسهم ، وكأن الكتاب والمتحاورين والمحللين يدركون أنها عبارة يصعب تصديقها حتى على الأمريكيين انفسهم .
فماذا يقال لاثبات صحة « تدين » الشعب الأمريكى ؟

يمكننا اختصارا ان نقسم الأدلة إلى نوعين . نوع يستند إلى شهادة التاريخ ، إلى ما قاله المؤرخون فى الماضى . ونوع يستند إلى استطلاعات الرأى العام ، أى إلى ما يقوله الأمريكيون انفسهم الآن عن انفسهم فيما يتعلق بالموقف من الدين .

* وأشهر الأمثلة من النوع الأول ما هو معروف - تاريخيا - من أن الأوروبيين الذين شكلوا موجات الهجرة الكبيرة الأولى إلى « العالم الجديد » كانوا فى أغلبهم « فارين من الاضطهاد الدينى » إلى ارض لا يتوقعون ان

كل مناقشة تتناول موضوع « الدين » من أى من جوانبه .. خاصة الجوانب الاجتماعية أو السياسية .. تبدأ بتذكير واضح بصوت عال هذا شعب متدين . تقال هذه العبارة على سبيل التحذير من المساس بمشاعر الناس الدينية ، أو على سبيل تقرير حقيقة لا خلاف عليها لكى تكون بداية يقينية للمناقشة أو على سبيل تحديد اطار المناقشة لاستبعاد ما هو غير مرغوب .

ورما تتعدد الأسباب لهذه البداية ، هذا شعب متدين لكن القاعدة تبقى ثابتة ... يلتزم بها الجميع فى الكتب فى الندوات فى الحلقات الدراسية ، حتى فى البرامج التليفزيونية .

الحديث هنا ليس عن الشعب المصرى ، أو عن الشعب الإيرانى أو الاندونيسى أو الباكستانى .

الشعب المقصود هنا فى عبارة : هذا شعب متدين التى تبدأ بها كل مناقشة لموضوع « الدين » .. هو الشعب الأمريكى .

وقد يفاجأ كثيرون بهذه المعلومة . وقد يجدها بعضنا غير قابلة للتصديق . فليس هذا تصور أغلبنا فى مجتمعاتنا العربية للمجتمع الأمريكى . ليست هذه هى الصورة التى تعكسها السينما الأمريكية أو التليفزيون الأمريكى أو الرواية الأمريكية .. أو السياسة الأمريكية ،

سمير كرم - مفكر وصحفى مصرى

يتعرضوا فيها لشيء من هذا القبيل . إلى أرض ينعمون فيها بحريتهم الدينية دون ضغوط من ملل أخرى .

وإذا كان هناك من يقولون بعكس ذلك - من المؤرخين - فهم يؤكدون أيضا بما يقولون الحقيقة نفسها عن تدين الشعب الأمريكى . فهؤلاء يعتقدون ان الذين هاجروا إلى أمريكا فى البدايات كانوا من غلاة المتطرفين الذين ارادوا ان ينتقلوا إلى بلاد جديدة يمارسون فيها تطرفهم .. أى يمارسون فيها اضطهاد الآخرين ممن يختلفون عنهم أو يختلفون معهم .

مضطهدون «بفتح الهاء» أو مضطهدون «بكسر الهاء» هم فى الحالتين «متدينون» .

* أما النوع الثانى من الأدلة على تدين الشعب الأمريكى فيتمثل فى فيض مستمر من نتائج استطلاعات الرأى تؤكد بالنسب والأرقام ، كل عام ثم كل خمسة أعوام وكل عشرة أعوام .. ثم كل خمسين سنة أن يصنف الأمريكيون انفسهم فعندما يسألون فى هذه الاستطلاعات عن انتمائهم الدينى ، وعن أهمية الدين فى حياتهم ، وعن مدى إيمانهم : بالله ، بالكنيسة ، بالحياة الأخرى ، بالقيم الدينية ... الخ .

واختصارا أيضا يمكننا ان نعرض مثلا من هذه الاستطلاعات وهو أكثرها شمولا ... ذلك الذى أجرته قبل ثلاث سنوات مؤسسة «جالوب» الأمريكية الشهيرة لاستطلاع الرأى العام ... وكان بمثابة «متابعة» لاستطلاع مماثل أجرته المؤسسة نفسها قبل خمسين عاما من ذلك ، وترجع أهمية هذا الاستطلاع إلى انه لم يرصد اتجاهات الأمريكيين وحدهم ... انما رصد اتجاهات الرأى العام ازاء «الدين» فى ٦٠ دولة مختلفة فى انحاء العالم .

وقد أسفر الاستطلاع الأخير - فى المقارنة مع نتائج الاستطلاع الذى جرى إبان الحرب العالمية الثانية - عن عدة مفاجآت أهمها انه حدث هبوط واضح فى الاهتمام بالدين فى البلدان الأوروبية خلال الأعوام الخمسين ... بينما ارتفع هذا الاهتمام أو بقى عند مستوياته نفسها فى الولايات المتحدة الأمريكية . بينما قال ٥٦٪ من الأمريكيين انهم يعتبرون الدين «بالغ الأهمية» فى حياتهم ، فان هذه النسبة لم تتجاوز ٢٧ بالمائة فى بلدان أوروبا الغربية .

بل تبين ان بلدا واحدا من البلدان الستين التى شملها الاستطلاع فيما عدا الولايات المتحدة من حيث نسبة أولئك الذين يعتبرون ان الدين «بالغ الأهمية» فى الحياة ، ذلك البلد هو الهند (....) .

تبين ايضا ان ٩ من كل ١٠ أمريكيين يؤكدون انهم لم

يساورهم ابدا شك فى وجود الله وأن ٨ من كل ١٠ يقولون انهم على يقين من انهم سيمثلون بين يدى الرب يوم الحساب ، وأن ٨ من كل ١٠ يؤمنون بأن الله يصنع المعجزات فى الكون وأن على الإنسان ان يتأمل فى ذلك .

وعلى وجه الاجمال كان خبراء مؤسسة «جالوب» انتهوا إلى ان نتائج الاستطلاع - التى شغلت مجلدا كبيرا من ٣٠٠ صفحة - تؤكد ان الشعب الأمريكى عموما شعب مؤمن . متدين . يقدس القيم الدينية ويحترم تعاليم الدين . بل ذهبوا إلى ان هذه الروح الدينية التى سادت أمريكا كانت وراء انتخاب رؤساء أمريكا الثلاثة الآخرين «قبل بيل كلنتون» وهم جيمى كارتر (١٩٧٦) ورونالد ريجان (١٩٨٠ - ١٩٨٤) وجورج بوش (١٩٨٨) لأنهم جميعا «محافظون» أى «أقرب إلى الدين» . كما كان لابد من اشارة إلى أن أول زعيم اسود رشح نفسه فى انتخابات الرئاسة وهو القس جيسى جاكسون - هو رجل دين .

ولعلى استطيع ان اضيف - كمراقب اجنبى فى هذه البلاد لأكثر من ائنتى عشرة سنة - انه لا يصعب على المشاهد فى أى مدينة أو بلدة أمريكية ان يلاحظ ان الكنائس تنتشر على الأرض الأمريكية شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا ، انتشار المساجد فى مدينتى القاهرة ، وأن الصراع بين أنصار نظرية «الخلق» - أى النظرية الدينية فى وجود الانسان - وأنصار نظرية «التطور» أى نظرية داروين ، لا يزال على حدته فى أمريكا ، وأن نهج الأمريكيين بالكنيسة تفوق ثقتهم بالرئيس والكونجرس والمحكمة العليا والمؤسسات الاقتصادية .. وأن كثيرا من القضايا الاجتماعية تكتسب فى الاطار الأمريكى طابعا دينيا أقوى مما تكتسبه فى مجتمعات أخرى - متقدمة ونامية - مثل قضية الاجهاض ، مثل قضية اختيار الرئيس أو اختيار من يشغل مقعدا فى المحكمة العليا ... حتى قضية الحرب والسلام تكتسب فى أمريكا طابعا دينيا ، حيث لابد من البحث عن مبرر دينى أو غطاء دينى لأى حرب تخوضها القوات الأمريكية ابتداء من الحرب ضد «الهنود الحمر» إلى حرب الاستقلال عن بريطانيا ... حتى حرب فيتنام وغزو بنما وحرب الخليج .

فإذا اخذنا فى الاعتبار ان هذا هو البلد الذى ينص دستوره صراحة على الفصل بين الدين والدولة يكتسب هذا الطابع الدينى للحياة الأمريكية أهمية زائدة . ومن هنا يصبح السؤال حتميا .

هل هذا هو سبب انتشار ظاهرة التطرف الدينى و«الجماعات» الدينية المتطرفة ؟ ام ان الأخرى ان يكون

السؤال الحتمي :

لماذا التطرف والجماعات المتطرفة الدينية إذا كان هذا هو الطابع العام السائد .

السؤال بصيغته الأولى يعتبر الطابع الديني «مؤدبا» إلى التطرف . والسؤال بصيغته الثانية يعتبر «التطرف» نقيضا للطابع الديني .

لكن الصيغتين تعبران عن وجهين لعملة واحدة . والمهم بالنسبة إلينا ، والدافع الحقيقي لمعالجة موضوع التطرف الديني في المجتمع الأمريكي هو أن نحاول معرفة جدوى التماثل وحدود التباين بين التطرف الديني في مجتمع «مادى» ، «متقدم» ، «ديمقراطي» ، «مفتوح» (وحتى «إباحي» بمقاييس عديدة ، وفي نظر كثيرين من الأمريكيين ممن لا يعدون «متطرفين») والتطرف الديني في مجتمع مثل مجتمعنا .

هكذا وجدنا أنفسنا نبدأ - كما يفعل الجميع - بذلك التأكيد بأن الأمريكيين شعب متدين . لكنها بداية مقصودة لأنها ضرورية .. فهي بداية أوجه التماثل بين المجتمع الأمريكي والمجتمع العربي من هذه الزاوية . فالبشارة مألوفة لنا جميعا بالتأكيد في كل بلد عربي : نحن شعوب متدينة .

ولا ينتهي التماثل عند هذا الحد .. عند هذه السمة العامة . ولن تغيب عن فطنة القارئ سمات التماثل الأخرى .. والأخرى أنها ستثير دهشته كثيرا . فإذا استطعنا أن نجعله يستنتج في النهاية أن التطرف هو التطرف - هنا وهناك - ربما نكون قد فتحنا أعيننا على الحقيقة .. بغض النظر عن أننا قد نختلف بعد ذلك على كيفية مواجهتها أو الاستجابة لها .

التطرف الديني في أمريكا لم يبدأ - كما قد يظن كثيرون - بمأساة «واكو - تكساس» التي تابع العالم أحداثها حتي نهايتها المفجعة في شهر مايو الماضي حينما مات حرقا زعيم جماعة «الداوديين» ديفيد (داود) كوريش ومعه نحو ثمانين من أتباعه بعد حصار قوات الأمن لهم زهاء خمسين يوما .

ولم يبدأ - كما قد يظن آخرون - بمأساة «جونز تاون» (جويانا) عام ١٩٧٨ حيث تمكن زعيم جماعة أخرى اسمه جيم جونز من دفع أكثر من ٩٠٠ من أتباعه إلى الانتحار بمادة «السيانيد» .. بعد أن كان قد أقنعهم قبل ذلك بسنوات قليلة بالانتقال معه من الولايات المتحدة إلى جويانا (في أقصى شمال أمريكا الجنوبية) ليعيشوا تحت سيطرته في بقعة نائية وسط الغابات ، حيث أفلوا «معبد الشعب» كل ما في الأمر أن مأساة «واكو مثل مأساة

جونز تاون» قبلها بخمسة عشر عاما - فجرت على نطاق واسع للغاية تساؤلات الأمريكيين عن ظاهرة التطرف : كيف ولماذا وما العمل ؟ ولعل أهم التساؤلات بين أفراد وجماعات الشعب الأمريكي كانت كيف وصل الأمر بأمريكيين إلى الخضوع لزعيم ديني مزعوم إلى حد قتل أنفسهم وأطفالهم ؟ ومن هم أولئك الذين يتوفر لديهم هذا الاستعداد للخضوع والانضمام إلى مثل هذه الجماعات ؟ ثم ما هي صفات الرجل القادر على فرض إرادته إلى هذا الحد على أتباعه ؟

وتعكس هذه التساؤلات فزع أو جزع الأمريكيين من ثم يكون بينهم من هو على استعداد لهذا القدر من التفريط في حريته وحياته أمام سلطة أيا كانت والأميركيون معروفون بأنهم متمردون على السلطة من كل نوع . وكل ما في الأمر إن حادثة أو مأساة «واكو» الأخيرة نبهت إلى أن سابقتها الأبرع التي وقعت في جونز تاون قبل ١٥ سنة لم تكن كافية لوقف انتشار «الجماعات» الدينية المتطرفة أو تنبيه الأمريكيين إلى أخطارها .

والواقع أن المعلومات المجردة عن هذه «الجماعات» متباينة بدرجة غريبة . فتقدير أعداد «الجماعات» الدينية المتطرفة في أنحاء الولايات المتحدة يتراوح بين ألفين وخمسة آلاف جماعة . وتقدير العدد الإجمالي لأعضائها يتراوح بين ١٠ ملايين و ٢٠ مليون شخص . وحتى تقدير متوسط عدد الأعضاء في كل منها يتراوح بين عدة عشرات وثلاثة آلاف شخص . لكن الظاهرة نفسها أصبحت تحظى باهتمام لم تحظ به من قبل ، سواء من جانب المؤسسات الدينية الرسمية - بمعنى التقليدية ممثلة في الكنائس المنتمية إلى الطوائف الدينية المتعددة المعروفة - أو من جانب الاعلام .. أو من جانب الكونجرس ومراكز الأبحاث الجامعية وغير الجامعية . وقد أعلنت مؤسسة تطلق على نفسها اسم «شبكة الوعي بالجماعات» في شهر إبريل الماضي - عندما بدأ الحصار ضد جماعة «الداوديين» بزعامة كوريش في واكو اثر صدام مع قوات الأمن - أنها تتلقى سنويا ١٨ ألف استفسار من أنحاء الولايات المتحدة عن هذا النوع من الجماعات .

وفي العام الماضي - قبل أشهر عديدة من تلك الحادثة التي جددت الاهتمام في أمريكا بموضوع التطرف الديني - كانت «مؤسسة العائلة الأمريكية» قد أجرت استطلاعا للرأي بين أعضاء سابقين هجروا عضويتهم في جماعات كهذه تبين منه أن نسبة ٧٧٪ من هؤلاء وصفوا تجربتهم في الجماعات بأنها «ضارة جدا أو ضارة» .. وأن نسبة

٧٢٪ ذكرت أن ضغوط الجماعة التي كانوا ينتمون إليها جعلت «من الصعب جدا أو من الصعب» عليهم تركها . والأهم من ذلك أن نسبة ٨٨٪ ذكرت أن الجماعات التي كانوا ينتمون إليها تستخدم أساليب في «تجنيدهم» لا تكشف عن الأغراض الحقيقية لهذه الجماعات .

ودلت معلومات كثير من أولئك الأعضاء السابقين على أن زعماءها «يعتقدون أنهم وحدهم يملكون الحقيقة» كما أنهم «لا يتمتعون بأي درجة من القدرة على التسامح ازاء الأفكار المغايرة والديانات والجماعات الأخرى» ، وأنهم «يروون العالم بلونين اثنين الأبيض والأسود ، أو بمنظورين اثنين : منظورنا ومنظورهم ، منظورهم هو منظور الملائكة ومنظور الآخرين هو منظور الشيطان» .

لسنوات بعد مأساة «جونز تاون» عام ١٩٧٨ عكف عشرات ، بل مئات من الدارسين من كل نوع ، مؤرخين واجتماعيين وعلماء نفس ، ورجال دين على دراسة هذه الظاهرة في محاولة لفهم إيمانها وابعادها . ولا تزال تصدر حتى الآن دراسات مختلفة الاتجاهات عن تلك المأساة وعن الظاهرة ككل ومن المؤكد أن الاهتمام سيتجدد بسبب أحداث بلدة «واكو» وأتباع ديفيد كوريش والنهاية المأساوية التي انتهوا إليها .

لكن .. لنعد للحظة إلى استطلاع الرأي الذي أجرته مؤسسة «جالوب» قبل ثلاثة أعوام عن موضوع الدين ، حيث نجد أنه تعرض لهذه الظاهرة في ضوء مأساة الانتحار الجماعي لاتباع جيم جونز . وأن غالبية الأمريكيين فسرت ذلك بأنه ناتج عن «الحاجة إلى قيادة ، إلى شخصية أبوية .. عن حياة تسودها التعاسة ويسودها شعور بانعدام الأمل» آخرون قالوا انه «الحاجة إلى معنى أعمق للحياة» . وآخرون كانوا أكثر تحديدا «انه اخفاق كنائس الأمة في تلبية الحاجات الروحية لاتباعها» .

وعلى الرغم من أن قلقا شديدا يستبد بالأمريكيين من خطر هذه العبادات أو الجماعات ... إلا أن ثمة شواهد على أن الغالبية الساحقة من الشبان الأمريكيين (٩٣ بالمائة حسب ما يقول استطلاع «جالوب») تؤكد انها «لا تتصور أبدا» ان تنخرط في جماعة من هذا النوع .. بينما نسبة ٥ بالمائة فقط تقول ان ثمة احتمالا ضئيلا لأن ينضموا إلى واحدة منها . انما نسبة واحد بالمائة تقول انها تأخذ هذه الجماعات مأخذ الجد باعتبارها خطرا على التيار الرئيسي الديني .

ويطلق بعض الأكاديميين على هذه الجماعات وصف «الديانات غير الكنسية» تعبيرا عن انها لا تنتمي إلى الكنائس الرئيسية التي تقارن من خلالها الحياة الدينية

للمسيحيين . وهم غالبية الأمريكيين .

والملاحظ ان هذه الجماعات انتشرت وكثرت خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة بشكل خاص . ويعزى ذلك إلى أن اندثار حركة الشباب المناهض للحرب والسلطة التي سادت في سنوات الستينات - والتي كانت توصف في تلك الفترة بـ «اليسار الجديد» .. قد ترك فراغا كبيرا جعل من السهل على هذه الجماعات أن تملأه .. أو على الأقل تحاول ان تملأه . وبينما يظن كثيرون أن ظاهرة الجماعات أو العبادات الدينية خارج الأطار التقليدي الديني هي ظاهرة جديدة فان معظم المؤرخين يؤكدون أنها وجدت دائما - ربما بأعداد أقل - منذ بداية هجرة الرجل الأبيض إلى القارة الأمريكية كما يؤكدون ان المناقشات حول حقيقة هذه الظاهرة أقدم بكثير من مأساة الانتحار الجماعي لاتباع جونز .

لكن لا خلاف بين الأميركيين على أن الظاهرة قد تفشت .. وقد وصل الأمر إلى حد أجبر كثيرا من الأباء الذين هجرهم أبناؤهم - من الذكور والإناث على السواء - لينضموا إلى واحدة من هذه الجماعات إلى استئجار «مخبرين» لتقصي أحوال تلك الجماعات وممارساتها . كما لجأ غيرهم إلى خبراء في «حل البرمجة العقلية» التي يعتقدون أن أبناؤهم تعرضوا لها داخل هذه الجماعات .

وعلى الرغم من ثورة المعلومات عن ما يجري داخل هذه الجماعات والعبادات إلا أنه قد أصبح من المسلم به أنها تملك أموالا طائلة وأنها مسلحة في معظم الأحوال .. وأنها تقام في أحيان كثيرة نفوذا سياسيا في المناطق التي تقيم فيها معابدها وترتكز جميعا على ما يعرف في الحياة الأميركية بـ «التعديل الأول» وهو تعبير يشير إلى أول تعديل أضاف إلى الدستور الأميركي النص على أنه لا يحق للكونجرس الأميركي أن يصدر قانونا يجعل ديننا رسميا أو يحظر من الممارسة الدينية أو ينتقص من حرية الحديث أو حرية الصحافة أو حق الناس في التجمع بطريقة سلمية.

وفي السنوات القليلة الأخيرة ظهر تفسير آخر لانتشار الجماعات الدينية غير التقليدية .. أنه اقتراب نهاية الألف الثانية من التاريخ الميلادي . اذ يعتقد كثيرون من المؤرخين ان نهايات القرون ، وبصفة أخص نهايات الألفية على مدى التاريخ تشهد ظواهر هذا النوع ، إذ تتلبس البشرية كلها حالات من الهوس أو الجنون أو الزهو والعزلة ، اعتقادا بأن نهاية القرن أو نهاية الألف مؤشر إلى نهاية العالم (...)

لكن الملاحظ أيضا أن هذه العبادات أو الديانات

الغريبة تتخذ اشكالا لم تتغير على مدى التاريخ . فلها سمات وأعراض تتكرر دائما حيثما وأينما ظهرت ، سواء من حيث الشكل او المضمون : العزلة عن باقى المجتمع . الترابط القوي بين الأعضاء ، الاعتقاد بصحة عقائدهم وخطأ كل ما عداها ، الخضوع لترتيب هرمى من القيادات داخل الجماعة ، والخضوع النهائى والمطلق لفرد تعتبره نبيا أو قديسا ..

وبينما لا يُعنى الأمريكيون بكل هذه الأمور فيما يتعلق بالجماعات الدينية الغربية .. فإن ما يعنيتهم ، ويزعجهم ، هو تحدى هذه الجماعات للنظام الاجتماعى ، ثم الخطر الذى تشكله على الصغار ، ثم ما تبيحه لنفسها من ممارسات نتيجة لاعتقادها بأنها «اسمى اخلاقيا» من باقى المجتمع ، انها تريد ان تحل محل المجتمع .. أن تفرض «مثالياتها» عليه .

واذا كان الدارسون لهذه الظاهرة يختلفون اختلافا كبيرا في تقدير عدد الأمريكيين الذين يدخلون فى عضوية هذه الجماعات فانهم لا يختلفون حول حقيقة أساسية هى أن أولئك الذين ينضمون اليها ينتمون إلى كافة قطاعات المجتمع وطبقاته وشرائحه ... وليس - كما قد يظن - إلى أفقر الشرائح أو أقلها تعليما . فقد كان من أهم التساؤلات التى شغلت المعنيين بهذه الظاهرة : من هم الذين ينضمون إلى تلك الجماعات ؟

وتبين أن معظمهم من الشباب الذين تتراوح اعمارهم بين الثانية عشرة وأوائل العشرينات ... نسبة ٦٠ بالمائة منهم أشخاص تلقوا تعليما لفترة قصيرة فى مرحلة الكليات الجامعية ، لكنهم لم يتموا تعليمهم الجامعى . ونسبة ٢٠ منهم من الحاصلين على «شهادات جامعية» ، بل أن بعض هؤلاء من حملة الدرجات العلمية العليا : الدكتوراه وغالبيتهم من البيض ... قليلون للغاية من أفراد الأقليات ينضمون إلى هذه الجماعات . والنسبة متعادلة بينهم من ناحية الجنس . نصفهم من الذكور ونصفهم إناث .

يصنفهم أحد الدارسين من علماء النفس - غالين كيللى - بأنهم فى معظمهم أشخاص عاديون تحولوا إلى هذه العبادات فى لحظة أزمة خاصة فى حياتهم .. مثل فقد أحد الأبوين أو الاخفاق فى تحقيق هدف دراسى أو شخصى ، ويضيف أن أزمة الهوية لدى الشباب تقضى عادة إلى اندفاعهم نحو الانضمام إلى هذه الجماعات «بحثا عن الذات» . لكن عالما نفسيا آخر من ممارسى مهنة الطب النفسى - جون كلارك - يقول بعكس هذا . أن نسبة ٦٠ بالمائة من أعضاء هذه الجماعات «يعانون من

اضطرابات مزمنة» .. ويمكن وصف نسبة الـ ٤٠ بالمائة الباقية إنهم «أسوياء» بدرجات متفاوتة - ويذهب رأى ثالث - صاحبته هى الباحثة ويللا آبييل - إلى أن غالبية أعضاء تلك الجماعات هم مرضى عقليون يتحقق لهم داخل الجماعة أن يسلكوا بطريقة مرضية عدوانية فى معظم الأحوال .. وهو ما لا يتاح لهم فى المجتمع الكبير وأغلبهم - فى رأيها أيضا - ممن يفضلون «الاتكال» على غيرهم لا يميلون للاستقلالية أو لا يملكون متطلباتها .. ومن هنا ميلهم إلى الطاعة العمياء تجاه الشخصية الطاغية لزعيم الجماعة .

غير أن السنوات نفسها منذ عام ١٩٧٨ ظلت تشهد فى الوقت نفسه زيادة فى أعداد الجماعات الدينية الأمريكية .. وأعداد الأمريكيين الذين ينخرطون فيها . حتى أن المتخصصين فى دراسة هذه الظاهرة يؤكدون انه اذا كانت الجماعات الدينية ظاهرة قديمة فى أمريكا .. إلا انه لم يحدث فى أى وقت أن كانت منتشرة إلى هذا الحد . كما لم يحدث من قبل أن كانت «العلاقات» العلنية الدالة على وجودها واضحة فى كل مكان إلى هذا الحد .

وهذا صحيح . فالاعلانات الكبيرة والصغيرة والدعوات الصريحة للانضمام إلى جماعة دينية أو أخرى تنتشر على لوحات الاعلانات والبيانات فى الكليات الجامعية وينتشر «الدعاة» اليها فى المطارات والموانئ وفى المجمعات التجارية وحتى عند نواصى الشوارع فى المدن ، بل وخارج الكنائس ، تدعو إلى الانضمام ... أو على الأقل التبرع لها . ويتلقى عشرات الملايين من الأمريكيين فى بريدتهم بين وقت وآخر مطبوعات من هذه الجماعات ... بعضها يصفه الخبراء بأنه مصمم على أعلى مستوى توفره «الخبرة الاعلانية» ويدل على اتفاق سخي على هذه المطبوعات الفاخرة الملونة المكتوبة بلغة جذابة يحسدهم عليها محررو الاعلانات فى مؤسساتها الكبيرة فى شارع الاعلانات الرئيسى فى نيويورك «ماديسون» .

وكما تستخدم هذه الجماعات الأمريكية أعلى أساليب «التقنية الاعلانية» لجذب أعضاء جدد أو متبرعين ... فإنها تستخدم أحدث أساليب «التقنية الاعلانية» والسيكولوجية فى الاحتفاظ بأعضائها . الحاليين والتأثير فى أفكارهم والسيطرة عليهم ذهنيا وانفعاليا وعاطفيا . على الأقل هذا ما أكدته أعضاء سابقون فى ثلث الجماعات أمام المحاكم وفى وسائل الاعلام عندما واتتهم الشجاعة للخروج منها بعد جهود هائلة من جانب أهاليهم ومساعدة السلطات والهيئات الاجتماعية .

ولقد تبين أن الجماعات الأمريكية تستخدم أساليب

«الاقناع القسرى» فى فرض هيمنتها على الأعضاء ، أساليب تعتمد التكرار وممارسة الضغط الشديد وفرض قواعد للسلوك حتى فيما يتعلق بأنواع الطعام وكمياته ، والحرمان من النوم ، والحرمان من الخصوصية للفرد . وفرض أوقات طويلة من الصمت للتأمل ، وقطع الصلات الأسرية والودية للفرد خارج الجماعة ، ومراقبه الالتزام الدقيق بطقوس ذات «تأثير صوفى» على الأفراد ، وابتداع مفردات لغوية تحد من الأفق ذهنى للشخص وتجعل واقعه مقتصرًا على الجماعة ونشاطاتها .

ويؤكد الخبراء النفسيون الذين عهد اليهم بعلاج حالات كثيرة لأعضاء سابقين فى تلك الجماعات الأمريكية انه بدا لهم بوضوح من تلك الحالات ان هؤلاء الأشخاص قد اصابوا بحالة تبلد ذهنى وأصبحت وسيلتهم فى التعبير عن أنفسهم محدودة للغاية وتتخذ شكل قوالب جامدة . لا تبدو حيوياتهم إلا حين يصبح موضوع الحديث معهم متعلقًا بتلك الجماعات وما يجرى فيها ، كما أنهم يفقدون سريعًا اتصالهم بالأحداث الجارية . إذا مورس عليهم أى قدر من الضغط ذهنى يصبحون عدوانيين للغاية ويزدادون جمودًا وينسحبون وراء عدد من الصيغ المحفوظة «الكليشيهات» انهم يفقدون حتى الكثير من مفردات اللغة التى كانوا يستخدمونها من قبل ويفقدون أيضًا قدرتهم على المزاح .

ويستنتج الخبراء الذين امضوا عدة سنوات فى دراسة هذه الظاهرة أن زعيم الجماعة الدينية الأمريكية - أو زعماءها - يطوعون «المجندين» الجدد لارادتهم ومعتقداتهم .. وحتى رغباتهم إلى ان يصل «المجندين» إلى نقطة الالتزام المطلق بالجماعة .. وفى بعض الحالات لا يستغرق ذلك سوى ساعات قليلة . وفى غيرها قد يتطلب أيامًا أو أسابيع (...)

وقد تبين للخبراء والأطباء النفسيين ان إخراج هؤلاء الأفراد من أسر هذا الحصار ذهنى والنفسى عملية بالغة الصعوبة .. بل وجدوا انها فى بعض الحالات مستحيلة . وتلعب الأموال دورًا كبيرًا فى نشاط هذه الجماعات . وقد تبين أن معظمها يملك ثروات كبيرة تصل فى بعض الأحيان إلى عدة مئات من ملايين الدولارات ، كما هو الحال بالنسبة لمجموعة تطلق على نفسها اسم «الكنيسة التوحيدية» ويرأسها قس كورى يدعى سون ميونغ مون . وقد تأسست هذه الجماعة فى كوريا الجنوبية عام ١٩٥٤ وامتدت إلى اليابان عام ١٩٥٨ وفى العام التالى هاجرت إلى الولايات المتحدة بدون زعيمها وأسست ثلاث بعثات تبشيرية لها . وفى عام ١٩٧٢ أعلن مون انه قد تلقى وحيًا بالانتقال إلى الولايات المتحدة وقد اشتهرت جماعة

«مون» فى العالم باحتفالاتها الضخمة لعقد الزفاف لعدة آلاف من الشباب دفعة واحدة .

وقد قدرت ثروة «معبد الشعب» - وهى الجماعة التى انتهت بالانتحار الجماعى فى جونز تاون عام ١٩٧٨ - فى العام الذى وقعت فيه تلك الكارثة بأكثر من ١٠ ملايين من الدولارات كانت مودعة فى عدة بنوك .

والمال يشتري السلطة ويشتري الاحترام من الآخرين . وهذا ما تستخدمه فيه الجماعات الدينية الأمريكية . فبعضها يوظف أكبر العقول القانونية فى امريكا كمحامين للترافع عنها فى القضايا والنزاعات العديدة التى تقام ضدها من جانب الأباء والخصوم . كما يستخدمون هذه الأموال وتلك الامكانيات القانونية لاقامة الدعاوى ضد الصحفيين الذين يكتبون مقالات ضد هذه الجماعات الأمريكية .

والأخطر من هذا ان بعض هذه الجماعات استطاع ان يوظف عددا من الكتاب والصحفيين الذين يدافعون عن آرائها وممارساتها .. وقبل نحو عشر سنوات أسست «الكنيسة التوحيدية» التى أشرنا اليها من قبل صحيفة كبرى فى العاصمة الأمريكية هى الصحيفة المشهورة «واشنطن تايمز» ... وفيها يعمل ويكتب عدد من المع كتاب وصحفيي اليمين الأمريكى . منهم باتريك بركاتان الذى كان رئيسا لأركان البيت الأبيض فى آخر سنوات ريجان فى الرئاسة . ومنهم آرنودى بور شريف - الذى تولى رئاسة تحرير هذه الصحيفة لعدة سنوات - ومنهم ريتشارد بيرل مساعد وزير الدفاع الأمريكى لشئون الأمن الدولى فى عهد ريجان ، وجين كير باتريك رئيسة الوفد الأمريكى السابقة لدى الأمم المتحدة .. وكثيرون غيرهم .

لكن المال لا يشتري النفوذ والاحترام فحسب ... أنه يشتري الأسلحة أيضا . ان بعض «الجماعات» الأمريكية التى تطلق على نفسها أوصافا دينية من كل نوع تمتلك كميات غير عادية من الأسلحة والذخائر قلى مقارها ومبانيها . كميات تتجاوز كثيرا ما يحتاج إليه أمر الحماية الشخصية لزعمائها أو ممتلكاتها . وأوضح الأمثلة على ذلك الجماعة التى كان يتزعمها ديفيد كوريش التى ظلت تتحصن داخل مقرها لأكثر من خمسين يوما فى مقرها فى واكو - تكساس فى مواجهة قوات الأمن الأمريكية المزودة بدبابات برادلى والعربات المصفحة والأسلحة الثقيلة ، وظلت تنذر «بحرب شاملة» وتؤكد انها قادرة على الانتصار فيها (...) .

وببقى أمر امتلاك «الجماعات» كميات كبيرة من الأسلحة سرا إلى أن تكشفها ظروف المواجهة مع المجتمع

وذلك بعضها - مثل الجماعة المسماة «بعثة الضوء الالهي» وجماعة «هاري كريشنا» وغيرهما «أجهزة أمنية خاصة بها . وتدافع عن امتلاكها للأسلحة بأنها لازمة للدفاع عن أعضائها وممتلكاتها . لهذا يحيط الجماعات الأمريكية جو من العنف أو خطر استخدام العنف» قابل للانفجار في أى لحظة . وقد تبين أن مجموعة مسماة «أمية الطريق» تشرك أعضائها في برامج تدريب على الرماية واستخدام الأسلحة الثقيلة (...) .

وقد دعا هذا أحد خبراء هذه الظاهرة - الدكتور مارسيا رودين إلى وصف الجماعات الدينية المتطرفة في أمريكا بأنها «ظاهرة خطيرة على المجتمع لأنها استبدادية ومناهضة للديمقراطية . أنها غالبا ما تشجع أعضائها على العصيان ومخالفة قوانين المجتمع حين تتعارض مع قوانين الجماعة .. وهى فى الوقت نفسه خطيرة على اتباعها أنفسهم . فعلى الرغم من أن بعض الأشخاص قد يجدون سعادة وأمانا ذهنيا ومعنى لحياتهم حين ينخرطون فى هذه الجماعات ، إلا أن كثيرين قد قاسوا الكثير بدنيا ونفسيا فى ظروف الحياة داخلها . لقد أصيب كثيرون من الأعضاء والأعضاء السابقين بحالات انهيار عصبي قاسية . وعانى بعضهم من أعراض تلاشى قدراتهم العقلية وتآكل ثقتهم الزائدة بأنفسهم وفقدان إيمانهم بالعدل والتفكير العقلانى ، وفقدان قدرتهم على اتخاذ القرار حتى فى أخص أمورهم الشخصية» .

ويقول خبير آخر هو الدكتور جون كلارك انه «حتى عندما يترك بعض الأشخاص هذه الجماعات قد يستغرق الأمر شهرا وربما سنوات لكي يستعيدوا ما فقدوه من قدرتهم العقلية ، بل أن بعض الأعضاء السابقين لن يستعيدوا أبدا قدراتهم كاملة» .

ويحذر دكتور - كلارك - الذى يرأس فريقا من الأطباء فى مستشفى هارفارد الجامعى لعلاج الأعضاء السابقين فى الجماعات الدينية الأمريكية - من أن تكرار مأساة الانتحار الجماعى التى وقعت فى جونز تاون عام ١٩٧٨ يمكن وليس مستبعدا بأى حال . ويقول «أن هذه الجماعات الدينية أو الطقوسية هى بمثابة جيوش مؤلفة من جنود مستعدين . وقد أحكمت السيطرة عليهم ، لا لقتل الآخرين فحسب بل لقتل آبائهم انفسهم أو الانتحار اذا صدرت اليهم الأوامر من زعمائهم بذلك . انهم فى الحقيقة مستعدون لعمل أى شىء ضد أى شخص» .

ويتفق هذا مع ما يقوله الخبراء النفسيون فى الجيش الأمريكى الذين تولوا مهمة دراسة عملية «غسل المخ» وقت الحرب الكورية من أن «أفضل المرشحين للرضوخ

لعملية غسل الدماغ هم أشخاص قليلو الأصدقاء داخل مواطنهم ولا يرتبطون ارتباطا حميما بمكان أو مهنة أو أسرة يشعرون بانتماء حقيقى إليها» . وقد تبين أن زعماء «الجماعات» الأمريكية يتعاملون مع أعضائهم ، خاصة الجدد منهم - معاملة الأطفال .. وهم لا يتركون أبدا بمفردهم . انهم يعيشون معا وينامون معا ويأكلون معا . وتفرض عليهم أعمال قسرية معظم وقتهم . ويتعين عليهم أن يؤدوا نصيبا معيناً من الانتاج . والغريب أن من لا يستطيعون تحقيق الحصة المطلوبة منهم يتعرضون لكل أنواع العقاب .. إلا الفصل من الجماعة (...) .

ولعل أكثر السمات شيوعا فى هذه الجماعات هو الاقتناع الكامل بين الأعضاء بأن «القيامة وشيكة» ... ويصل زعماءها إلى حد الاعلان عن موعد محدد ليوم القيامة بين وقت وآخر . والأمر الذى لا يلبث أن يتأكد زيفه ، لكن دون أن يلحق ذلك ضررا يذكر بمصداقية هؤلاء الزعماء أو مزاعمهم بالألوهية أو النبوة (...) وليس خافيا أن المواجهة المسلحة الأخيرة بين كوريش واتباعه فى واكو بولاية تكساس حدثت فى أعقاب تجمع لهم انتظار وقوع القيامة ونهاية العالم .

وليس من قبيل المبالغة القول بأن الأنداز بنهاية العالم يأتى كل عام من مثل هذه «الجماعات الدينية» فى ملايين النسخ من الكتب ومئات الملايين من نسخ المنشورات .

وفى كل عام ينتقل ٢٠٠ ألف أمريكى من مواطنهم فى الولايات المتحدة «ويحجون» إلى المؤتمر السنوى لجماعة «شهود يهوه» حيثما يعقد .. ويكون ذلك غالبا فى واحدة من أكبر قاعات المؤتمرات الأمريكية مثل «ماديسون سكوير غاردن» فى نيويورك (التي شهدت المؤتمر القومى للحزب الديمقراطى الذى رشح بل كلنتون للرئاسة فى تموز - يوليو) أو استثمار سولد جرفيلد فى شيكاغو أو فى ساحة الاحتفالات الكبرى فى هوليوود ... و«يحج» الأمريكيون إلى مكان المؤتمر بكل السبل ، بالطائرات والسيارات والقطارات والدراجات وحتى مشيا على الأقدام ، لا يعيقهم شىء من عوامل الطقس أو القيود الاجتماعية أو القانون عن طرق الأبواب على سكان المدينة التى يعقد فيها مؤتمرهم لتوزيع منشوراتهم التى تنذر بقرب نهاية العالم .. أو الطوفان الثانى لأن «الإنسان قد أثبت أنه ليس جديرا بالعيش فى هذا العالم الذى وهبه له الرب ... ستطبق السماوات على الأرض محدثة ضجة هائلة وستذوب كل العناصر بفعل حرارة فائقة وتتحرق الأرض بما عليها كلية» (...) .

وهناك «جماعات دينية» أمريكية تعتقد أن أمريكا

نفسها محكوم عليها بالدمار .. بصرف النظر عما يحدث للعالم ككل . منها جماعة تطلق على نفسها اسم «ابناء الرب» يعتقد اعضاؤها ان امريكا تقترب من الدمار ويطلقون عليها وصف «امريكا العاهرة» . وقد عمد زعيمها ديفيد برانت بيرغ إلى الهجرة إلى أوروبا كي لا يلقي حتفه في أمريكا . وتنتشر هذه الجماعة في «كومونات» يطلقون عليها وصف «مستعمرات» يعيش في كل منها ١٢ شخصا يتزعمهم «راع» ويطلب منهم ان يحفظوا عن ظهر قلب أجزاء كاملة من الكتاب المقدس لمدة ١٢ ساعة يوميا .. تحت التهديد بأن الرب سيقبض أرواحهم اذا عادوا إلى عالم الشيطان .. أمريكا (....) . وقد يبدو ان «الجماعات» المتطرفة الأمريكية لا تسعى إلى «السلطة» بالمعنى الدنيوي للكلمة .

ربما ينطبق هذا على الجماعات الصغيرة منها ، أما بالنسبة للجماعات الكبيرة - في العدد والمال والنفوذ والانتشار الدعائي فإن الأمر يختلف كثيرا في أواخر عام ١٩٧٤ وقف الزعيم الديني لجماعة «الكنيسة التوحيدية» ذات النفوذ الكبير في أمريكا أمام عدة مئات من أتباعه ليقول : «حينما نستولى على السلطة في أمريكا فانه سيتعين علينا ان نعدل الدستور بحيث نفرض عقوبة الاعدام على أى شخص يدخل في علاقة جنسية مع شخص غير ذلك المخصص له . ان الجنس موضوع مركزي عند الرب انه الخطيئة الكبرى التي يمكن لشخص ان يرتكبها . لهذا فانه إذا لم يكن باستطاعة شخص ما ان يقاوم الغواية يصبح من الأفضل سحب جسده منه . نحن بهذه الطريقة نسدى اليه معروفا ونجعل من السهل استعادته لعالم الروح بما يتسم به من صدق .

ويعلق عضو سابق في هذه الجماعة - كان بين الذين استمعوا إلى القس الكورى مون يقول هذا الكلام ، وألف كتابا بعد ذلك عن «الهيمنة على العقول» - بقوله «لم اتوقف منذ ذلك الوقت عن التفكير في المذبحة الجماعية التي يمكن ان تحصل لو اننا استولينا على السلطة في أمريكا .

ويجمع بين «الجماعات» التي تجاهر بسعيها للاستيلاء على السلطة وتلك التي لا تعتبر ذلك هدفا مباشرا لها أن الجميع - على حد تعبير هروس لورانس استاذ تاريخ الدين في جامعة «ديوك» الأمريكية - يعتبرون أنهم يشكلون

الثورة الأصولية التي تدافع عن الرب ضد العصر الحديث . وحتى من لا يريد الاستيلاء على السلطة - ادراكا بأن حجم قوته البشرية أو التسليحية لا يسمح له بذلك - لا يتوقف عن محاولة التأثير في قراراتها باستخدام الحجج الدينية .. حتى بالنسبة لقضايا ليست دينية بطبيعتها . لقد تحلق كثير من الحركات الأصولية المسيحية في أمريكا حول منظمات ذات طابع عنصري صارخ مثل جماعة «كوكلوكس كلان» المناهضة للسود واليساريين ولنقابات العمال والشيوعيين .. ومثل جماعة «جون بيرش» التي لعبت دورا كبيرا في دعم المكارثية في أمريكا في أوائل الخمسينيات وغيرها . وهي جميعا تتحرك عمليا ودعائيا تحت شعارات الولاء لأمريكا - الولاء للحياة - الولاء للرب . والفصول الدموية من نشاطات «كوكلوكس كلان» الارهابية العنصرية - منذ نشأتها في عشرينات القرن الحالى - معروفة لا تكاد تحتاج إلى تذكير .. ولا تزال تطل بوجهها القبيح بين وقت وآخر حتى الآن . وما خفى كان أعظم كما هي العادة .

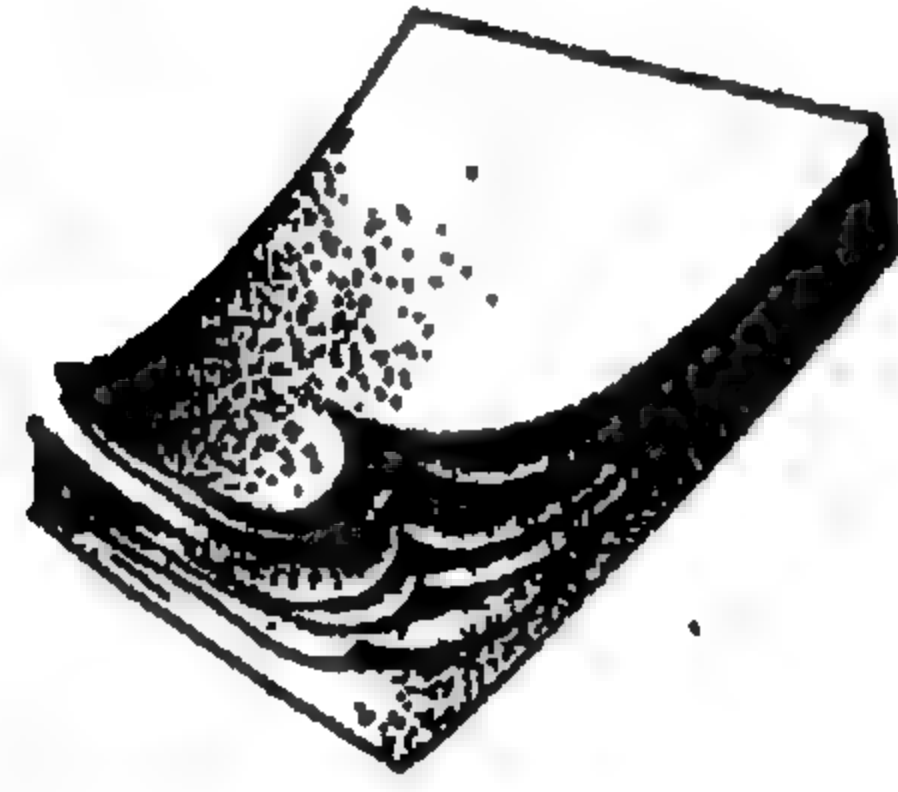
لقد حاولت هذه الجماعات التدخل لوقف قوانين الحقوق المدنية للسود ، ونفس الدرجة من الحماس لوقف اتفاقات الحد من الأسلحة الاستراتيجية بين أمريكا والسوفييت في السبعينات والثمانينات .. ولوقف توقيع معاهدة بنما عام ١٩٧٧ التي تنص على إعادة السيادة على القناة إلى بنما قبل نهاية عام ١٩٩٩ . والآن لوقف خفض الميزانية العسكرية الأمريكية . ولوقف قوانين إبادة الاجهاض . ولم تتوقف هذه الجماعات لحظة عن مهاجمة الفصل بين الدين والدولة ومحاولة هدم هذا المبدأ قضائيا أو سياسيا أو اجتماعيا .

كل هذه «الجماعات» في أمريكا تمر بفترات ضعف وكمون تتراجع فيها عددا وقوة وصوتا .. لكنها لا تلبث ان تعود لتجميع صفوفها لتعبئة قواها من جديد ، وفي جميع الأحوال فانها تستند إلى مبررات عقائدية تكسيها الطابع الدينى .. سواء كانت تشن حربا ضد الأقليات الداخلية أو الأخطار الخارجية أو الحداثة ... وهي تطور قدرتها على استخدام الأساليب الحديثة الاعلامية والتكنولوجية في الانتشار والدعاية .

ترى هل تختلف كثيرا ملامح الجماعات في وطننا العربى عنها في المجتمع الأمريكى ؟

الأصوليات الإسلامية

١ - تركيا و إيران



دراسات

الحركة الإسلامية في تركيا
العمال والإسلام والثورة الإيرانية
اليسار الإسلامي من الفكر إلى الحركة
{ دراسة نموذج منظمة مجاهدي خلق إيران }
حوار مع رسالة الخميني إلى جوروباتشوف

الحركة الإسلامية في تركيا

روشين شاكر

ولم تكن الأولى في نوعها، وخصوصاً أنه بعد وفاة مصطفى كمال أتاتورك، عمد الحزب الديمقراطي الحاكم إلى تليين مواقفه حيال الدين.

ولكن الثمانينات تشهد على «عودة للدين» أكثر أهمية. ففي بلد تتسارع كثيراً وتيرة العمران المديني يضطلع البحث عن الهوية والأمن الكياني (الانطولوجي) للأفراد بدور حاسم إضافة إلى ذلك أصبحت التفاوتات الاجتماعية، الناجمة من سياسة ليبرالية اقتصادية متوحشة، أكثر تجلياً ويات تحملها أصعب، وإزاء هذا الوضع، ظل اليسار خارج اللعبة إذ فقد الاتصال بال جماهير المؤمنة منذ أن اتهمها بالرجعية وفضلاً عن ذلك، لم يتح له القمع الوحشي، الذي مارسه الزمرة العسكرية، الإستمرار كقوة منظمة.

وفي عملية التغريب في تركيا، تلاحظ ثلاثة تيارات عامة : قبول الحداثة الغربية بمجملها، كثقافة وتكنولوجيا. الأخذ في تكنولوجيا الغرب مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالثقافة التقليدية : رفض الحداثة بمجملها.

بموازاة هذه التيارات انتجت الجمهورية التركية ثلاثة نماذج من المسلمين : «المسلمون العاديون الذين لا يعدون الدين قوة حاسمة في حياتهم ويعتبنون القيم الغربية كالحداثة أو الديمقراطية، وهؤلاء يمثلون الأغلبية ؛

من الخطأ ربط «عودة الدين» في تركيا الثمانينات، بتغييرات السلطة السياسية وحدها، ولا شك في أن هذه الأخيرة أفادت كثيراً من الإسلام لإعادة صوغ الإيديولوجيا الرسمية. فقد حاول منفلذو انقلاب الثاني عشر من أيلول / سبتمبر ١٩٨٠، استعمال الإسلام للسيطرة على المجتمع، عندما أدركوا عجز «الكمالية» عن تأطير الحياة اليومية. حتى أن كنعان أفرين نفسه، قائد الزمرة العسكرية، استعان مراراً بالآيات القرآنية وبالحديث كما أن دستور عام ١٩٨٢ جعل الدروس الدينية إلزامية في المدارس الحكومية.

يفسر الكاتب الإسلامي يشار كيبلان هذه السياسة في كتاب كلفه ست سنوات من الاعتقال : «إزاء «خطر شيوعي» محتمل، يريدون تنصيب الإسلام ضامناً للنظام، ولكن نظراً إلى أن الإسلام يعد خطراً أكبر لكونه متأسلاً بعمق في البلاد فإنهم يريدون أيضاً قطع الطريق عليه، وبما أنه لم يعد ممكناً وقفه عبر أيديولوجيا أخرى، فهم يحاولون وضع إسلام مشوه في مواجهة الإسلام : إنها فرصتهم الوحيدة» (١).

من جهة أخرى، أجرى النظام العسكري محادثات مع الأوساط الإسلامية بغية كسب تأييدها لمشاريعه، ومع ذلك فإن جميع محاولات التقرب هذه كانت محدودة ومحددة،

روشين شاكر - صحفي وباحث تركي
* النص الأصلي بالفرنسية نقله إلى العربية على جوني وقد سبق نشره في عدد أبريل عام ١٩٩٣ في مجلة شتون الشرق الأوسط التي تصدر في بيروت، وقضايا فكرية تعيد نشره بعد موافقة مشكورة من مجلة «شتون الشرق الأوسط».

«الجماهير المؤمنة» التي تجد نفسها قبل أى شىء آخر فى الدين والتي لا تشعر بالارتياح فى ظل جو سياسى متغرب كلياً «الإسلاميون» الذين هم جزء من هذه الجماهير، ويعدون الإسلام نظاماً شاملاً ينبغى أن تمتثل له جميع مجالات الحياة.

إلا أنه يصعب العيش وفقاً لقوانين الإسلام فى بلد علمانى لا تتوافق الأوقات فيه مع مواعيد الصلاة، ويعتمد الأبجدية اللاتينية والأحد، لا الجمعة، يوماً للعطلة الأسبوعية. ويطالب الإسلاميون بدولة إسلامية تطبق الشريعة على تنظيم المجتمع.

ثمة مسلكان يتبناهما الإسلاميون لتحويل نظام الحكم إلى دولة إسلامية :

الأول : لأولئك الذين يهدفون إلى توازن على المدى المتوسط بين التقليد والحداثة (بين الكلام والكتابة ؛ بين الدين والسياسة بين الآية والشعار، بين المقدس وغير المقدس)، بعبارة أخرى، أخذ كل الوقت اللازم لتأطير المجتمع عبر نشاط للجماعة ترافقه مطالب دينية، وأخرى سياسية، هؤلاء الناشطون فى سبيل الأسلمة التدريجية يطورون تكتيكات واستراتيجيات مختلفة، بما فى ذلك تأييد أحزاب اليمين الكبرى فى الانتخابات لتأمين أنشطتهم الخاصة، و «الصمود» فى وجه الحداثة عبر التعصرن.

أما المسلك الثانى الأكثر راديكالية، فيهدف إلى التسييس الفورى للطبقات الشعبية ويتم راديكاليو الثورة الإسلامية دعاة التقليد بأنهم يجعلون المؤمنين غير فاعلين، ويحولون دون تسييسهم، وقد اشتد ساعد أنصار الأسلمة هذه، نتيجة لنجاحات الإسلام الراديكالى فى لبنان وأفغانستان وإيران. وكانوا يمثلون مطلع الثمانينات القوة الايديولوجية الأولى فى صفوف الحركة الطلابية، حيث لم يعد فى مقدور الماركسيين - اللينينيين والقوميين المتطرفين أن يعبروا عن أنفسهم بسبب القمع. أما فى الوقت الراهن، فقد أقر بعض الثوريين الإسلاميين بالإخفاق، فيما يبحث آخرون عن أرض للتفاهم مع الأوساط التقليدية.

«دنيا الإسلام»، دورية راديكالية، تأسف لهذا الانحسار : «أحد الأسباب المهمة لهذه النزعة الجديدة، ارتباك مسلمى تركيا أمام الصعوبات العملية. إنهم يفكرون فى التخلص من الرؤية الواضحة للأمور التى توصلوا إليها عبر الابتعاد من الصوفية والتطرف، سعياً لإزالة أحد أهم الحواجز القائمة بينهم وبين الشعب [...]». ونتيجة لهذا الموقف الذى يتخفى وراء المفاهيم الشائعة، ومنها الواقعية، يكشفون عن انتهازية لا مستقبل

لها» (٢).

١ - مؤشرات «عودة الدين»

لا تعنى عودة الدين إلى تركيا الفشل التام لمشروع التحديث كما لا تعنى تصاعد حالات التحول إلى الاسلام. فإن ما تعنيه هو أن الفكرة التى مفادها أن الدين ضرورى للمجتمع باتت شائعة فى تركيا، حيث يقول ٩٧ فى المئة من السكان إنهم مسلمون ؛ وإن عدد الأشخاص الذين يجيبون بـ «مسلم والحمد لله» (٣) يتزايد ؛ وإن الدين لم يعد يعدد الطلبة «تابو» ينبغى التصدى له ؛ وإن اللباس الإسلامى، وخصوصاً بالنسبة إلى النساء، بات طبيعياً ؛ وإن الفكر الإسلامى يكتسب شرعية قانونية واجتماعية.

ويمكن ملاحظة ظاهرة عودة الدين بسهولة من خلال تزايد التردد على المساجد وخصوصاً فى اثناء صلاة الجمعة وصلوات المناسبات الدينية ؛ كذلك العدد المتزايد للأفراد الذين يصومون خلال شهر رمضان. وتبرز مساهمة التشكيلات الإسلامية فى هذا المسار، فى مجال التضامن الاجتماعى عبر تقديم خدمات مجانية للمؤمنين، وتقديم شبكات التضامن تسهيلات لإيجاد مساكن ووظائف وحتى رؤوس أموال للاستثمار. ويتلقى أطفال العائلات الفقيرة مساعدة اقتصادية كبيرة وكذلك تربية وتعبئة مذهبية فى مدارس داخلية تدعمها المنظمات الإسلامية الغنية. وحدهم اتباع الطريقة السليمانية التى أبصرت النور فى الخمسينات، كانت لديهم فى تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٣، ٩٠٩ جمعيات يقتصر اهتمامها على مساعدة تلامذة التعليم الرسمى والمدارس القرآنية، وقرر النظام العسكرى الذى قام عقب انقلاب أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ تأميم جميع ممتلكاتهم بادية الأمر، ثم تخلى عن هذه الفكرة لاحقاً، ويقال إن الزمرة العسكرية حصلت فى المقابل على أصوات أتباع الطريقة السليمانية فى الاستفتاء الدستورى لعام ١٩٨٢ (٤).

٢ - مشاكل الحركة الإسلامية

إن الحركة الإسلامية فى تركيا بعيدة من أن تكون موحدة، لكونها تضم كوكبة من الطوائق الصوفية والتيارات والأحزاب والمجموعات والأوساط وحتى الأفراد. وتتبع الأكثرية استراتيجية الأسلمة، عبر التمهيد أحياناً على أحزاب اليمين الكبرى، من دون السعى إلى خط سياسى مستقل. وحتى فى الثمانينات، عندما كان الإسلاميون فى حال ازدهار، يلاحظ أنهم لم يقدموا على أى مبادرة ولم يضطلعوا بدور حاسم فى الحياة السياسية. وكان الشعار «الحل لجميع مشاكلنا الحالية هو فى الإسلام».

كان من شأن تحليل المشاكل بوضوح والتفتيش عن حلول لها، أن يدفع الحركة الإسلامية إلى انتقاد الرأسمالية، وتالياً إلى المنافسة النظرية مع اليسار. إلا أن هذا الاحتمال يبدو مستبعداً، لأن الجماعات الإسلامية يمولها إجمالاً رجال أعمال متدينون إلى جانب الدول النفطية.

كذلك تتركز انتقاداتها على الحياة اليومية وعلى قيم الحداثة، أى بكلمة أخرى على الإشكالية الأخلاقية. ولكنهم لا يتبنون موقفاً موحداً فى شأن الأخلاق، ذلك أن معظم المناقشات فى الأوساط الإسلامية يدور حول تفسير الإسلام فتعلن كل مجموعة أن تفسيرها هو «الإسلام الحقيقى». المعيار الوحيد لـ «الحقيقة» هو معيار المصادر الأصيلة، ولكن البعض يتخذ القرآن مرجعاً، فيما يضيف آخرون السنة، ويستند آخرون غيرهم إلى المذاهب الأربعة للإسلام السنى (٥). وتكاد المجموعات لا تتفق على نص للقرآن بسبب الاختلافات فى الترجمة والتفسير.

٣ - الإسلام التقليدى ضد الإسلام الراديكالى

تمثل النزاعات والتناقضات بين الراديكاليين والتقليديين المفتاح لتحليل دقيق للحركة الإسلامية فى تركيا خلال الثمانينات. فقد شهد الفكر الإسلامى التركى أول تحول جذرى له مع ترجمة كتابات سيد قطب والمودودى وحسن البناء وعلى شريعتى، فى ظل المناخ المتحرر نسبياً فى الستينات. ثم أظهرت الثورة الإسلامية فى إيران أن الاستيلاء على السلطة لم يعد يوتوبياً. وعلى الرغم من الخصام التاريخى بين السنة (الأكثرية فى تركيا) والشيعة (الأكثرية فى إيران)، كان للثورة الإيرانية تأثير كبير فى تركيا. فقد ترجمت سريعاً مؤلفات للإمام الخمينى وآيات الله الآخرين مثل مطهرى وبهشتى، كما أطلق الشبان فى التظاهرات شعار «الله أكبر، خمينى قائد».

هذا التحول الجذرى الناجم أيضاً عن جهود إيران الرامية إلى تصدير ثورتها أصاب الأوساط التقليدية، وعلى الأقل دفعها إلى البحث عن مواقف سياسية مستقلة.

وراج نوع من «العداء للامبريالية» فى أوساط الطرائق الصوفية، مثل النقشبندية، وفى أوساط حزب الخلاص الوطنى.

بعيد انقلاب الثانى عشر من ايلول / سبتمبر ١٩٨٠، سارع الشبان الاسلاميون الثوريون، الذين بهرتهم سلطتهم الأيديولوجية فى حرم الجامعات، إلى مهاجمة الأوساط التقليدية. وراحوا باسم «الإسلام الحقيقى»، يتفحصون وينتقدون ويدينون القيم والعادات التى يحرس عليها

التقليديون. فى اثناء ذلك، كانت المنظمات الإسلامية الكبرى تتفاوض على منافع متبادلة مع حزب الوطن الأم الذى تزعمه تورغوت أوزال، وهو تقليدى معتدل مؤيد لليبرالية الاقتصادية، حكم البلاد من عام ١٩٨٣ حتى عام ١٩٩١.

عندما عادت الأحزاب القديمة إلى الظهور على المسرح السياسى فور عودة الديمقراطية (١٩٨٣)، أطلقت حملة أسلمة الإدارة والمجتمع. وهكذا نبهت الإسلاميين إلى أنهم لم يعودوا لوحدهم، وأنه لم تكن لهم القوة التى يدعون، فى حين أن تهجمات «العلمانيين» جعلت الثوريين الإسلاميين أشد تصلباً. فتصوروا أن تحالفاً مع التقليديين كان ممكناً جداً ولا مفر منه. إلا أن التقليديين ابتعدوا منهم ليتقربوا من الحكومة المحافظة لحزب الوطن الأم، لاعتبارهم الثوريين مسؤولين عن هذه الانتقادات عبر استفزازاتهم.

كانت ولادة الحركة الإسلامية السياسية عقب انقلاب ١٩٨٠ ولادة قصيرة سببها ضغط خصومها. وما كان من الإسلاميين إلا أن صدقوا أنهم بالقوة التى ينسبها إليهم خصومهم. وأخيراً، إن الوهم الذى جعلهم يعتقدون أنهم كانوا يسيرون فى صورة طبيعية نحو السلطة أثار تراخياً أفقدهم الكثير. ومنذ ذلك الوقت صارت الحركة الإسلامية تتبع مسارها الحقيقى. وبات الموقع الهامشى للإسلاميين الثوريين جلياً أكثر فأكثر إذ إن قسماً كبيراً من المجموعات الأهم أخذت تتحول إلى النهج المحافظ.

على الرغم من دعوات كل مجموعة إلى الوحدة، فإن الانقسامات أخذت تتزايد فيما النزاعات تترجم مواجهات أحياناً. وتتسائل مجلة «بائل» الإسلامية فى صفحتها الأولى: «ما الذى أصابنا؟» وتتابع: «إن كل شىء مبهم. كلام كثير يدور حول شخصيات عبر مقامات تنسب إليها، ولكن غالباً ما تكون خلاقاتها ونزاعاتها مبهمه إلى درجة أنها تعصى على الفهم^١.....» إن الأخبار الواردة من الجامعات هى الأكثر إحباطاً. وراء مناقشات التعريف التى لا نهاية لها، ووراء نزاعات شكلية، ماذا نفعل باستثناء الاختناق فى جو من النزاع على البقاء بين المنظمات والاتجاهات؟» (٦).

الشجار الأخير المعبر بين الإسلاميين وقع فى اسطنبول فى آيار/مايو ١٩٩١. فقد استفزت مجموعة تسمى «الإبداع» وتدعى «احتكار النضال الإسلامى فى تركيا»، عناصر حزب الله (المؤيد للإيرانيين) خلال «معرض الكتاب»، عبر تعليق صور سليم الأول (سلطان عثمانى هزم الشيعة الإيرانيين فى معركة جالديران عام ١٥١٤). واشتبك عشرات المناضلين فى الشارع وأصيب كثيرون

منهم بجروح، فأطلق مجموعة «الابداع» على هذه المعركة إسم «جالديران الصغرى» وشددت حملتها ضد «من لا مذهب لهم» و«الشيعية المتخفين» عبر الاستعانة بالعلماء السنة المحافظين (٧).

٤ - ديناميات التعبئة الإسلامية

أ - الشرعية

لا يزال حزب الرفاه المدافع الرئيسى عن هذا المسلك. وعلى الرغم من أن تاريخ ولادته يعود رسميا إلى عام ١٩٨٣، فقد مضى على تأسيسه فى الواقع واحد وعشرون عاما. ففي ٢٦ كانون الثانى/يناير ١٩٧٠، أسس ثمانية عشر مهندسا ومحاميا وتاجرا وعالم دين حزب النظام الوطنى الذى صدر قرار بحظره عن المحكمة الدستورية فى السنة التالية. وفى ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٢، اجتمعت هذه الكادرات مجددا تحت اسم حزب الخلاص الوطنى، الذى حصل على ١٢٦٥٧٧١ صوتا (٨، ١١ فى المائة) فى الانتخابات الاشتراعية التى جرت فى تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣. وشارك حزب الخلاص الوطنى فى حكومة ائتلافية بقيادة حزب الشعب الجمهورى، المنتصر فى الانتخابات، وذى الميول الاشتراكية - الديمقراطية. بعد ذلك بأربع سنوات، حسن حزب الخلاص الوطنى نتائجه قليلا لجهة الأصوات، ولكنه لم يحسنها لجهة النسبة المئوية (٨، ٦ فى المئة) ولجهة المقاعد (٢٤ مقعدا عوضا من ٤٨). إلا أنه ظل «الحزب الرئيسى» وشارك فى مختلف الائتلافات اليمينية التى أطلق عليها اسم حكومات الجبهة القومية. ولكن الزمرة العسكرية حظرت حزب الخلاص الوطنى، على غرار جميع الأحزاب، وأحالت قاداته إلى القضاء، فى إطار نظام الأحكام العرفية عقب انقلاب ١٩٨٠.

تأسس حزب الرفاه من الكادرات الوسطى لحزب الخلاص الوطنى، ولكنه لم يحظ بإجازة المشاركة فى الانتخابات العامة عام ١٩٨٣، بسبب معارضة قادة الجيش. ومنذ ذلك الوقت، حصل على ٤، ٤ فى المائة فى انتخابات المجالس البلدية عام ١٩٨٤، وعلى ٧، ٢ فى المئة فى الانتخابات الاشتراعية عام ١٩٨٧، وعلى ٩، ٨ فى المئة فى انتخابات المجالس البلدية عام ١٩٨٩ وعلى ١٧ فى المئة فى الانتخابات الاشتراعية عام ١٩٩١.

وخلال سنوات الديمقراطية البرلمانية، تأثرت كادرات النظام الوطنى - الخلاص الوطنى - الرفاه مباشرة بالتحرك الإسلامى، ولا يزال التقليديون يمثلون قاعدة هذه الأحزاب، وهؤلاء يتحللون خصوصا حول الطرائق الصوفية. ويطلعنا البروفسور محمد أسد كوشان - المرشد الحالى لجماعة

اسكندر باشا (أكبر فروع النقشبندية فى تركيا) - أن حزب النظام الوطنى وحزب الخلاص الوطنى نُظما وفقا لتوجهات المرشد السابق محمد زاهد كوتكو وبدعم منه. وفى بداية التسعينات، أعلن البروفسور كوشان نفسه أن زعيم حزب الرفاه البروفسور نجم الدين أربكان لم يعد يحترم السلطة الدينية للجماعة. وقرر سحب تأييده محاولا تأسيس حزبه الخاص (٨). واقترح فى حينه على قادة الجماعات التقليدية الأخرى تأليف «شورى»، بغية تأسيس هذا الحزب المحتمل، ولكن من دون نجاح يذكر حتى الآن.

من جهة أخرى، أعلن سيزاى كاراكوتش، وهو شاعر شعبى إسلامى، تأسيس حزب الانبعاث فى ٢٦ آذار/مارس ١٩٩٠، وفى البندين الأولين لبرنامجهم يشير إلى «أن مبدأنا الأساسى هو الحقيقة. أما العلم فهو الطريقة، والنهج هو الاداة الرئيسية لبلوغ الحقيقة» (٩). ويبدو حزب الانبعاث الذى لا يسعى إلى السلطة السياسية، أقرب إلى ناد للمثقفين منه إلى الحزب. وفى ١٤ تموز/يوليو ١٩٩١، لم يشارك فى مهرجان نظمه فى بورصة سوى ٥٠ شخصا فى مدينة يبلغ تعداد سكانها نحو مليون نسمة، إضافة إلى العدد نفسه من عناصر الشرطة.

أخيرا، وبعد إلغاء المادة ١٦٣ من القانون الجزائى التى كانت تحظر تأسيس الأحزاب على أساس دينى، بات مرجحا جدا انشاء تشكيلات سياسية جديدة، وقد سبق لايرجمنت اوزكان، الذى يناضل منذ عشرين سنة ضمن مسار إسلامى فى غاية التشدد، والمعروف بانتقاداته الحادة لنزعة التصوف الإسلامى، أن أعلن انه قد يؤسس «حزبا للإسلام يكون ضد العلمانية والديموقراطية» (١٠).

إن تيار دعاة الشرعية لا يقتصر على الأحزاب. فالأوقاف تخدم الاسلاميين منذ سنوات، عبر الإفصاح فى المجال أمامهم لإقامة اتصالات جيدة بالطبقات الشعبية ذات الدخل المتواضع. إضافة إلى ذلك، شارك إسلاميو المهن الحرة واخر الثمانينات، فى انتخابات التجمعات المهنية فى لوائح مستقلة لأول مرة. كما أنشأ الاسلاميون جمعيات جديدة ثقافية، نسائية وغيرها... وهناك اثنتان منها لحقوق الانسان. وقد نظمت إحداها، تدعى «جمعية المظلومين»، حملات عدة خلال سنة، ليس فى شأن التعديات ضد المسلمين فحسب، بل فى شأن التعديات ضد مناضلى اليسار ايضا.

ب - التسويق الإسلامى

أطلق تبنى الحداثة على المستوى التكنولوجى فحسب، جهودا لربط مفصل «الاسلام» بجميع السلع المستحدثة.

ففى الحياة الثقافية، تدفع وفرة العرض إلى الشك فى أن المحرك هو التجارة أكثر منه محبة الله. فعلى صعيد الكتب، تبلغ قيمة مبيعات نحو مئة من دور النشر ٥٠ مليار ليرة تركية (٧٠ مليون فرنك فرنسى) سنوياً (١١). كما أصبحت الروايات العادية والإرشادية الأكثر مبيعاً، وكذلك الأفلام المقتبسة عنها، وتزايدت أشرطة الفيديو لهذه الأفلام والأفلام الوثائقية عن الإسلام ومواعظ المبلغين الشعبيين. وظهرت أيضاً فرق مسرحية للدعوة... كل هذه الأنشطة الفنية أو غير الفنية كانت تتعرض للادانة عندما واجه المؤمنون الحداثة لأول مرة. وعندما تحولت تركيا فعلاً إلى مجتمع استهلاكي فرض على الإسلاميين التخلي عن مقاومته. وقرروا «التسلح بأسلحة أعدائهم» (حديث غير مستند منسوب إلى النبی ص).

على الصعيد التجاري، تشهد صناعة الألبسة الإسلامية الجاهزة انفتاح سوق كبيرة وقيام منافسة شديدة. وتقتل النساء المحجبات الزين الرئيسيين، ولكن للرجال أيضاً نصيبهم فى المنتجات الجديدة، مثل «لباس البحر الإسلامى». ولا مجال فى تركيا لإقامة سوق للحم الحلال كما فى أوروبا الغربية، حيث يعيش المهاجرون المسلمون، لكن بعض السلع مثل «العطر الخالى من الكحول» أو «الساعة التى تحدد مواقيت الصلاة». يتوجه فقط إلى المستهلكين المتدينين.

عندما يكون من المحال أسلمة محتوى مصلحة أو مؤسسة، تجرى أسلمة الاسم وفى الأحياء المعروفة بأنها «مسلمة» يستقطب مطعم الجهاد ومقر الورع وصيدلية الله الواحد أو قاعة زواج الهجرة، المؤمنین فحسب (١٢).

ويعرف جميع هؤلاء التجار عن أنفسهم عبر المنشورات الإسلامية (صحف يومية، مجلات أسبوعية، دوريات شهرية). أما المقاولون الذين لا يستطيعون أسلمة أسماء شركاتهم خشية خسارة زبائنهم الآخرين، فإنهم يعمدون هم أيضاً للإعلان عبر هذه الوسائط. وقد أعطت هذه الحركة دفعا لمناضلين سابقين شبان لانشاء وكالات للإعلان.

ج - التجمع فى الغيتوات

إذا كانت أسلمة الاستهلاك تساهم فى بناء حياة موازية لحياة الحداثة، فإنها تدمج أكثر فى الوقت نفسه المؤمنین فى النظام الرأسمالى غير أنها ليست كافية بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون أن يعيشوا حياة يومية مطابقة كلياً للإسلام : هؤلاء يفضلون التجمع فى غيتوات، سواء كانت مجتمعات من الأبنية المشيدة خصيصاً من التعاونيات الإسلامية، أو من الأحياء المسماة «مسلمة». والمثال الصارخ لهذه الأخيرة جماعة إسماعيل

آغا النقشبندية التى يعود اسمها إلى شارع فى حي الفاتح وهو حي قديم فى اسطنبول معروف عنه انه «مسلم محافظ» يبنى شيخ الجماعة محمد أوسطا عثمان أوغلو إرشاده على الفقه. ويتألف مريدوه على وجه العموم من صغار التجار والحرفيين والعمال الفقراء ومعظمهم من أصل ريفى. وبما أن الشيخ هو إمام مسجد إسماعيل آغا، ويعيش فيه، فإن الاتباع الذين يريدون أن يكونوا قريبين منه يأتون من أحياء اسطنبول ليقیموا فى الجوار. أما السكان القدماء فإنهم يغادرون الحى ويسهلون بالتالى «تحرير الأرض» محمود أوسطا عثمان أوغلو يرفض الحداثة كلياً، ويفرض على أتباعه أن يفعلوا الشئ نفسه : جميع النساء يلبسن التشادور الأسود، ويلبس الرجال السروال والعمامة، لا تلفزيون ولا فرشاة للأسنان ولا ثياب داخلية نسائية مصنعة.. على بولاتش المثقف الإسلامى المعروف يحترم «الممارسة المناهضة للحداثة» الخاصة بالجماعة، ولكن عندما يتفحص «هويتهم التى تجعلهم مناهضين للحداثة وتقليديين حقاً» وفقاً للمعايير الإسلامية فإنه يبين كثيراً من التفاصيل المناقضة للإسلام.

ثمة نموذج آخر للغيتو الإسلامى مختلف كلياً فى أزمير حيث تعيش جماعة صغيرة أعضاؤها من اصحاب المهن الحرة وأساتذة الجامعات، وبعض الطلاب مع عائلاتهم، فى مجمع من الأبنية أقامته تعاونيتهم الخاصة وتستند هذه المجموعات إلى نظرية وضعها زعيم المجموعة سليمان كارغول، وهو مهندس أصله من جورجيا، ومن مواليد عام ١٩٢٨، ويلخص كارغول مدينته الفاضلة كالاتى : «يستيقظ الناس قبل شروق الشمس بساعتين المسلمون منهم يصلون، ثم يجتمعون كلهم فى المسجد وهنا سيعلمون إلى أين يذهبون وماذا يفعلون. والنساء والأطفال والمسنون يكونون حاضرين فى المسجد أيضاً ثم يذهبون إلى العمل فى سيارات الجماعة ؛ أما أولئك العاجزون عن العمل فيذهبون إلى أماكن التسلية ويوم العمل سيكون ست ساعات من السادسة حتى الثانية عشرة ظهراً. ثم يلتقى الناس مجدداً، تلبية لنداء المؤذن أو بواسطة البوق بعد الصلاة يحين موعد استراحة الظهر، حتى الثالثة. ثم يهتم كل منهم بشؤونه الخاصة، يمارس الرسم يلعب الشطرنج يتابع أبحاثه، فيصير بعد ذلك عضواً فى الجماعة وفى المساء تجرى محادثات جماعية بين السادسة والثامنة ويكون لدينا كثير من القاعات وتكون مشاهدة التلفزيون فى قاعة، والفيديو فى قاعة أخرى، ونكون جميعاً معاً النساء والأطفال» (١٣). كذلك وضع كارغول «نظاماً اقتصادياً بلاربا» طبعاً ومختلفاً جداً عن نظام المصارف

الإسلامية.

أعضاء الجماعة يسمون أنفسهم «المسلمون العلمانيون» أو «المسلمون الإشتراكيون» ويقولون بأنهم افادوا من تجارب متعددة، على غرار اشتراكية روبرت أوين الطوباوية والتسيير الذاتى لتيتو، وتدعو الجماعة جميع الناس إلى تكوين هيئاتها الجماعية الخاصة وفقاً لقواسم مشتركة ومن جهة أخرى تشجع على الانشقاق، لكى لا تبقى مصطنعة حياة مجموعة مستنفدة، وتمثل الشرعية مبدأهم الرئيسى ويحترمون القوانين المرعية وبالتالي الديمقراطية والنظام البرلمانى. وطبقاً لمفهومهم للتعددية، يساهم الأعضاء فى الحوار بين ممثلى الآراء المختلفة عبر نشر الكتب وتنظيم المناقشات العامة المفتوحة للشيوعيين أيضاً.

د - التصوف

يستقبل بعض الطرائق الصوفية، مثل المولوية والرفاعية والجراحية، الرجل العصرى كما هو. لم يتخل عن الطقوس الصوفية، ولكنه يتبنى أيضاً طقوساً جديدة تجعله أكثر جاذبية، المريدون هم إجمالاً من أعضاء النخبة الثقافية والاقتصادية، وما أن المنتسبين إليها ليسوا ملتزمين أيديولوجياً، فهم يمكنهم أن يجدوا فيها أسس عودة تدريجية إلى الدين والدولة نفسها توفر الحماية، بل تساعد مالياً لأهداف سياحية (على سبيل المثال، مشهد رقصة الدراويش المولويين).

هـ - الرسالية

الرأى القائل إن «كل شئ، يسوء فى العالم الحديث» يزداد انتشاراً فى أوساط الطبقات المحرومة والمتوسطة التى تفقد نقاط استدلالها والتضامن الاجتماعى. وتغذى هذه الفكرة أحياناً تصورات دراماتيكية وانتظار مسيح مخلص. ولقد ظهر منذ عقد من الزمن الكثير من مدعى النبوة، والاثنتان الأكثر شعبية هما اسكندر افرينوس أوغلو وعدنان اوكتار. الأول خبير اقتصادى لامع وموظف فى إدارة التخطيط، استقطب العديد من الاتباع فى صفوف الموظفين المتوسطين فى انقرة؛ أما الثانى الذى أطلق على نفسه اسم عدنان حجة، فهو يتوجه فقط إلى أبناء البورجوازية الكبيرة فى اسطنبول.

و - العقلنة

الحركة الاسلامية تتعقلن بقدر ما تتجدد. وفيما يقر الثوريون بهزيمتهم، فإن الجماعات التقليدية لم تعد ترضى المؤمنين كلياً. وخيبة الأمل الناتجة من التسييس المفرط للإسلام تدفع المسلمين إلى الإنكفاء الفردى والابتعاد من السياسة. مثقف مسلم، هو بنى أوجى، يحلل الوضع على

النحو الآتى: «أرى انه من الخطأ النظر إلى النزعة الشمولية للإسلام على انها توتاليتارية أيديولوجية. صحيح انه شمولى يفرض قواعد فى جميع مجالات الحياة، ولكن هذا لا يوجب النظر إليه كأيديولوجيا. فعندما نسحب ما يبدو أن الإسلام يقوله فى السياسة، على مجالات الحياة الأخرى، فإنما نكون قد سيسنا المجالات التى ليست سياسية... ربما نتمكن من السيطرة على كل هذه المجالات، ولكن الحصيلة لن تكون سوى إسلام مجرد من جوهره المقدس، بل دين أجوف» (١٤).

خلال عملية التحديث فى تركيا، برزت نخب إسلامية جديدة. وكانت تتكون خصوصاً من كادرات لامعة من مؤسسات التعليم العلمانى. ومعها كان الفكر الإسلامى ينساب طوال طريق «العودة إلى الجوهر» أو «العودة إلى العصر الذهبى للنبي (ص) وخلفائه الأربعة»، تحت التأثير الفاعل للمفكرين الأجانب مثل سيد قطب والمودودى... إلا أن هذه الدينامية غالباً ما وجهت، كما يشير بنى أوجى، نحو نقد فعال للقيم التقليدية، ونحو تفضيل تسييس الدين. وفى نهاية الثمانينات، برز المثقفون المسلمون الجدد، المتعلمون فى جامعات النخبة، والذين يستهويهم الأدب والفلسفة، وقاتل هؤلاء الثوريون لاستعادة الوجه المقدس لعقيدتهم. ويبدو أن اشكالية هؤلاء المثقفين، تفرق بين «الحديث» و«المعاصر». وهم منفتحون، لكونهم مسلمين وليس إسلاميين، على كل الطروحات التى تعيد النظر فى الحداثة. انهم أول من اكتشف فى تركيا بول فييرابند (Paul Feyerabend) وإيفان ايليتش (Ivan Illich) وشوماكر (E. Shumaker) وآخرين.

أما كتاب «حالة ما بعد الحداثة» لجان فرانسوا ليوتار، فقد ترجمه شاب مسلم. وتكشف أسماء بعض الدوريات التى ينشرها هؤلاء الشبان عن اهتماماتهم: البصبة، البيوتوبيا، القطرس، العقيدة، الهوية، الفرد...

من جهة أخرى، كان معظم الجماعات التى لها دورياتها الخاصة، يحتاج أيضاً إلى مثقفين ليبلغ مستوى ثقافياً رفيعاً فى السنوات الأخيرة. ولكن كان صعباً الاحتفاظ بهم طويلاً، وعلى سبيل المثال، كانت مجموعة من شبان حركة نورجو (أسسها سعيد نورسى فى الأربعينات)، تتولى نشر شهرية الحركة «الجسر» لكنها تركت هذه الحركة لتنضم إلى دار نشر مستقلة تعنى بكتب فلسفة العلوم والأدب.

إن عقلنة الإسلاميين مردها إلى الفردنة، ولا يؤثر هؤلاء المثقفون فى الأوساط الإسلامية فحسب، بل فى

البلاد بأسرها، ويهددون السلطة الثقافية للنخبة «التقدمية».

الخلاصة أن الحركة الإسلامية في التسعينات تعاني تراجعاً ملحوظاً على المسرح السياسي. فالمسافة تتباعد بين التقليديين الذين قاتل كثيرون منهم مع اليمين، عبر نهج محافظ متماسك، وبين الراديكاليين الذين واجهوا فشلاً عميقاً. وأصبحت الشرعية والقانونية مبدأين ضروريين لانصار الأسلمة من القاعدة : بدأوا يناقشون قيمة عامة كالديموقراطية وحقوق الإنسان والحريات والتعددية.

المثقفون القادمون من التعبئة السياسية للحركة

الإسلامية، لكن المتخرجين في زمن تراجعها وزمن التساؤلات الكبيرة، يكرسون أنفسهم للبحث عن المقدس الضائع. ويمثل الانكفاء إلى الفردنة. نتيجة لاحتكار السياسة وعجز الجماعات التقليدية عن التكيف مع التحول السريع للمجتمع، خطراً كبيراً على الفكر الإسلامي، بعبارة أخرى، على الدين كأيديولوجيا سياسية. هذه النزعة الجديدة في الأوساط الإسلامية، وعملية الإصلاح الديموقراطي، تعزز إحداهما الأخرى. وأخيراً لا يزال توحيد التشكيلات الإسلامية غير واقعي. ويلاحظ حالياً أن هذه الأخيرة تعاني تقلصاً لا يستهان به.

المراجع

- (١) Yaser Kaplan, Demokra. si Risalesi, Ankara: 1985, P. 61.
- (٢) Dünya ve islam, no. 3, Istanbul, 1990, p. 8.
- (٣) «أنا مسلم والحمد لله»، طريقة تعبير كانت أهملت في عهد «الكمالية».
- (٤) Rusen Çakır, Ayet ve Slogan, Istanbul: 1990, p. 122.
- (٥) الحنبلي والشافعي والمالكي والحنفي.
- (٦) "Bize ne oluyor?" Panel, n° 30, 1991, p. 10-11.
- (٧) Taraf, n° 4, "Çemberlitas' ta sünni-sii Çatışması (Küçük Çaldıran)" Istanbul, 1991, p. 15.
- (٨) Rusen Çakır, Ayet ve Slogan, op. cit, p. 48-54
- (٩) Dirilis, n° 51, Istanbul, 1991, p.12
- (١٠) Yeryüzü, n° 7 Istanbul, 1991, p. 16-19
- (١١) أغلبية المبيعات هي مؤلفات الإمام الغزالي والإمام رباني والبخاري.
- (١٢) Ibrahim Sadri, Cihad Köfte Salonu, Istanbul, 1990.
- (١٣) Ibid, p. 233-234.
- (١٤) Sahin Alpay, 2020 yılında Türkiye, Istanbul, 1991, p. 88-89.

العمال والاسلام والثورة الايرانية

عمر شافعى

المرء منبهرأً بقدره الجماهير على إسقاط الشاه فإنه يميل إلى تأييد التيار الإسلامى أو التعاطف معه على الأقل . وكذلك إذا كان الإنسان معادياً للأيدىولوجية الرجعية للإسلاميين فإنه يجد نفسه مضطراً لإدانة التجربة الثورية التى أطاحت بالشاه .

ولا شك أن الخروج من هذه المعضلة يقتضى أن ينظر بعمق لحقيقة القوى الاجتماعية التى قامت بالثورة الإيرانية ، وكذلك للظروف السياسية التى جعلت رجال الدين يتزعمون الثورة ويتولون الحكم على أثرها . فبدون هذه النظرة العميقة للأمور ، يظل المرء بالضرورة أسيراً للرؤية الأحادية السائدة عن الثورة الإيرانية .

وسنقوم بعرض موجز لكتابين هما محاولتان جادتان لإنجاز هذه المهمة ، حيث يدوران حول الدور الذى لعبته الطبقة العاملة الإيرانية فى الثورة وطبيعة التناقضات التى حالت دون استثمار هذه الطبقة لذلك الدور بنجاح . وقد ظهر الكتابان فى أواخر الثمانينات .

أما الكتاب الأول فهو «العمال والثورة فى إيران» لعالم الاجتماع الإيرانى آصف بيات ، وهو عبارة عن تطوير لرسالة الدكتوراه التى كان الكاتب قد تقدم بها لجامعة كنت بهريطانيا فى ١٩٨٤ . وفى هذا الكتاب يعتمد بيات على عمل ميدانى موسع قام به خلال عامى

كان للثورة الإيرانية التى أطاحت بنظام الشاه فى بدايات ١٩٧٩ تأثير جارف فى منطقة الشرق الأوسط . فللمرة الأولى فى التاريخ الحديث للمنطقة استطاعت الجماهير العزل أن تسقط نظاماً بوليسياً شديداً الاستبدادية بواسطة العمل الثورى البطولى ، وهذا من شأنه بالطبع أن ينعش آمال الجماهير المقهورة فى باقى بلاد المنطقة ، ومن جهة أخرى ، فإن قيام هذه الثورة تحت راية الأصولية الإسلامية أعطى دفعة هائلة للتيار الأصولى فى مختلف بلاد المنطقة ، حيث أصبح الصراع السياسى الأساسى فى هذه البلدان يدور بين الأنظمة العسكرية السلطوية القائمة من ناحية والأصوليين الإسلاميين من ناحية أخرى . وفى سياق هذا الصراع ذى الطابع الاستقطاعى الحاد ، فإن «اليسار» فى هذه البلدان يميل بشكل متزايد إلى الوقوف فى صف السلطة الحاكمة خوفاً من خطر «الفاشية الإسلامية» ، وهذا الموقف يقوى فى الواقع التيار الأصولى حيث أنه يقتضى تماماً على البقية الباقية من مصداقية «اليسار» لدى الجماهير الناقمة على الأنظمة المفرطة فى الاستغلال والقمع والفساد .

والواقع أن التصور السائد عن الثورة الإيرانية باعتبارها ثورة «إسلامية» أدى إلى نوع من «وحدة الموقف» إزاء كل من الثورة والإسلام السياسى . فإذا كان

عمر شافعى - باحث فى الشؤون السياسية

١٩٨٠ و ١٩٨١ واستطاع من خلاله أن يوثق الدور الذي لعبته الطبقة العاملة الإيرانية سواء في إسقاط نظام الشاه أو في الصراع ضد الدولة الإسلامية الجديدة حول مختلف جوانب «العلاقات الصناعية» وخاصة حول «السيطرة العمالية» على الإنتاج .

يضع بيات التجربة الثورية في إيران في سياق معارك العمال في العالم الثالث من أجل سيطرتهم الفعلية على عمليات الانتاج وعلى إدارة الإنتاج . وهو يرى ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لبلاد العالم الثالث تمثل أرضية مناسبة لنمو مثل هذا الصراع ، وذلك لثلاثة أسباب رئيسية : أولا ، عجز الدول الرأسمالية في العالم الثالث عن تحقيق هيمنة أيديولوجية قوية على الجماهير المقهورة عموما والطبقة العاملة على وجه الخصوص ، وثانيا ، ضعف قدرة دول العالم الثالث على «شراء» الطبقة العاملة بواسطة الحوافز الاقتصادية ، وذلك بسبب الانخفاض النسبي لمستوى تراكم رأس المال ، وأخيرا ، فإن الطابع اللامتكافئ لعملية التنمية الرأسمالية في العالم الثالث يؤدي لأزمات حادة يصعب احتواؤها في الإطار النقابي الإصلاحى التقليدى (ص ٤) .

وكما يضع بيات دور العمال في الثورة الإيرانية في سياقه العالمى ، فإنه يضعه كذلك في سياقه التاريخى ، فيتناول التطور الصناعى لإيران في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وخاصة في أعقاب الانقلاب العسكرى الذى نظمته المخابرات الأمريكية في ١٩٥٣ والذى أطاح بحكومة محمد مصدق الوطنية وأعاد الشاه للسلطة . فعلى أثر سقوط مصدق ، بدأت الدولة تلعب دوراً بالغ الأهمية في دمج إيران بالاقتصاد العالمى . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت وتيرة التنمية الصناعية تتسارع بشدة من خلال اتباع ثلاث استراتيجيات مترابطة : تشجيع الاستثمارات الرأسمالية الأجنبية ، والإحلال محل الواردات ، ورأسمالية الدولة (ص ٢٣ - ٢٤) . وقد نما الدخل القومى الإجمالى بمعدل سنوى بلغ ٨٪ بين ١٩٦٥ و ١٩٧٠ ، و ١٤٪ فى ٧٠ - ١٩٧٣ ، و ٣٠٪ فى ٧٣ - ١٩٧٤ . كما ارتفع نصيب الصناعة من الدخل القومى من ١١ إلى ١٧٪ خلال الفترة من ١٩٦٣ - ١٩٧٨ (ص ٢٣) . وبالطبع ، فإن الطبقة العاملة الصناعية قد نمت نمواً كبيراً مع النمو الهائل للصناعة .

لعبت الدولة دوراً هاماً في عملية التصنيع على مدى ربع القرن التالى لعودة الشاه للحكم في ١٩٥٣ وحتى سقوطه في ١٩٧٩ ، وذلك على الصعيدين الإقتصادى والسياسى (ص ٢٤) . فمن الناحية الاقتصادية ، قامت

الدولة ببناء البنية التحتية اللازمة للاستثمار الرأسمالى من سدود وموانئ وطرق وسكك حديدية ووسائل اتصال وغيرها . كما وفرت حماية للصناعة المحلية من خلال التعريفات الجمركية «سياسة الإحلال محل الواردات» . كذلك ساهمت الدولة بنسبة كبيرة في الاستثمار المباشر ، حيث سمح لها دخل النفط المرتفع بالإسهام في الاستثمار الصناعى الإجمالى بنسبة ٦٠٪ بحلول عام ١٩٧٥ وعلى الصعيد السياسى ، قضت الدولة على بقايا العلاقات الاجتماعية المعوقة لتوسع العلاقات السلعية ، وذلك من خلال عدة برامج إصلاحية كان أهمها الإصلاح الزراعى في ١٩٦٢ ، والذي أدى لتسليم كل من البرجوازية والبروليتاريا الزراعية .

يتمثل الوجه الآخر «معجزة الشاه الاقتصادية» في الاستغلال والقهر الشديدين للذين وقعا على الطبقة العاملة الإيرانية وهو ما يتناوله بيات في الفصل الخامس من الكتاب ، فالدكتاتورية السياسية لعبت دوراً هاماً في «لحاج» دمج المجتمع الإيرانى في الاقتصاد الرأسمالى العالمى وذلك من خلال إخضاع العمال لثلاثة أشكال بارزة من القهر : القهر الإدارى المتمثل فى أنظمة الإدارة السلطوية التى يتداخل فيها بصورة عضوية جهاز مخابرات الشاه الرهيب المعروف «بالساقاك» (ص ٥٢ - ٥٩) ، والقهر السياسى المتمثل فى حظر النقابات المستقلة وممارسة العمال لحق الإضراب (ص ٥٩ - ٦٥) ، والقهر الهدنى المتمثل فى قسوة ظروف العمل وانتشار الحوادث الصناعية والأمراض المزمنة المرتبطة بشكل مباشر بالعمل (ص ٦٥ - ٧٥) .

يتناول بيات بعد ذلك دور العمال فى الثورة حيث يوضح أن الحركة الإضرابية التى بدأت فى صيف ١٩٧٨ ثم اشتدت بحلول أكتوبر من نفس العام قد لعبت الدور الرئيسى فى إسقاط نظام الشاه فى فبراير ١٩٧٩ . وفى قلب حركة الإضراب هذه كانت إضرابات عمال البترول الطويلة على مدى شهور أكتوبر ونوفمبر وديسمبر ١٩٧٨ ، والتى أسفرت عن خسائر هائلة للاقتصاد الإيرانى . وقد أفرزت حركة الإضراب الكثير من لجان الإضراب المنتخبة ديمقراطياً فى مواقع العمل . كما يبين بيات أيضاً الطابع العلمانى الغالب على مطالب الإضرابات والتى تمحورت حول زيادة الأجور وطرده الإدارة وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية للعمال وإنهاء العمل بالأحكام العرفية وحل الساقاك والإفراج عن السجناء السياسيين . كما يشرح الكيفية التى تطورت بها المطالب الاقتصادية إلى مطالب سياسية (من بينها إسقاط النظام) وذلك فى ظروف المد

الثورى فى ١٩٧٨ و ١٩٧٩ (الفصل السادس) .

وعلى الرغم من ذلك الدور الهام الذى لعبه العمال فى الصراع ضد الشاه ، فإنهم عجزوا عن استثماره لصالحهم بسبب نقطة ضعف هامة فى حركتهم ، فعلى الرغم من تكوين لجان إضراب فى أغلب مواقع العمل المضربة ، فقد عجز العمال عن التنسيق بين مختلف مواقع العمل المضربة من خلال مؤسسة مركزية تمثلهم سياسيا كما حدث مثلا فى ثورة ١٩١٧ الروسية ، (ص ٩٤) . ومن هنا ، نفع سقوط الشاه ، كان الملأى (رجال الدين) هم القوى السياسية المركزية الوحيدة القادرة على ملء الفراغ الناتج عن انهيار الدولة البهلوية .

مع النشوة الثورية التى صاحبت سقوط الشاه ، بدأ العمال يكونون لجانا مصنعية (اشتهرت باسمها الفارسى «شورى») لتولى السيطرة على العملية الإنتاجية فى تحد واضح للنظام الإسلامى الجديد الذى لم يكن قد وطد دعائمه بعد .

ويحلل بيات الصراع الذى دار بين هذه اللجان من جهة ونظام الخومينى من جهة أخرى متناولا مراحلها المختلفة ، وهو الصراع الذى انتهى بالقضاء التام على اللجان المصنعية وعودة السيطرة الكاملة للدولة / رأس المال على أماكن العمل .

وعلى الرغم من أن أطروحة بيات الأساسية فى أن اللجان المصنعية قد هزمت بسبب ضغوط النظام من ناحية ، وتناقضاتها الداخلية من ناحية أخرى ، فإنه لا يقدم تحليلاً كافياً لهذه التناقضات الداخلية . فهو يلاحظ سريعا غياب أى دور لليسار الإيرانى داخل اللجان المصنعية ، إلا أنه لا يقف طويلاً أمام أسباب هذا الغياب ، وتأثيرات غياب رؤية سياسية ثورية داخل اللجان على مصير معركتها مع نظام الخومينى .

وهنا تأتى أهمية الكتاب الثانى الذى نعرض له سريعا ، وهو «الثورة والثورة المضادة فى إيران» للكاتب البريطانى فيل مارشال (٢) يعتمد مارشال اعتمادا رئيسيا على العمل الميدانى لبيات حول دور العمال فى الثورة الإيرانية ، إلا أنه يتجاوز بتقديم تحليل نقدى عميق للإستراتيجيات السياسية التى اتبعتها مختلف فصائل اليسار الإيرانى والتى حالت دون تمكن اليسار من دفع الامكانية الثورية للطبقة العاملة للأمام ، تلك الإمكانية التى ظهرت بجلاء فى إيران خلال ١٩٧٨ و ١٩٧٩ .

عند قيام الثورة ، كان اليسار الإيرانى يتمثل أساسا فى كل من حزب تودة الشيوعى ، ومنظمى الفدائيين

والمجاهدين . كانت استراتيجية حزب تودة تقوم على أساس نظرية «المراحل» التى حدد الحزب فى ضوئها طبيعة الثورة المحتملة فى إيران بأنها الثورة «الوطنية الديمقراطية» التى تقوم البرجوازية خلالها بقيادة صراع يستهدف القضاء على السيطرة الاستعمارية ، وإقرار حقوق ديمقراطية مماثلة لتلك القائمة فى الدول الرأسمالية المتقدمة ، وذهب حزب تودة إلى أن الطبقة العاملة لن تستطيع أن تدفع فى اتجاه التحول الثورى من الرأسمالية إلى الاشتراكية إلا بعد إتمام هذه المرحلة (ص ٢٢ - ٢٦) .

أما منظمة الفدائيين - التى تكونت عام ١٩٧٠ من اندماج مجموعتين ترتد أصولهما إلى شباب حزب تودة الناقد لسلبية الحزب خلال الخمسينات والستينات - فقد كانت شديدة التأثر بمدرسة «التبعية» . واستند تحليل الفدائيين إلى أن إيران قد انتقلت فى ظل الحكم البهلوى من النظام «الإقطاعى» إلى النظام «البرجوازية الكومبرادورى» وقشلت استراتيجية الفدائيين فى شن صراع مسلح وحرب عصابات ريفية بهدف تحرير إيران من العملاء المحليين للإمبريالية - البرجوازية الكومبرادورية (ص ٦٢ - ٦٥) .

وأما منظمة المجاهدين - والتى تكونت خلال النصف الثانى من الستينات والتى تعود جذورها إلى الجبهة الوطنية التى كان محمد مصدق قد أسسها فى أواخر الأربعينات معبرة عن المعارضة البرجوازية الوطنية للشاه - فقد اشتركت مع الفدائيين فى موقفهم المعادى للاستعمار ، ولم تتميز سوى بموقفها الداعى لقيادة رجال الدين لحركة المعارضة وإبراز البعد «الثورى» للإسلام الشيعى . وقد حدث انشقاق فى صفوف المجاهدين فى ١٩٧٥ ، حيث انقسمت المنظمة إلى مجموعة «ماركسية» وأخرى «إسلامية» (ص ٦٥ - ٦٧) .

من هنا يستخلص مارشال سمة مشتركة أساسية للييسار الإيرانى بمختلف أقسامه ، وهى تبنيه لإستراتيجيات سياسية تستبدل دور الطبقة العاملة بقوى اجتماعية وسياسية أخرى - البرجوازية الوطنية فى حالة تودة ، والفلاحون والصراع المسلح بالنسبة للفدائيين والمجاهدين . وحيث أن الطبقة العاملة الإيرانية قد لعبت دوراً رئيسياً فى الإطاحة بالشاه ، فقد كان طبيعياً أن يفاجأ اليسار الإيرانى بالأحداث وأن يكون دوره فيها هامشياً .

ويرى مارشال أن غياب رؤية اشتراكية ثورية داخل اللجان العمالية قد جعل هزيمتها النهائية أمام الخومينى طبيعية . ومن هنا ، فإن «الثورة التى قام بها العمال قد

الطبقات العاملة في المنطقة . ولعل هذا هو المسار الوحيد الذي يستطيع اليسار الثوري من خلاله ان يتخذ موقفا مستقلا من كل من الأنظمة المستبدة الحاكمة والتيار الإسلامي ، على طريق قيادة الجماهير المقهورة - وعلى رأسها الطبقة العاملة - نحو تحرير نفسها .

سرقها منهم الخوميني بواسطة «ثورته المضادة» التي أعادت الحياة للرأسمالية الإيرانية بصيغة جديدة . واختتم مارشال كتابه بالدعوة لقيام أحزاب اشتراكية ثورية تتجاوز التشويهات الإصلاحية والستالينية للماركسية ، وتستطيع أن تقيم ركائز قوية داخل صفوف

المراجع.

1 - Assef Bayzat, Workes and Revolution in Iran (London : zed Books, 1987) .

2 - Phil Marshall, Revolution and Counter - Ravolutin in Iran (London : Bookmarks, 1988) .

دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع

بدأت «قضايا فكرية للنشر والتوزيع» في اصدار سلسلة كتب «في طريق التنوير» أولها:

الساق على الساق للشدياق - مبناه وأسلوبه وسخريته
تحقيق الأستاذ سليمان جبران



سوف تصدر «قضايا فكرية للنشر والتوزيع» سلسلة حوارات تبدوها بالآتي:

المجتمع المدني بين اليمين واليسار

شارك في هذا الحوار كل من: أ. حلمى شعراوي، أ. عبد الغفار شكر، د. فوزى منصور، د. سمير أمين، أ. ماجدة رفاعه، د. محمد سالم، أ. محمود أمين العالم

المرأة العربية والنظام العالمى الجديد

شارك في هذا الحوار كل من: د. رضوى عاشور، أ. عطيات الأبنودى، أ. فريدة النقاش، د. لطيفة الزيات، د. ليلي أحمد، أ. ماجدة رفاعه، د. نادية رمسيس، د. هدي زكريا

اليسار الاسلامي من الفكر الى الحركة

{ دراسة نموذج منظمة مجاهدي خلق ايران }

د. وليد محمود عبد الناصر

رضائي - في كتابه «نهضة حسين (حركة الحسين)» عما
اسماه بنظرة عالمية اسلامية توحيدية تتطلب القضاء على
المصالح الطبقية وإيجاد مجتمع تكون قاعدته من
المستضعفين ويتصف بتفاني الجميع من أجل خير
الجميع (١).

وقد أشارت منظمة مجاهدي خلق ايران إلى مقولة
للإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأن الله تعالى
يمنح الفرصة للمستكبرين للعودة إلى جادة الصواب ، فإن
لم يفعلوا يكلف الله الجماهير مهمة المحاراة العدالة الإلهية
والقضاء على المستكبرين وتدميرهم (٢).

وقد أكدت منظمة مجاهدي خلق على العلاقة العضوية
بين من يمارس الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي ومن
يمارس القمع السياسي واعتبرتهما وجهين لأصل واحد معاد
للجماهير . وإذا كان هدف مجاهدي خلق هو انشاء
المجتمع التوحيدي ، فالوسيلة كانت ازالة كل صور
«الشرك» أي كافة صور التمايز الطبقي أو العرقي التي
تفرق بين انسان وآخر ، وبالتالي بين الإنسان وخالفه (٣).

وقد جسدت مجاهدو خلق موقفها من إيجاد نظام
اجتماعي وسياسي أكثر عدلا عندما أوضحت ان كون
القرآن آخر كلام الله للبشر يعني أن ارادة الله تتجلى بعد
ذلك في شكل أفعال البشر مما يستوجب ان يدير الناس

من المؤكد ان توظيف الدين في المعارك السياسية لا
يفترض بالضرورة أن أي دين - والاسلام ليس استثناء هنا
- له انحياز سياسي واجتماعي محدد ، ولكن دور الدين
يختلف بحسب اختلاف التفسيرات له - ليس فقط
باختلاف الزمان أو المكان - وإنما في نفس الزمان والمكان
بتباين الانتماءات والولاءات السياسية والاجتماعية
والاقتصادية لمن يحملون لواء الدين في العمل السياسي .

وقد مثلت منظمة مجاهدي خلق ايران (سازمان - ي -
مجاهدين - ي - خلق ايران) - التي تأسست عام ١٩٦٣
بواسطة عدد من الشباب الإيراني الذي تلقى تعليما حديثا
في الجامعات الإيرانية - أبرز وأهم محاولة في التاريخ
الاسلامي المعاصر ليس فقط لبلورة خيار اسلامي تقدمي
على المستوى النظري ، بل لتجسيد هذا الخيار في اطار
منظمة سياسية تعمل بهدف الوصول إلى الحكم وتطبيق
برنامجها . وسنتعرض في هذه الدراسة لمجاهدي خلق من
زاوية الاطار الفكري لها ، وكذلك مراحل العمل السياسي
التي مرت بها المنظمة حتى وقتنا الراهن ، وبشكل خاص
حتى مواجهتها النهائية مع الجمهورية الاسلامية في يونيو
١٩٨١ .

الاطار الفكري لمجاهدي خلق :

عبر أحد منظري مجاهدي خلق الأوائل - الراحل أحمد

شئونهم بشكل مباشر .

وقد رأت مجاهدو خلق أن الظواهر الاجتماعية تحكمها سنن الله ، ومن أهم هذه السنن أن الله لا يغير ما يقوم حتى يفيروا ما بأنفسهم ، أى أن يحققوا التغير بداخلهم على المستوى العقائدى للأفراد قبل أن يتحول الأمر إلى ثورة اجتماعية (٤) .

وقد برز بشكل خاص سعيد محسن - أحد مؤسسى منظمة مجاهدى خلق إيران - فى التعرض للعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية . ورأى أن التغيير الداخلى لدى الناس يوجد إحساساً بالمسئولية لديهم تجاه الآخرين مما يولد بدوره إحساساً بالالتزام لخدمة كل الناس ، وهو إحساس أمر به الله تعالى . ولكن على الجانب الآخر ، اعتبر سعيد محسن أن العلاقات الاجتماعية والبنية الفوقية الثقافية تعتمدان بشكل أساسى على البنية التحتية الاقتصادية . وفى ضوء هذه العلاقة الجدلية التى افترضها سعيد محسن ، لم يكن من المستغرب أن النتيجة التى خلص إليها هى أن انتفاضة المستضعفين الشعبية هى وحدها التى تستطيع أن تضع حداً للفقر والفساد والتردى الثقافى (٥) .

وتتضح أهمية البنية الفوقية العقائدية من وجهة نظر مجاهدى خلق من جهة رؤيتهم للدين كنتاج لرسالات تلقاها الأنبياء من السماء وليس نتاج تناقضات اجتماعية بعينها ، ورأت أن مهمة الأنبياء كانت رفع وعى البشر وتطوير حركة يعملون فى إطارها والسعى لتحقيق ما جاء برسالاتهم .

ورغم الاتهام الذى وجه إلى مجاهدى خلق بأنها تقس القيادة الفردية ، فإن المنظمة عمدت إلى اظهار مساوىء الاعتماد المطلق على القيادة موضحين أن القيادة لا تستطيع أن تقدر كل الحقائق المتصلة بالبيئة المحيطة بالنضال الثورى بالقدر الكافى . كما أن الاعتماد التام على القيادة سيعنى أن القضاء عليها سيعنى القضاء على الحركة الثورية بمجملها . ومن هنا طورت مجاهدو خلق فكرة الحاجة إلى مجموعة تركز نفسها للنضال . وهذه الطبيعة هى التى ستختار القيادة من بين صفوف الثوريين (٦) ، وهو مفهوم يقترب إلى حد ما من المفهوم اللينينى للطليعة الثورية .

وقد ضرب أحمد رضائى مثلاً لهذه الطليعة بالإمام الحسين واتباعه فى معركة كربلاء حيث حاربوا تحت راية الاسلام لتحرير البشر ولم يجهت التسلط والاستغلال وتزييف الوعى الدينى (٧) .

أما عن دور الجماهير فى النضال ، فقد اعربت منظمة

مجاهدى خلق إيران عن الأسف لغياب الوعى الشعبى بحقيقة معنى المبادئ الاسلامية التوحيدية كما تراها المنظمة . خاصة أن أى نضال ثورى سيكون ممكناً فقط عندما يعبر عن ارادة شعبية عامة . ولم يمنع انتقاد المنظمة لغياب الوعى الشعبى من أن تقر بأنه أحياناً يكون المسلم غير المتعلم أكثر قدرة على فهم الطبيعة الديناميكية للاسلام من الفقهاء (٨) .

وإذا عدنا مرة أخرى بشكل خاص إلى سعيد محسن ، فسنبجد أنه اعتبر الاعداد العقائدى شرطاً ضرورياً للتعشبة الشعبية التى ستؤدى بدورها إلى تكوين حركة سياسية تعمل لصالح الجماهير ككل وليس مجموعة أو طبقة بعينها وسترعى التطور الانسانى نحو الكمال (٩) .

وقد طورت مجاهدو خلق منهجاً جديداً عند تناولها للعلاقة بين الفكر والحركة مع التركيز على مقولة الأمام على « أن الطريق من الايمان يقود إلى العمل ، ومن العمل يقود الطريق أيضاً إلى الايمان » (١٠) .

وفى إطار الحديث المتكرر عن سنن الله فى أدبيات مجاهدى خلق ترى المنظمة أنه طبقاً لاحدى سنن الله فإن النظم الرأسمالية والظاهرة الامبريالية ستختفيان لأنهما لا يتوافقان مع الاحتياجات المادية والمعنوية للشعوب . ورأت المنظمة أنه مع تقدم التكنولوجيا يتزايد التناقض بين أداة الانتاج - العمال - والعلاقات الانتاجية ذات الطبيعة الاستغلالية مما يزيد ضغوط الطبقات الكادحة نحو ثورة تعيد إلى هذه الطبقات وضعها كخلفاء لله على أرضه (١١) .

ورغم محاولة مجاهدى خلق تأكيد العلاقة بين القوانين الإلهية التى تحرك التاريخ من جهة وبين نضال الجماهير من جهة أخرى ، فإن هذا التوقع بحتمية سقوط النظم الرأسمالية والتحليل القائم على أساسه ، بدأ معتمداً بشكل مكثف على استعارات حرفية من الأدبيات الماركسية ، وهو ما يشير عدة تساؤلات حول مدى مصداقية هذا التحليل من المنظور الاسلامى من جهة ومدى جدية ادراج الاشارة لسنن الله فى هذا الاطار من جهة أخرى .

وقد عبر اثنان من مؤسسى مجاهدى خلق - سعيد محسن ومحمد حنيف نزهى - عن اقتناع لدى الجماعة فى حتمية انتصار الحق على الباطل على المدى الطويل ، أى انتصار خط مجاهدى خلق وتفسيرها للاسلام (١٢) ، واعتبر أحمد رضائى خط مجاهدى خلق امتداداً طبيعياً لنهج النبى صلى الله عليه وسلم ولنضال الامام الحسين . وتعكس هذه الاقتناعات فى الواقع مشكلة هيكلية لدى

عدد كبير من التيارات الاسلامية المعاصرة التى تفترض مسبقا أن رؤيتها للدين هى وحدها الحق وأن ما عداها باطل ، مما يلقى بظلال على مصداقية ما تقوله بعض هذه التيارات - ومنها مجاهدو خلق - من أنها حين تصل إلى السلطة سوف تحترم التعددية الفكرية والسياسية .

وقد رأى مسعود رجوى - الزعيم الحالى لمنظمة مجاهدى خلق - أن الشريعة تتقبل تفسيرات متباينة - بحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة والانتماء الطبقي للمفسر - وأن تفسير مجاهدى خلق للشريعة يعتبرها خطوطا توجيهية عريضة يتمكن المسلمون فى اطارها من الاجتهاد والتفكير فى حلول لمشكلاتهم وليس نصوصا جامدة تقدم اجابات لكل الاسئلة التفصيلية التى يواجهها المسلمون فى حياتهم اليومية (١٣) وقد اعتبر مجاهدو خلق ان اللغة السياسية للاسلام تعرضت للتحريف عن معناها الثورى الأصيل بواسطة الأنظمة القمعية والطبقية التى حكمت المسلمين عبر القرون (١٤) ، واعتبرت ان ازالة هذا التحريف شرط ضرورى لعودة الاسلام لقيادة البشر - على المستويين الفردى والجماعى - على طريق الكمال الروحى والمادى (١٥) .

وقد عبر مسعود رجوى عن رؤية مجاهدى خلق للاسلام كعقيدة تسمح بالتعددية وتنبى اتباعها عن فرض - أو السماح بفرض - احتكار السلطة بواسطة ايديولوجية بعينها (١٦) ، واستعانت بآيات قرآنية تدعم هذا الموقف كما اشارت إلى حوار أئمة الشيعة - خاصة الإمام السادس جعفر الصادق - مع خصومهم . واعتبرت المنظمة ان المعيار الوحيد للحكم على صحة أى ايديولوجية هو مدى ما تؤدى إليه من خدمة لمصالح الجماهير . وتسألت المنظمة أنه إذا كان المرء واثقا من صدق عقيدته فلماذا يخشى العقائد الأخرى؟ (١٧) .

وقد نظرت المنظمة بحسرة إلى أيام كان الإسلام الحقيقى يدفع المؤمنين إلى طلب المعرفة فى مجالات العلم والاختراع . ورأى محمد حنيف نزهة أن من يتسلحون بالفكر العلمى هم وحدهم القادرون على تفهم الواقع الاجتماعى والسياسى وإعداد انفسهم للتعامل معه (١٨) .

وفيما يتصل بالموقف من رجال الدين ، رفضت مجاهدو خلق التفرقة بين الناس على أساس الزى أو الوظيفة واعتبرت المعيار الوحيد للتمايز هو الانتماء الطبقي لكل فرد عقائديا وعمليا . وبالتالي هل هو رجل دين رجعى أم تقدمى؟ ومن هذا المنطلق عارضت المنظمة أى دور سياسى لرجال الدين كمؤسسة وان قبلت مشاركتهم

فى العملية السياسية كأفراد (١٩) .

أما عن الموقف تجاه العقائد والتجارب غير الاسلامية ، فإن مجاهدى خلق اعتبرت الإسلام والماركسية يناضلان ضد الظلم ويحثان على النضال والتضحية ، واستنتجت من ذلك أن الاسلام والماركسية ستتعاونان مادام يوحد بينهما النضال ضد القهر والرجعية والامبريالية . (٢٠) كما ذكر سعيد محسن ان مجاهدى خلق استوحت الهامها الثورى - بجانب المصدر الاسلامى - من نماذج النضال فى العالم الثالث كما بلورها مار وهوشى منه وجيفارا وكما جسدتها ثورات الصين وكوبا وفيتنام . واعتبرت المنظمة ان كل هذه الأفكار والثورات تمثل امتدادا لخط الإمام على الذى دعا الناس لمحاربة الظلم وللتضحية فى سبيل الآخرين . وقد أكد مسعود رجوى التزام مجاهدى خلق الكفاح يدا بيد مع بقية القوى الثورية لتدمير الامبريالية والصهيونية ، وذكر بمسئولية الامبريالية العالمية والنظم التابعة لها فى الدول الإسلامية عن معاناة الشعوب ، وأتهم هذه النظم بأنها مدينة بوجودها لدعم الامبريالية ضد ارادات شعوبها (٢١) .

ولم ير مسعود رجوى أى تناقض بين الايمان بشمولية الشريعة وبين الاعتقاد بأن المبادئ التى أرستها الشريعة فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هى ذات طبيعة عامة (٢٢) .

وقد استخدمت مجاهدو خلق بشكل مكثف الآيات القرآنية لتعبئة الجماهير للنضال من أجل المستضعفين والتى تدعو المستضعفين لمحاربة ظالمهم حتى لو كانوا أضعف منهم لأن ارادة الله ستقف معهم حيثذاك (٢٣) .

وقد طالب مؤسس آخر لمجاهدى خلق - مهدي رضائى - المسلمين بالنضال للوصول إلى الكمال من خلال ترجمة الطاقات الالهية بداخلهم إلى واقع بما يعدهم لما أسماه «لحظة لقاء الله» . إلا أن مهدي رضائى أوضح بجلاء أن الانسان لن يستطيع ان يصل إلى هذا الكمال فى ظل نظم اجتماعية وسياسية قمعية وظالمة نظرا لأن الأوضاع الاجتماعية العادلة هى وحدها التى توفر الحرية والفرصة للانسان للوصول إلى الكمال . (٢٤) وقد عبرت مجاهدو خلق عن ان ايمانها بالآخرة يؤكد المسئولية الفردية عن أعمال كل فرد بعد الممات وهو ما يتطلب حرية الاختيار للانسان فى الحياة الأولى . كما يجب ان يعى كل انسان الاتجاه الذى تسير فيه أعماله فى هذه الحياة لأن كل عمل له سيحاسب عليه يوم القيامة . ومن هذا المنطلق ، دعت مجاهدو خلق الثوريين المسلمين إلى محاربة الظلم والعدوى والقيم المزيفة سعيا للشهادة حتى يتمكن بقية البشر من

فرصة الوصول إلى الكمال (٢٥) وقد طرح مفهوم المسؤولية الفردية الذي استخدمته مجاهدو خلق تناقضا مع افكارهم الأخرى التي تحبذ التوجهات الجماعية .

وقد دعت مجاهدو خلق إلى إنهاء تبعية الدول الإسلامية الاقتصادية على الغرب مما يتطلب انشاء اقتصاد مستقل قائم على مشاركة الجماهير في ادارته (٢٦) وبالنسبة للبعد الثقافي للغزو الغربى للعالم الإسلامى ، فقد اتهمت مجاهدو خلق الامبريالية بتزييف الاسلام وتقديمه إلى الشعوب الإسلامية بشكل يساعدها على استعمار واستغلال هذه الشعوب والسيطرة على مواردها وثقافتها ومناهج التربية والتعليم بها . (٢٧)

ورأت مجاهدو خلق معسكرين فى عالم اليوم : الفقراء والمحرومون بنضالهم الثورى من جهة ، والرأسمالية العالمية بجشعها واتباعها من النخب الحاكمة فى العالم الثالث من جهة أخرى . ورفضت أى مصالح بين المعسكرين ، وانحازت للمعسكر الأول . واعتبرت المنظمة نضالها جزءا لا يتجزأ من الكفاح المسلح لشعوب العالم الثالث ضد الرأسمالية بهدف تدمير مستغلى القرن العشرين فى إيران وفيتنام وفلسطين وآسيا وأمريكا اللاتينية . (٢٨) إلا أن المنظمة لم تتجاهل خصوصيتها الوطنية ، واعتبرت نفسها وريث نضال إيران الوطنى منذ بدايات القرن العشرين . (٢٩) .

وبالإضافة إلى المعايير الفكرية التى وضعها منظرو وقادة منظمة مجاهدى خلق فنجد لزما علينا أن نشير إلى انهم اعتمدوا أيضا على أفكار الدكتور على شريعتى (توفى فى يونيو ١٩٧٧) الذى لقبوه «بأستاذنا الشهيد» وعلى أفكار آية الله طلقانى (توفى فى سبتمبر ١٩٧٩) والذى لقبوه بـ «ابانا طلقانى» .

ثانيا : مرحلة التكوين والنمو (١٩٦٥ - ١٩٧٧) : عانت مواقف مجاهدى خلق خلال هذه المرحلة تجاه المسائل الاقتصادية والاجتماعية من تناقض واضح لا يمكن فهمه بدقة إلا بفهم مصادر تمويل المنظمة والانتماء الطبقي لأعضائها . ويبرز هذا التناقض عندما يقارن المرء بين برنامج التوجيه الأيديولوجى للأعضاء الجدد بالمنظمة الذى اعتبر الملكية الخاصة مصدرا لكل الشرور ، (٣٠) وبين المنشورات السياسية التى وزعتها المنظمة سرا فى صفوف الجماهير الإيرانية التى أكدت الحفاظ على دور البازار فى المجتمع التوحيدى الذى تسعى المنظمة إليه ، طالما أن البازار لا يمارس أى دور استغلالي على المستوى الاقتصادى . (٣١) ويمكننا تفسير هذا التناقض عندما نعلم أن أحد مصادر تمويل مجاهدى خلق كانت تأتى من

البازار عبر آية الله طلقانى وغيره ، كما أن عددا لا بأس به من أعضاء مجاهدى خلق جاء من أبناء البازار الذين تلقوا تعليما حديثا .

وبالتالى لم يكن غريبا أن جاءت هجمات مجاهدى خلق المتتالية خلال الفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٧ ضد المصارف الإيرانية والاجنبية ، (٣٢) فقد كان ذلك متسقا مع تصورهما لخطر سيطرة البرجوازية الكمبرادورية على الاقتصاد الإيرانى عقب الانقلاب ضد الدكتور مصدق فى عام ١٩٥٣ ودور المؤسسات المصرفية فى تدعيم سيطرة هذه الطبقة وتبعية إيران على الرأسمالية الغربية .

ورغم أن شهادات قادة مجاهدى خلق فى محاكم الشاه اتهمت الشاه بنهب الفلاحين ، (٣٣) فإن اهتمام المنظمة بالريف لم يتعد حدود بيانات عامة اتهمت قوانين الإصلاح الزراعى لعام ١٩٦٣ بأنها استبدلت استقلال الملاك باستغلال الدولة . (٣٤) ولم يكن للمنظمة وجود يذكر بالريف الإيرانى .

وفى نفس هذه الفترة ، قامت مجاهدو خلق بهجمات مسلحة على مقر الشرطة الإيرانية وعلى مسئولى السافاك (جهاز مخابرات الشاه) وعملاته ، خاصة اغتيال الجنرال طاهرى فى أغسطس ١٩٧٢ (٣٥) كما أصدرت المنظمة بيانات ادانة للاعتقالات والتعذيب للنشطين سياسيا والمثقفين فى سجون الشاه . (٣٦) .

وجاء أهم اختبار لمصداقية حديث مجاهدى خلق عن التسامح ازاء التعددية السياسية ابان ما سمي بمحاولة الانقلاب الماركسى داخل المنظمة فى عام ١٩٧٥ وكما سيتم شرحه فيما بعد بالتفصيل . فقد طالبت المنظمة المنشقين الماركسيين بترك صفوفها وتشكيل تنظيم خاص بهم بدلا من محاولة فرض فكرهم على مجاهدى خلق وتصفية من لا يتبع فكرهم من غالبية أعضاء المنظمة . بل ان المنظمة عرضت - اذا شكل المنشقون تنظيما خاصا بهم - ان تتحالف معه اذا التزم هذا التنظيم بالنضال ضد الشاه وضد الامبريالية (٣٧) . كما جددت مجاهدو خلق الإعراب عن تقديرها لكل القوى الماركسية وغير الماركسية التى تناضل ضد الرجعية وذكرت انها ستثبت صحة خيارها الإسلامى التقدمى من خلال تصعيد النضال ضد الشاه . (٣٨)

وخلال هذه المرحلة ، أعدت مجاهدو خلق برنامجا لمدة عامين للتوجيه الأيديولوجى لأعضائها الجدد قبل بدئهم العمليات العسكرية ضد الحكم . وتضمن البرنامج دراسة القرآن ونهج البلاغة للأمام على والتاريخ الإسلامى - خاصة الشيعى - من وجهة نظر المنظمة (٣٩) كما أصدرت

جريدة سرية باسم «جنجل» (الغابة) « كان يتم توزيعها أساسا بين طلاب المدارس والجامعات . (٤٠) »
وقد أعلنت المنظمة أن كافة مشكلات إيران الاقتصادية والاجتماعية يمكن حلها من خلال الحسم السياسي : أى اسقاط نظام الشاه . (٤١)

وقد جاءت معظم قيادات وكوادر منظمة مجاهدى خلق خلال هذه المرحلة من الطبقة الوسطى - الحديثة أو التقليدية خاصة خريجي وطلاب الجامعات والمدارس الحديثة وقلة من الطبقة العاملة ، وعدد محدود من صفار رجال الدين وطلاب الحوزات العلمية . (٤٢)

ورغم وجود تنظيمات أخرى للمثقفين الإيرانيين ضد حكم الشاه خاصة بحلول بدايات ١٩٧٧ ، فإن أى علاقة عضوية لم تربط بين مجاهدى خلق وهذه التنظيمات (٤٣) .
وقد أدى اتباع مجاهدى خلق لاستراتيجية الكفاح المسلح أن تجذب أعجاب قطاعات من الشعب الأيراني بالمنظمة ، فقد أعادت الثقة للجماهير فى امكانية الحاق الهزيمة بالحكم القائم وساهمت لاحقا فى تعبئتهم سياسيا . (٤٤) وقد تحدثت مجاهدى خلق عن نفسها كطليعة للمثقفين المجاهدين الذين يمثلون وعيا جماعيا إسلاميا وتقدميا ذا أبعاد روحية واجتماعية . وقد وصف آية الله طلقانى قادة مجاهدى خلق بأنهم فتحوا الطريق للمجاهد . (٤٥)

وقد جاء تركيز مجاهدى خلق على دور الطليعة فى ضوء فشل محاولاتها لجمع تأييد شعبى واسع لها فى النصف الثانى من الستينات فى كل من جامعة طهران ومصانع تبريز من خلال بعض قادة المنظمة . (٤٦) إلا أن المنظمة نجحت عام ١٩٧٢ فى اخراج تظاهرات شعبية تندد باعدام نظام الشاه الخمسة من مؤسسى المنظمة ، دون أن يعنى ذلك تحول المنظمة إلى حركة جماهيرية ، (٤٧) إلا أنه بحلول عام ١٩٧٥ نجحت المنظمة فى تنظيم اضراب بجامعة أريامهر بطهران لاحتفاء ذكرى اعدام مؤسسيها ، وبدأت المنظمة تستفيد من هامش الحرية الذى اضطر الشاه للتسامح تجاهه لتوسع قاعدتها فى الجامعات ومع الطلاب الإيرانيين بالخارج من خلال الاتحادات الطلاب المسلمين بالخارج ، وشاركت فى تنظيم عدة تظاهرات واضرابات فى عدد من الجامعات الإيرانية (٤٨) . إلا أن المنظمة لم تطور علاقات وثيقة مع الأحزاب السياسية أو النقابات العمالية أو المهنية حتى نهايات ١٩٧٧ . ويمكن تفسير نجاح مجاهدى خلق فى صفوف الطلبة إلى تأثير محاضرات على شريعتى وأحاديث آية الله طلقانى عليهم والتى روجت للفكر الإسلامى التقدمى ، كما يعود لارتفاع الوعى

السياسى فى الجامعات وإلى كون قيادة مجاهدى خلق تضم صفار السن من طلاب وخريجي الجامعات .
ومنذ عام ١٩٦٥ ، كانت مجاهدى خلق تشكل حلقات دراسية سرية - جنباً إلى جنب مع خلايا حرب العصابات - فى عدد من المدن الإيرانية ، وأمضت هذه الجماعات ست سنوات فى دراسة وإعادة تفسير التاريخ الإسلامى والمذهب الشيعى مما أنتج نظرية مجاهدى خلق حول التشيع الثورى التقدمى . (٤٩) وقد فسرت مجاهدى خلق الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ فى ضوء تخلى المنظمة عن معايير الالتزام الأيديولوجى فى تجنيد الاعضاء الجدد لتعويض خسائرها فى المواجهات مع الشرطة والسافاك وركزت على التدريب العسكرى على حساب برنامج التوجيه العقائدى (٥٠) .

وقد هاجمت مجاهدى خلق محاولات الشاه تصوير نفسه كمدافع عن الاسلام بينما كان يزيف المفاهيم الإسلامية بعيدا عن معانيها الثورية الأصلية (٥١) .

وفى دعايتها فى صفوف الطلاب بالجامعات ، كان على مجاهدى خلق تبنى أساليب عقلانية وموضوعية وعلمية للدعوة فى ظل المستوى التعليمى والفكرى المرتفع للطلاب وعدم إيمان بعضهم أصلا بالاسلام مما لم يكن يفيد معه الإشارة للنصوص الدينية والتاريخ الإسلامى كأسانيد ، وهو ما اختلف عن منهج رجال الدين فى الحوزات العلمية الذين كانوا يتعاملون مع عامة الناس أو طلاب ليس لهم إلا خلفية دينية . (٥٢)

وبخصوص رجال الدين ، فقد كان لمجاهدى خلق اتصالات بعدد منهم خلال هذه المرحلة خاصة رجال الدين التقدميين مثل آية الله طلقانى كما كان بعض اعضائها من أبناء رجال الدين ، إلا أن الموقف العام لمجاهدى خلق تجاه المؤسسة الدينية فى إيران كان فى عمومه نقديا ومركزا على عدم اعتراف الاسلام بوجود طبقة لرجال الدين تمارس أى سلطة روحية . (٥٣)

ولقد جاء لقاء مجاهدى خلق الأول مع الخمينى عام ١٩٧٠ عندما اختطف أعضاء بالمنظمة طائفة إيرانية للعراق ، ثم التقوا بالخمينى فى النجف . وقد أعلنوا بعد ذلك مواقف الخمينى حول عدد من المسائل التى تم مناقشتها كانت تقليدية ويمينية واهتمته بإعادة الشاه فقط لأنه تعدى على امتيازات رجال الدين وليس بسبب أزمة إيران الاقتصادية والاجتماعية . (٥٤)

وقد أفتى بعض رجال الدين بأن مجاهدى خلق هى منظمة غير مسلمة وتقود شباب إيران نحو الماركسية وكان دليلهم على ذلك الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ . وردت

المنظمة باتهام هؤلاء رجال الدين بالتفاق ويتبرير حكم الشاه المعادي للإسلام وسياساته (٥٥)

وبالنسبة لموقف مجاهدي خلق تجاه القوى السياسية الأخرى . فمنذ الستينات ، أعلنت المنظمة أنها تشارك منظمة فدائى خلق الماركسية فى عدد من الأهداف رغم التباين الايديولوجى بينهما . كما تبادلوا المعلومات حول متابعة السافاك لنشاط المنظمين (٥٦) ونذكر هنا أن تزايد شعبية مجاهدى خلق فى الجامعات الإيرانية وانتشار فكرها الإسلامى التقدمى جاء أساساً على حساب التنظيمات الماركسية .

وبازدياد اهتمام مجاهدى خلق بالطبقة العاملة الإيرانية ، زاد اهتمامها بالماركسية إلا أن النتيجة السلبية لذلك تجسدت فى محاولة الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ والذي قامت به غالبية اللجنة المركزية للمنظمة بطهران والذين كانوا خارج السجن وقتذاك . وقد أدانوا الإسلام باعتباره ايديولوجية الطبقة الوسطى (٥٧) ويعود فشل الانقلاب إلى أن معظم أعضاء المنظمة وكوادرها ومصادر تمويل المنظمة جاءت من الطبقة الوسطى الإيرانية - التقليدية والحديثة .

كما أصدر قادة المنظمة فى السجنون - خاصة مسعود رجوى وموسى خيابانى - بياناً مؤيدين قادة المنظمة خارج طهران فى رفضهم للانقلاب وتم طرد العناصر الماركسية من صفوف المنظمة واعتبروهم عنصر تفتيت للجبهة المعادية للشاه والامبريالية . وكرد فعل على الانقلاب الماركسى ، ترك عدد من عناصر المنظمة ذوى الأصول والتوجهات التقليدية المنظمة (٥٨) وحتى بعد الانقلاب ، رفضت مجاهدو خلق اعتبار التناقض الرئيسى فى إيران هو بين الإسلام والماركسية ، وإنما هو بين الجماهير الإيرانية من جهة والامبريالية وخلفائها المحليين من جهة أخرى (٥٩) .

ونذكر هنا أن أحد أهم عمليات حرب العصابات لمجاهدى خلق فى أغسطس ١٩٧١ كانت محاولة تخريب احتفالات الشاه بالذكرى ٣٥٠٠ لتأسيس الامبراطورية الفارسية ، والتي اعتبرتها المنظمة احياء لتقاليد إيران قبل الإسلام على حساب هويتها الإسلامية ولأنها تعكس اسرافاً وسفهاً فى مجالات غير اخلاقية وحرماًها الاسلام (٦٠) كما انتقد قادة مجاهدى خلق فى محاكماتهم فى محاكم الشاه وفى النشرات السرية للمنظمة نمط الحياة البرجوازي غير الإسلامى وغير الاخلاقى الذى ساد إيران بعد الانقلاب ضد الدكتور مصدق عام ١٩٥٣ (٦١) إلا أن تعاون مجاهدى خلق مع عدد من التنظيمات الماركسية

فتح عليها باب الاتهام من الحكم البهلوى وبعض رجال الدين بأنها تنظيم اسلاميين ماركسيين .

وفى عام ١٩٧٢ ، هاجمت عناصر مجاهدى خلق مكاتب شركة الخطوط الجوية الاسرائيلية (العال) وشركة شل والخطوط الجوية البريطانية وبريتيش بتروليم ، ثم قامت باغتيال عدد من المستشارين الأمريكيين فى طهران عام ١٩٧٣ . وعقب ذلك بعامين ، فجرت مكتب هجرة يهوديا بطهران واغتالت ضابطتين بسلح الجوى الأمريكى (٦٢) كما هاجمت المنظمة من خلال محاكمات قادتها منح الشاه النفط والأراضى الزراعية لأسرائيل واعتبرت ذلك دعماً للجيش الصهيونى لقمع الفلسطينيين المسلمين . كما اتهمت المنظمة السافاك بالتعاون مع الموساد والمخابرات الأمريكية (٦٣) .

وجاءت هذه الأنشطة متفقة مع العداء الشعبى لوجود ٦٠ ألف خبير غريبى واسرائيلى فى إيران حيث اخذوا وظائف الإيرانيين وحصلوا على مرتبات أعلى منهم (٦٤) كما ساعدت المشاعر الدينية للشعب الإيرانى فى استعدائه ضد تعاون الشاه مع اسرائيل وبالتالى تأييد عمليات مجاهدى خلق ضد الأهداف اليهودية .

وقد ارسلت مجاهدو خلق اثنين من قادتها - على أصغر بادی زادجان ورسول موشفينكام - إلى الأردن لتلقى تدريب عسكري فى معسكرات منظمة التحرير الفلسطينية ، وقد قاتلا - ومعهما عناصر أخرى من المنظمة - مع منظمة التحرير ضد الحكم الأردنى فى سبتمبر ١٩٧٠ . كما قاتلت بعض عناصر مجاهدى خلق مع ثوار ظفار ضد سلطان عمان الذى كان يؤيده شاه إيران (٦٥) كما تضمن برنامج التوجيه العقائدى للمنظمة تركيزاً على التجربة الثورية الجزائرية .

ويجب أن نشير هنا إلى عاملين : الأول هو أن مجاهدى خلق نظرت إلى المعارك خارج حدود إيران باعتبارها امتداداً لنضالها ضد الامبريالية والتفسير الرجعى للإسلام ، والثانى أن مجاهدى خلق اعتبرت مثل هذه المعارك فى العالم الإسلامى جزءاً لا يتجزأ من المعارك الماثلة فى العالم اجمع ضد الامبريالية .

ثالثاً : مرحلة تصعيد النضال (١٩٧٧ - ١٩٧٩) :

اصدرت المنظمة فى ٤ يناير ١٩٧٩ ما أسمته ببرناج توقعات الحد الأدنى الذى تضمن مطالبها السياسية والاقتصادية ، مثل الدعوة للاستيلاء على أماكن العمل والمصانع بواسطة مجالس عمالية تتشكل من العمال ورجال الدين وممثلى حكومة ما بعد انتصار الثورة ، وكذلك بالنسبة للمزارع . كما دعا البرنامج للملكية العامة

للموارد الطبيعية - خاصة النفط ، والخدمات العامة واستخدام عوائد النفط لصالح المجتمع ككل . ودعا نفس البرنامج إلى حرية الصحافة والتظاهر والاحزاب بفض النظر عن عقائدها . ووصفت الديمقراطية التي تريدها بأنها ثورية تسمح بالوجود فقط للقوى التي شاركت في الثورة وتسعى للحرية والعدالة . ودعت المنظمة إلى ما أسمته (بالمساواة الاسلامية) بين الرجل والمرأة على أساس أجر متساو للعمل المتساوي مع اعطاء امتيازات للمرأة نتيجة دورها في البيت وفي تنشئة الأبناء . وقد أيدت المنظمة الحجاب واعتبرته حماية لكرامة المرأة الإنسانية وحمايتها من ان تكون سلعة عادية . كذلك دعا البرنامج لانهاء كل اشكال التمييز الديني أو الجغرافي وإلى اعطاء الأقليات حقوقا سياسية وثقافية كاملة . مع تحذير الأقليات من التسبب في تقسيم الجبهة الوطنية المعادية للامبريالية (٦٦).

ومثل القوى السياسية الثورية الأخرى ، أسس بعض أنصار مجاهدي خلق لجان اضراب تحولت إلى لجان ثورية (كومييتية) في المدارس والجامعات والمصانع ، بل وفي بعض ثكنات الجيش (٦٧) .

وقد قامت مجاهدو خلق بنهاية عام ١٩٧٨ بحملة في المصانع لشرح أهمية المجالس العمالية وارتباطها بايديولوجية المنظمة الاسلامية التقدمية . وقد استولت لجان الاضراب التابعة للمنظمة على عدد من المصانع وادوات الانتاج والتوزيع والادارة المالية ودعت العمال للمشاركة في اجتماعات المجالس والتعبير عن مشاكلهم والمشاركة في اتخاذ قرارات حول الانتاج والرواتب (٦٨) وقد افترضت مجاهدو خلق ان المجالس العمالية ستكون على المدى الطويل آليات لتحقيق ديمقراطية الجماهير المباشرة وسيطرتهم على أمور حياتهم .

ونتيجة احباط الطبقة العاملة الايرانية من سياسات الجبهة الوطنية المسالمة أكثر من اللازم ومن اشتراكية حزب تودة السلبية أكثر مما يجب ، فقد كان رد فعلها - بحلول عام ١٩٧٨ - ايجابيا نحو دعايات مجاهدي خلق ضد ما أسمته بوطنية منتصف الطريق ومآسى الشيوعية ولصالح إعادة تفسير مفهوم التوحيد ليعنى انشاء مجتمع لا طبقى (٦٩) إلا أن علينا التنويه إلى ان المجالس العمالية الموالية لمجاهدي خلق لم تطور آلية تنسيق تتعدى حدود وحدة الانتاج أو المصنع الواحد .

ونود ان نتعرض الآن لموقف مجاهدي خلق في هذه المرحلة تجاه فكرة تشكيل جيش شعبى فقد ظهرت هذه الفكرة في برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ بحيث يحل هذا الجيش

محل الجيش النظامى الذي اعتبرته المنظمة منفصلا عن الجماهير . وأوضحت أن الجيش المقترح سيمثل عقيدة الشعب ومصالحه ولن يفرض تمايزا بين الضباط والجنود وسينتمى ايدولوجيا للشرائح الاجتماعية المطحونة (المستضعفين) واعتبرت المنظمة أن النموذج الذي يحتذى به هذا الجيش هو جيش الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لم يكن جيشاً محترفاً بل كان مرتبطاً بعقيدة دينية وسياسية . (٧٠)

ونصل إلى استراتيجية حرب العصابات التي تبنتها منظمة مجاهدي خلق خلال هذه المرحلة . فقد حصلت المنظمة على مصادر تسليح خارجية - من بينها من جماعات من المقاومة الفلسطينية - مكنتها من تكثيف حملاتها المسلحة ضد مقر الشرطة والجيش الايرانى بنهاية عام ١٩٧٨ . كما جاء الافراج عن عدد من معتقلي المنظمة في سبتمبر واکتوبر ١٩٧٨ وفى يناير ١٩٧٩ ليقوى من قدرتها على توجيه ضربات متزايدة لهذه المقار (٧١) ويمكن القول أن حرب العصابات التي قامت بها منظمتا مجاهدي خلق وفدائى خلق قد زادت من التأيد الشعبى لهما خاصة فى صفوف الشباب المتعلم مما جعل منهما - وقت انتصار الثورة فى فبراير ١٩٧٩ - منظمين ذاتى قاعدة شعبية (٧٢) .

إلا أن عددا من التيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا قد اتهموا وقتئذ مجاهدي خلق بالتركيز على دور الطليعة وعلى الكفاح المسلح فى وقت أثبتت فيه التظاهرات الشعبية أنها أكثر فاعلية فى احداث التغيير ، كما اعتبر هؤلاء أن المنظمة لم يكن لها تأييد شعبى منتظم فى اطار مؤسسى (٧٣) وهو أمر سنتعرض له تفصيلا فى جزء تال .

ونجده لزاما علينا التعرض بقدر من التفصيل للدور الذى لعبته مجاهدو خلق فى الأيام الحاسمة التى تحقق فيها انتصار الثورة الايرانية . وفى ٩ فبراير ١٩٧٩ ، حاول الحرس الامبراطورى قمع تمرد صف ضباط وفنى سلاح الجو الايرانى بطهران (الهوموفار) . وقد نجح المتمردون فى الصمود حتى تمكنت مجاهدو خلق وفدائيو خلق من تعبئة وتسليح الآلاف من اتباعهما ونقلهم إلى مكان التمرد حيث الحقوا الهزيمة بالحرس الامبراطورى . ومن هنا انتقل المسلحون للسيطرة على الأحياء الفقيرة من طهران ثم - فى اليومين التاليين - قاموا باطلاق سراح المعتقلين السياسيين والاستيلاء على الأكاديمية العسكرية وثكنة الجيش الرئيسية فى طهران وعدد من مراكز الشرطة ، وقد قامت عناصر مسلحة - بعضها من انصار مجاهدي

خلق - بأعمال مماثلة في مدن اقليمية إيرانية أخرى . وقام المسلحون في طهران بعد ذلك بالاستيلاء على المباني الحكومية ومحطات الاذاعة والتليفزيون ، بعدما اعلن الجيش الحياد في المواجهة بين الشعب وما بقي من نظام الشاه . (٧٤) وقد أقر مهدي باذرجان - أول رئيس حكومة بعد انتصار الثورة - بالدور الحيوي الذي لعبته مجاهدو خلق في المساهمة في انهاء حكم الأسرة البهلوية (٧٥).

ومن الواضح أن تأثير مجاهدي خلق في التظاهرات الشعبية كان غير مباشر من خلال بعض رجال الدين المتعاطفين مع المنظمة أو شباب الجامعات الموالي لها . أما الشرائع الدنيا من الطبقة الوسطى فقد كانت ترفع شعارات مجاهدي خلق فقط بالقدر الذي لا تتناقض فيه مواقف المنظمة مع رجال الدين - القيادة التقليدية لهذه الشرائع - دون انكار اتفاقها مع مجاهدي خلق في المشاعر العدائية تجاه السيطرة الاجنبية والرأسمالية الحديثة والتغريب الثقافي . (٧٦) كما أن عددا من التظاهرات كانت ترفع الشعارات الاسلامية التقدمية لمجاهدي خلق وتتغنى بأشعارها الثورية ، وبحلول فبراير ١٩٧٩ ، كان شعار الكثير من تظاهرات طهران ومدن أخرى هو «عاش الخميني» ، «عاش المجاهد» ، (في اشارة إلى مجاهدي خلق) ، «عاش الفدا» (في اشارة إلى فدائى خلق) (٧٧) وقد اعترفت مجاهدو خلق نفسها بأنها لم تقد مباشرة التظاهرات الشعبية وإنما نسقت مع جماعات نشطة في صفوف المتظاهرين (٧٨) وربما يرجع ذلك إلى الضربات المتتالية والقوية التي وجهها نظام الشاه للمنظمة وإلى محاولة الانقلاب الماركسي لعام ١٩٧٥ . وقد يعود ذلك أيضا إلى الطبيعة النخبوية والسرية للمنظمة التي قد تكون أعاققت المنظمة من سرعة التأقلم مع الوضع الجديد والتحول إلى منظمة سياسية جماهيرية .

ومنذ نهاية ١٩٧٧ ، كانت النساء العضوات في مجاهدي خلق قد بدأن في ارتداء زي خاص يغطي الرأس والجسد ولكنه يختلف عن الشادور التقليدي وقد استمر هذا الزي حتى الآن مميزا لعضوات المنظمة (٧٩).

وبحلول يناير ١٩٧٩ ، كانت مقار مجاهدي خلق قد انتقلت إلى حرم جامعة طهران مما يدل على تزايد شعبيتها في صفوف الطلاب ، كما بدأت في تدريب مئات الطلاب على المهارات العسكرية . وقد شارك هؤلاء في الانتفاضة المسلحة التي جرت من ٩ إلى ١١ فبراير ١٩٧٩ (٨٠).

وفي صفوف عمال النفط ، فقد ساهمت مجاهدو خلق في دفعهم لترك أعمالهم خاصة في عبادان واصفهان وشيراز وتبريز بهدف شل القدرة الاقتصادية للحكم

والمساهمة في اسقاطه . (٨١) .

ولا شك أن العمليات الفدائية لمجاهدي خلق شجعت قطاعات شعبية إيرانية على الانضمام للثورة ضد الحكم البهلوي ، كذلك ساعدت بيانات قادة المنظمة خلال محاكماتهم ونشرات المنظمة العقائدية على الهام الشباب الإيراني على خوض «تجربة الشهادة» من خلال التظاهرات الشعبية والمواجهات المسلحة مع السافاك والشرطة في إيران . وقد بقي لعدد من الشرائع الاجتماعية التي استخدمت اللغة السياسية لمجاهدي خلق أن ترى كيفية تحول خيار المنظمة الاسلامي التقدمي إلى واقع ملموس بعد انتصار الثورة .

وقد تحولت منظمة مجاهدي خلق من عدم قبول مبدأ القيادة الفردية خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٧ إلى قبولها بقيادة الخميني للثورة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ . وجاء ذلك في ظل بيانات الخميني خلال وجوده في باريس التي رفض فيها التصالح مع الشاه في وقت مالت فيه قوى سياسية داخل إيران إلى حل وسط مع الحكم إلا أننا يجب أن نتذكر أن الخميني كان مطلق السراح في باريس ، بينما كانت هذه القوى تتعرض داخل إيران لضغوط مباشرة من نظام الشاه . كذلك تبني الخميني في باريس مواقف ايجابية تجاه المثقفين من غير رجال الدين واعتبرهم حلفاء في النضال ضد القهر والظلم ونهب ثروات الشعب ، ووعد بأن هدفه ليس أن يحكم رجال الدين بل أن يوجهوا الشعب إلى تحديد المعايير الاسلامية الصحيحة (٨٢). وقد كان حديث الخميني عاما وغامضا إلى حد ما بهدف جذب تأييد مختلف القوى السياسية والاجتماعية الإيرانية وجاء على لسانه وعود بتحقيق التعددية السياسية والحكم الذاتي للأقليات وحرية العمل حتى للقوى اليسارية العلمانية إذا كانت قد شاركت في الثورة . وفي يناير ١٩٧٩ أصدر الخميني في باريس برنامجا من ثمانى نقاط تعهد فيه بتحقيق استقلال إيران عن الولايات المتحدة وبأنهاء التمايز الطبقي وتطبيق إصلاح زراعي وتأميم المشروعات الكبرى وضمان حرية الصحافة والأحزاب وحق الشعب في الاجتماع والتظاهر ، ومساواة كافة الإيرانيين أمام القانون وتقديم الدعم لكل المناضلين من أجل الحرية عبر العالم ، (٨٣) وهي أمور ما كان لمجاهدي خلق - مثلها مثل معظم القوى السياسية الإيرانية - إلا أن تؤيدها .

وربما دفع المنظمة أيضا إلى دعم قيادة الخميني حداثة عهدها بالعمل السياسي الجماهيري المفتوح وما واجهته من مصاعب في هذا المضمار . كما أنه في سبتمبر ١٩٧٨ كان

قد جرى اعتقال معظم رموز المعارضة الإيرانية بالداخل مما ترك الخميني وحده بباريس محورا للانتصار للقوى الثورية

ويجدر بنا التعرض لموقف مجاهدي خلق تجاه رجال الدين خلال هذه المرحلة . فقد لعبت المساجد ورجال الدين الدور الرئيسي في تعبئة الجماهير خلال الثورة . وبالتالي كان من الطبيعي - أخذا في الاعتبار الواقع السياسي والاجتماعي في إيران حينذاك ومن منطلق المصلحة السياسية وأحيانا لأسباب تتعلق بالتماثل العقائدي - أن تنسق مجاهدو خلق مع بعض رجال الدين ، خاصة ذوي التوجهات التقدمية مثل آية الله طالقاني وأنصاره . كما جاءت دعوة المنظمة لرجال الدين للمشاركة في المجالس العمالية لتمثل تحولا ايجابيا في موقف المنظمة تجاه رجال الدين . وفي ظل هذا الموقف ، تجاهلت مجاهدو خلق بيانا أصدره بعض رجال الدين في ١٠ سبتمبر ١٩٧٨ وعادوا فيه لاتهام المنظمة بتبني الماركسية سرا رغم ادعائها أنها منظمة اسلامية (٨٤) .

وعندما دعت منظمة مجاهدي خلق إلى حرية الأحزاب بغض النظر عن عقائدها فقد استندت إلى نصوص دينية تدعو للاستماع للأفكار المختلفة واختيار الأفضل بينها . كما اشارت المنظمة إلى تسامح الإمام على مع الأقليات وقت توليه الخلافة لدعم مطالبها باعطاء الاقليات حقوقا سياسية وثقافية كاملة (٨٥) .

وفي إطار مواقفها في هذه المرحلة تجاه القوى الخارجية ، طالبت مجاهدو خلق بمصادرة ما أسمته بالمشروعات ذات الطبيعة الكمبرادورية التي تستغل العمال الإيرانيين وقتل منافسة غير متكافئة مع المشروعات الوطنية ، وبالتالي ضربت المنظمة عصافيرين بحجر واحد : فهي تجتذب الطبقة العاملة والبرجوازية الوطنية - بما فيها البازار - معها بمثل هذا المطلب . كذلك طالبت المنظمة باستبدال المشروعات الاقتصادية الضخمة بمشروعات صغيرة الحجم وذلك بهدف إنهاء الاعتماد على رأس مال وتكنولوجيا وخبرات الغرب (٨٦) وجاء ذلك المطلب ليعكس وعيا بالارتباط بين التبعية الاقتصادية من جهة والتبعية العلمية والتكنولوجيا من جهة أخرى .

كذلك دعت المنظمة في برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ إلى انسحاب إيران مما أسمته بالاحلاف الامبريالية . وذكرت بأن الجيش الإيراني بشكله النظامي يزيد تبعية إيران للغرب في التسليح والتدريب مما يستوجب استبداله بجيش شعبي (٨٧) .

وخلال الفترة من ١٩٧٧ إلى فبراير ١٩٧٩ اغتالت

عناصر تابعة لمجاهدي خلق عددا من المسئولين الأمريكيين سواء في المنشآت النفطية أو الخبراء العسكريين أو أعضاء السفارة الأمريكية بطهران مما ساهم على اجبار ٢٠ ألف امريكي على ترك ايران بحلول فبراير ١٩٧٩ (٨٨) . وكانت اهداف المنظمة من وراء ذلك ضرب القدرات العسكرية والاقتصادية لحكم الشاه ودفع الغرب لسحب دعمه عن الشاه .

كما دفع موقف مجاهدي خلق - ضمن عوامل أخرى - شهيد بختيار - آخر رئيس وزراء لايران وقت الشاه - إلى اعلان انسحاب ايران من الحلف المركزي في فبراير ١٩٧٩ والغاء كافة العقود العسكرية التي وقعها الشاه مع الغرب (٨٩) .

وقد دعا برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ أيضا لانضمام ايران لحركة عدم الانحياز وتقديم الدعم لكافة حركات التحرر عبر العالم ، خاصة في فلسطين (٩٠) وختاما ، فانه يمكننا تقييم المرحلة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ بأن جهود مجاهدي خلق لايجاد اطار تنظيمي يجمع انصارها من القوى الاجتماعية ورغم لعب المنظمة دورا فعالا في تعبئة طلاب الجامعات وقطاع من عمال الصناعة فانها لم تنجح في لعب دور مباشر في قيادة تظاهرات الثورة ، مما دفعها إلى التعاون مع رجال الدين رغم تعرضها لانتقادات من بعضهم ورغم عدائها العقائدي لهم كمؤسسة .

ورغم تأثير مجاهدي خلق على الوعي السياسي للجماهير خلال الثورة ، فإن طبيعتها النخبوية وتبني العمل السري والكفاح المسلح ربما يكون قد ساهم فيها سوء تقدير ابعاد الدور الشعبي في الثورة ، وقد أدى بها هذا إلى تأييد الخميني رغم حكمها السابق السلبي عليه . وعلى جانب آخر تجاوبت مواقف مجاهدي خلق وأنشطتها مع مواقف الشارع الإيراني المعادية للغرب ، بينما كانت مواقفها تجاه حركات التحرير عبر العالم أقرب إلى تضامن العالم الثالث القائم على نصرة الطبقات المطحونة منها إلى إعطاء أي محتوى ديني اسلامي لهذه المواقف .

رابعا : مرحلة المواجهة مع الجمهورية الاسلامية ١٩٧٩ - ١٩٨١ :

عقب انتصار الثورة الإيرانية بأيام - وقياسا على أحكام سورة الأنفال بالقرآن الكريم - دعت منظمة مجاهدي خلق إلى تحويل الغابات والموارد الطبيعية وأراضي أسرة بهلوي التي صودرت إلى ملكية عامة ودعت لتولي المجالس العمالية المنتخبة ادارة المؤسسات العامة والخاصة على حد سواء . وقد دفعت هذه المطالبات

بعض رجال الدين من الحزب الجمهوري الاسلامي - الذي تأسس في فبراير ١٩٧٩ - إلى وصف المجاهدين بأنهم ماركسيون يستخدمون لغة اسلامية (٩١).

وقد انعكست شعبية مجاهدى خلق في صفوف الطبقة الدنيا والشرائح السفلى من الطبقة الوسطى في المدن الايرانية في انتخابات المجلس (البرلمان) الأول بعد الثورة في ابريل / يوليو ١٩٨٠ ، حيث حصلت المنظمة على نسبة مرتفعة من الأصوات في القطاعات الفقيرة من طهران . إلا أن حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي برئاسة محمد على رجائي قد تبنت اجراءات راديكالية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي مما ساعدها على « تأميم » الشعارات والمطالب التقدمية التي ميزت مجاهدى خلق (٩٢) مما ساعدها على اكتساب ارضية واسعة بين فئات اجتماعية كانت تؤيد مجاهدى خلق ، كما أن ذلك دفع بدوره مجاهدى خلق للبحث عن قضية أخرى يستطيعون بها تحقيق عدة أهداف : المطالبة بالمشاركة في السلطة ، وكسب تأييد شعبي بدون التخلي عن النضال من أجل أهداف اقتصادية واجتماعية ، وهي قضية الحريات السياسية والحقوق الديمقراطية واعتبرت المنظمة أن حسم هذه القضية هو الضمان الوحيد لتمكين الشعب من تدعيم مكاسب اقتصادية واجتماعية . وتزامنت هذه المطالبة مع التهميش المتزايد لدور المنظمة في ادارة البلاد مما أدى بها إلى المشاركة في تبني المطلب الذي تنبأه كافة التنظيمات السياسية التي تشارك في ثورة ثم تشعر بعدها أنه يدفع بها نحو الظل ، ألا وهو مطلب الديمقراطية والتعددية .

ونشير هنا إلى أن مجاهدى خلق دعت أن يتضمن الاستفتاء على الجمهورية بعد انتصار الثورة خيار الجمهورية الاسلامية الديمقراطية الذي رفعه آية الله شريعتمداري وأيدته قوى سياسية أخرى . إلا أن رفض الخميني لذلك اضطر المنظمة - بما أنها كانت تعتبر نفسها تنظيمًا اسلاميًا إلى تأييد خيار الجمهورية الاسلامية المطروح (٩٣).

وقد رفضت المنظمة احتكار أي جماعة معينها للحركة الشعبية واشترطت توفير الحريات والديمقراطية لتشكيل جبهة ثورية موحدة معادية للامبريالية (٩٤) كما تبنت المنظمة موقف آية الله طلقاني الذي دعا إلى انتخاب مجلس قشيلي موسع يضم ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ عضو لصياغة دستور جديد . ورغم ذلك ، قبلت المنظمة في النهاية الدخول في انتخابات مجلس الخبراء المصغر المشكل من ٧٥ عضواً والذي كان قد اقترحه الحزب الجمهوري الاسلامي ، وأيدت طلقاني الذي نجح ورشحت زعيمها

مسعود رجوى الذي لم يحصل على عدد من الأصوات المطلوبة . وقد اتهمت هذا المجلس بأنه سيمثل مصالح رجال الدين فقط (٩٥) وربما يكون ما دفع المنظمة للمشاركة في الانتخابات هو رغبتها في الاستفادة من أي فرصة متاحة للمشاركة السياسية وللدعاية لأفكارها بالاضافة إلى الخوف من تهميش دورها . فقد اصدرت المنظمة بمناسبة هذه الانتخابات برنامجاً كرر في معظمه برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ ودعا إلى الحفاظ على الحقوق الديمقراطية وتحقيق ما أسمته المنظمة « بالمساواة الإسلامية » بين الرجل والمرأة (٩٦).

إلا أن مجاهدى خلق قاطعت الاستفتاء على الدستور الجديد في ديسمبر ١٩٧٩ مما أعطى الدوائر الحاكمة الحجة لحرمان مسعود رجوى من المشاركة في انتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠ على أساس أن المنظمة لم تؤيد الدستور الذي قامت على أساسه الانتخابات . وقد أوضحت المنظمة أن اعتراضها على الدستور جاء نتيجة السلطات المطلقة التي يمنحها لرجال الدين في ادارة شئون الدولة خاصة سلطات « الفقيه » (الخميني) ، (٩٧) والتي جاءت لتناقض رفض مجاهدى خلق أي دور مؤسسي لرجال الدين في السياسة . كما انتقدت المنظمة اشتراط الدستور لممارسة الحريات والحقوق السياسية باتساقها مع المعايير الاسلامية ، (٩٨) وهو ما طرح سؤالاً هاماً حول الجهة التي سيحقق لها تعريف هذه « المعايير الاسلامية » .

أما في الانتخابات البرلمانية ذاتها ، فقد قدرت مجاهدو خلق شعبيتها بحلول ابريل ١٩٨٠ بحوالى ١٥ - ٢٠ ٪ من الشعب الايراني إلا أنها لم تفز بأي مقعد وان اظهرت النتائج فوزها بـ ١٣ ٪ من اجمالي الأصوات ، كما أعلنت أن الانتخابات غير قانونية في بعض الدوائر التي حصل فيها مرشحو مجاهدى خلق على الأغلبية . وشكت المنظمة أن مقارها وأعضائها تعرضوا للهجوم على ايدي عناصر الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي (٩٩).

ورغم ادانة المنظمة لما اعتبرته تزويراً للانتخابات فقد أعلنت اصرارها على مواصلة اتباع السبل السلمية للتعبير عن مواقفها ، وشكت للخميني والحكومة الاعتداء على عناصرها من قبل الحرس الثوري (الباسدران) وعناصر حزب الله (١٠٠).

وقد رفضت مجاهدو خلق دعوة بعض رجال الدين لنظام الحزب الواحد ، واعتبرت أن الاسلام لا يسمح باحتكار السلطة ، كما أنها أشارت إلى تعدد التيارات داخل الاطار العام للحركة الاسلامية بإيران (١٠١).

وعندما تعرض ولدا آية الله طلقاني للاعتقال في عام

١٩٧٩ ، أعلنت مجاهدو خلق استعدادها للحرب دفاعاً عن الحرية السياسية . وبالمقابل ذكر الحزب الجمهوري الاسلامي ان السلوك المستقبلي لمجاهدى خلق هو الذى سيحدد ان كان سيعاملها كمنظمة غير اسلامية فقط أم كمعادية للاسلام (١٠٢) دون الاشارة إلى امكانية معاملتها كمنظمة اسلامية متميزة عنه .

وخلال الشهور التى اعقبت انتصار الثورة ، طالبت مجاهدو خلق بإدارة الشعب مباشرة لشئونه من خلال مجالس منتخبة فى الأحياء وأماكن العمل والجامعات مما دل على تواصل انتقال مواقف المنظمة من إعطاء الأولوية لدور الطليعة إلى إعطاء الثقل لدور الجماهير . وكانت مجاهدو خلق وتنظيمات أخرى قد انشأت بالفعل لجاناً لإدارة بعض الأحياء ومقار الصحف والإذاعة بل وبعض قواعد الجيش خلال فترة الثورة (١٠٣) إلا ان الحزب الجمهوري الاسلامي طور ما غاب عن مجاهدى خلق : التصور الهرمى الواضح للجان الشعبية كأطار مؤسسى يتم تعميمه .

كذلك استمر عمل المجالس العمالية المنتخبة التى كان لمجاهدى خلق دور هام فيها وقام بعضها بإدارة المصانع وتقرير سياساتها الانتاجية والإدارية والمالية وتقديم خدمات علاجية وتعليمية للعمال وبدأت مكثبات بعض المصانع تضم أديبات مجاهدى خلق . ورغم محاولة بعض هذه المجالس عقد جمعيات عمومية للعمال ، فإنها لم تتحول إلى هيئات صنع قرار (١٠٤) وبالتالي افتقدت هذه المجالس الاطار المؤسسى العام والممتد وطنياً مما سهل سيطرة الحزب الجمهوري الاسلامي عليها فى مرحلة لاحقة ولم تتحول إلى أداة لتحقيق المشاركة الشعبية المباشرة فى إدارة المجتمع . كما ان هذه المجالس - بما فيها الموالية لمجاهدى خلق - قد ركزت اهتماماتها على المشكلات الداخلية للمصانع أو أماكن العمل دون ربطها بمشكلات فئات اجتماعية أخرى أو بالبيئة العامة المحيطة .

وقد بدأ حل المجالس العمالية التى لم تكن تحت سيطرة «الموالين لخط الامام» واستبدالها «بالجمعيات الاسلامية» أو «لجان الامام» أو «لجان الشورى» بحجة العمل لزيادة الانتاج والأرباح أو للتصدي للحصار الامبريالى الاقتصادى أو نتيجة حاجة بعض هذه المجالس لدعم مالى حكومى . كما هاجمت وسائل اعلام الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي ما بقى من مجالس عمالية مستقلة واتهمتها بتمثيل ما أسمته «بارهابى اليسار الأمريكى» (١٠٥) وتعرضت بعض هذه المجالس لهجمات عناصر الحرس الثوري وحزب الله وقد ساعد جهود الحزب

الجمهوري هذه انحياز قطاع من الطبقة العاملة ذات الجذور الريفية الحديثة إلى الحزب باعتباره يمثل قيادة رجال الدين : القيادة التقليدية لهذا القطاع .

وقد أصبحت عضوية مجالس إدارات المصانع مكونة فى ثلثها من العمال وثلثها من رجال الدين وثلثها من ممثلى الحكومة (١٠٦) ورغم أن مجاهدى خلق قد دعت إلى هذه الصيغة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ ، فإنها هاجمتها عقب انتصار الثورة وتشكيل الحكومة من الحزب الجمهوري الاسلامي بحيث أصبحت هذه الصيغة تعنى سيطرة الحزب على ثلثى عضوية هذه المجالس . ورغم ذلك فقد حافظت عدة مجالس عمالية مستقلة ، موالية لمجاهدى خلق على وجودها فى المواجهة النهائية ، بين المنظمة والحكم فى يونيو ١٩٨١ ، إلا أن المنظمة لم تنجح فى أى مرحلة فى ربط المجالس العمالية المتعاطفة معها بالهيكل التنظيمى ولا بالقوى الاجتماعية الأخرى المؤيدة لها مثل الطلاب .

أما عن عمال النفط ، فقد استمرت شعبية مجاهدى خلق فى صفوفهم ، حيث تظاهر الآلاف منهم فى بدايات عام ١٩٨٠ تضامناً مع عمال اسلاميين تقدميين معتقلين وداعين إلى حكومة اسلامية حقيقية تقضى على الرأسمالية وتؤم الصناعة وتضعها تحت سيطرة المجالس العمالية (١٠٧) .

وعقب سيطرة حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي على معظم المجالس العمالية ١٩٨١ ، نجح انصار مجاهدى خلق فى تنظيم اضرابات فى عدة مصانع إيرانية ، إلا ان الطبيعة المتفرقة لهذه الاضرابات أدت إلى سهولة التعامل معها أو اخمادها (١٠٨) .

وفى صفوف الطلاب ، تأسس اتحاد الشباب الاسلامي ليمثل حلقة الوصل المؤسسية بين طلاب الجامعات والمدارس الموالين للمنظمة وبين قياداتها . وحاضر قادة مجاهدى خلق فى الجامعات ، كما طورت المنظمة علاقات مع تنظيمات شبابية اسلامية مستقلة مثل الحركة الثورية التقدمية للطلاب الإيرانيين وواصلت تنسيقها مع جمعيات الطلاب المسلمين خارج ايران (١٠٩) .

وجاء الرد على هذه الشعبية المتزايدة للمنظمة فى صفوف الطلاب فى ابريل ١٩٨٠ عندما شنت الحكومة «الثورة الثقافية» وهاجمت عناصر «الطلاب السائرون على نهج الامام» وحزب الله وعناصر الحزب الجمهوري الاسلامي مقار مجاهدى خلق وفدائى خلق داخل الجامعات وأعطيت المنظمات مهلة ثلاثة أيام لاختلاء الجامعات (١١٠) وقد ساعد فى تقرير هذا القرار بسهولة

نسبة انشغال الشارع الإيراني بتفاعلات الاستيلاء على السفارة الأمريكية بطهران في نوفمبر ١٩٧٩ وهو اضعاف هذا الاستيلاء قدرًا من المصادقية على ثورية الحزب الجمهوري الاسلامي وعدائه للغرب (١١١).

وفي عدد من المدارس العليا ، سيطر الطلاب المواليون لمجاهدي خلق على التنظيمات الطلابية إلا أنهم ما لبثوا ان تعرضوا للابعاد وتم وضع وحدات أمنية بالمدارس لضمان عدم وجود طلاب «لا يتبعون تعاليم الامام الخميني» (١١٢) ومرة أخرى ، لم تبدل مجاهدو خلق الجهد اللازم لربط الطلاب المواليين لها افقيا في المدارس عبر ايران أو رأسيا بالتنظيم المركزي للمجاهدين .

أما البازار ، فقد استمر تأييد قطاع منه لمجاهدي خلق بعد انتصار الثورة كما انضم اليها بعض رجال البازار الذين ضاقوا ذرعا بتحرشات اللجان الثورية والحرس الثوري والتي مثلت مجاهدو خلق لهم بديلا مازال له صفة اسلامية (١١٣) وتأسست نقابة تجار البازار التوحيديين من مؤيدي مجاهدي خلق ولعبت دور اعتدال في فكر وممارسات المنظمة خاصة في ضوء استفادة المنظمة المالية والسياسية مع دعم قطاع البازار لها . وفي هذا الاطار فسر البعض دعوة مجاهدي خلق لتأميم التجارة الخارجية بهدف حماية البازار . إلا ان غالبية البازار بقيت على تأييدها التقليدي لقيادة رجال الدين . أما بخصوص قضية الأقليات ، فنجد أن مجاهدي خلق طورت موقفا مؤيدا لمطالبة أقلية ايران القومية بالحكم الذاتي وتقرير شئونها ، انتقالا من حديثها عن الحقوق الثقافية والسياسية الكاملة في برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ . إلا انها استمرت في رفض التوجهات الانفصالية (١١٤) ورغم امتناع المنظمة عن دعم التمرد في أذربيجان في ديسمبر ١٩٧٩ لعدم اثاره عداوة الخميني حول مسألة كانت تعتبرها حينذاك ثانوية ، فانها ايدت قرد الاكراد احتجاجا على عدم اعتراف الدستور بالأقليات القومية (١١٥) إلا انها حاولت اظهار أنها تلعب دور الوسيط بين الحكومة والمتمردين مقابل قبول الحكم فتح حوار مع الاكراد (١١٦). ولكن هذا الموقف لم يكسبها مصداقية مع الحكم بل أكد مخاوفه من تشعب انشطتها في صفوف الاقليات القومية .

وقد رأى بعض المحللين ان هذا الدعم للاكراد كان بهدف ان يجعل مجاهدو خلق من كردستان الإيرانية نقطة انطلاق للوثوب إلى بقية ايران كما فعل ماويزي دنج من «يونان» (١١٧) وسواء صح هذا الافتراض ام لا ، فلا شك ان مواقف مجاهدي خلق جلبت لها تأييد معظم القادة والأحزاب الكردية (١١٨) إلا ان محاولات المنظمة في

كردستان أو أذربيجان أو بلوخرستان لم تؤد إلى تطوير روابط تنظيمية مباشرة مع هذه الاقليات حيث كانت الأحزاب القائمة على أساس عرقي في هذه الأقاليم هي صاحبة التأييد الشعبي الكاسح بين صفوف ابنائها .

وقد اتهمت منظمة مجاهدي خلق الحزب الجمهوري الاسلامي في بيان اصدرته في فبراير ١٩٨١ بالتعامل مع الجماهير بديمقراطية لا تحترم وعيها الثوري ، (١١٩) وهو الأمر الذي يكرس اتجاه المنظمة للاعتماد على دور الجماهير بديلا عن الطليعة . وفي هذه المرحلة ، ذكر بعض المراسلين الاجانب انه داخل كل اسرة لمستول بالحزب الجمهوري الاسلامي كان يوجد مناصر لمجاهدي خلق ، كما زاد توزيع جريدة المنظمة «المجاهد» إلى ما بين ٣٠٠ - ٥٠٠ الف نسخة يوميا (١٢٠) وبدأت المنظمة تخرج عشرات الآلاف من انصارها في تظاهرات احتجاجا على سياسات الحكومة واضطهاد المعارضة (١٢١) إلا انها استمرت بلا نجاح يذكر في محاولة تطوير قواعد لها في الريف .

وفي ٢٠ يونيو ١٩٨١ ، قامت المنظمة باخراج نصف مليون إيراني في اضعف تظاهرة معادية للجمهورية الاسلامية احتجاجا على الاتجاه لاقصاء الرئيس بنى صدر مما كلف المنظمة عشرات القتلى ومئات المعتقلين الذين تم اعدام بعضهم ، وتحول المنظمة مرة أخرى الى العمل السري (١٢٢) . وكان الأمل هو اشعال شرارة انتفاضة شعبية تسقط الخميني على غرار تلك التي اسقطت الشاه ، ولكن الفشل كان نصيب هذه المحاولة وانتهى الوجود السياسي للجماهير للمنظمة .

ويمكننا القول ان مجاهدي خلق حاولت خلال هذه المرحلة الجمع بين المحافظة على راديكالية التوجه الاقتصادي والاجتماعي مع التركيز على قضية الديمقراطية بهدف جذب قطاعات عريضة من الشعب الإيراني إلا ان غياب الخبرة الكافية في مجالي التعبئة والتنظيم وذكاء اختيار الحكم لسياساته وتوقيته وضعف المنظمة في حالة رد الفعل واضطرابها للاعتماد على الدعم الشعبي باشكاله العفوية غير المنظمة .

واذا انتقلنا إلى مواقف المنظمة تجاه مسألة الجيش الشعبي نجد ان موقفها قائل مع رجال الدين في المرحلة الأولى من الثورة مطالبين بحل الجيش النظامي . إلا انها تصورت ان البديل سيكون عناصرها المسلحة التي كان عددها قد وصل إلى ٢٠ الفا . كما كانت قد أرسلت عناصرها للتدريب في الريف الإيراني مستفيدة من اغلاق الجامعات في ابريل ١٩٨٠ بينما أرسلت آخرين إلى

كردستان للقتال مع المتمردين هناك ضد الحرس الثوري (١٢٣) إلا أن هذه الأنشطة دفعت الحكومة لاتهام المنظمة بازدياد واجبة المعايير : فهي تعلن من جهة التزامها بالقنوات السلمية للعمل السياسي ، ومن جهة أخرى ترسل عناصر للحصول على التدريب العسكري بشكل سرى أو القتال مع انفصاليين أكراد .

وقد دعت الحكومة العناصر المسلحة لمجاهدى خلق وفدائيى خلق بتسليم اسلحتهم ، إلا أنه فى معظم الحالات رفضت هذه العناصر تلك الدعوة (١٢٤) إلا أننا نذكر أن قطاعات من الجيش - خاصة فى سلاح الطيران - أيدت مطالب مجاهدى خلق بإنشاء جيش شعبى وأصدر بعضهم نشرة بعنوان «الجيش الشعبى» ظلت تصدر حتى منتصف ١٩٨٠ (١٢٥).

وبالمقابل بدأت الحكومة والحزب الجمهورى الاسلامى فى زرع تنظيمات تابعة لهما داخل الجيش تحت أسماء متعددة وتضمنت مهامها مطاردة العناصر الموالية لمجاهدى خلق (١٢٦) كما رفضت المنظمة اعتبار الحرس الثورى تطبيقاً لمبدأ الجيش الشعبى بل اعتبرته «ذراعاً للقوى الرأسمالية والرجعية» (١٢٧) وربما يعود هذا الموقف إلى أن عضوية الحرس الثورى اقتصر على العناصر الموالية لرجال الدين والحزب الجمهورى واستبعد منها عناصر مجاهدى خلق .

ونذكر فى ختام هذا الجزء أنه رغم استنزاف الجيش فى الحرب مع العراق وتدعيم قوة الحرس الثورى مما حيد أى دور سياسى للجيش ، فقد نجحت عناصر موالية لمجاهدى خلق بالجيش فى تنفيذ عملية تهريب زعيم المنظمة رجوى ورئيس إيران بنى صدر خارج إيران بعد مواجهة ٢٠ يونيو ١٩٨١ .

وقد اشرفت المنظمة على تدريس مادة بعدد من الجامعات الإيرانية خلال العام الدراسى ٨٠/٧٩ حول «ديناميكية القرآن» - كان يحضرها آلاف الطلاب (١٢٨) وعقب تضيق الخناق على المنظمة فى ابريل ١٩٨١ بدأت مجاهدو خلق فى ارسال كوادرها للاختلاط بالجماهير وشرح ما اعتبرته الطبيعة الشمولية للحكم التى تناقض الاسلام (١٢٩) وبينما يرى البعض أن الوقت كان قد تأخر لتهييج الجماهير ضد الحكم ، يرى آخرون أن مواجهة يونيو ١٩٨١ لم تكن متوقعة من مجاهدى خلق وجرت إليها بفعل تحالفها مع بنى صدر ، وبالتالي جاءت مبكرة بحيث لم تكن حملة ابريل بين الجماهير قد أدت إلى أى مردود ايجابى . كما عاب حملة التوعية الايديولوجية هذه عدم ارتباطها باطار تنظيمى يعبى المتعاطفين مع المنظمة فى

العمل السياسى .

وقد استمرت مجاهدو خلق تعلن الولاء لقيادة الخمينى حتى ابريل ١٩٨١ عندما بدأت تعتبره منحازاً ضدها . والغريب أن هذا التأييد استمر حتى بعد أن اطلق عليهم الخمينى تعبير المنافقين ووصفهم فى صيف ١٩٨٠ بأنهم - وليس الماركسيين أو القوى العظمى - العدو الرئيسى (١٣٠) مما أثر سلباً على شعبيتهم فى وقت ساهمت المنظمة فى تعزيز قيادة الخمينى ، إلا أنه يمكن أيضاً القول أن الهجوم على الخمينى فى وقت كان فى أوج شعبيته كان من الممكن أن يضر بالمنظمة .

وقد ذكرت مجاهدو خلق فيما بعد أنها خلال لقاء زعيمها مسعود رجوى مع أحمد بن الخمينى فى فبراير ١٩٧٩ ، رفض الأول طلب الأخير تقديم دعم غير مشروط لوالده فى مواجهة الماركسيين والأقليات القومية مذكراً بأن الاسلام يرفض القيادة المطلقة والطاعة العمياء (١٣١) مما يساهم فى تفسير عدا الخمينى لمجاهدى خلق بالذات .

وعلى مستوى آخر ومنذ مايو ١٩٨٠ بدأ التحالف ينمو بين رئيس الجمهورية بنى صدر ومجاهدى خلق ، فالأول كان يخوض صراعاً مع رجال الدين والحزب الجمهورى الاسلامى وتعهده للمجاهدين بمنح الحرية لكافة الجماعات السياسية وعدم السماح بالقضاء على مجاهدى خلق طالما بقيت ملتزمة بروح الثورة الاسلامية ، وأدان تزوير الانتخابات البرلمانية التى لم تنز فيها مجاهدو خلق بأى مقعد . ونشير الى أنه كانت توجد نقاط التقاء بين الطرفين على المستوى الايديولوجى ، إلا أن الأهم كان العدو الواحد : التيار العام لرجال الدين النشطين سياسياً والحزب الجمهورى الاسلامى (١٣٢) وخرج تحليل مجاهدى خلق للواقع السياسى فى بداية ١٩٨١ بنتيجة مؤداها أن الخيار الاسلامى التقدمى أصبح غير وارد نتيجة استبعاد المنظمة من المؤسسات السياسية ، وبالتالي كان الاختيار بين ما أسمته المنظمة بالجنح الليبرالى للحكم ممثلاً فى بنى صدر أو الجنح الرجعى ممثلاً فى رجال الدين والحزب الجمهورى . ولم يكن صعباً أن تختار المنظمة خيار بنى صدر (١٣٣) ومنذ مارس ١٩٨١ بدأت مجاهدو خلق تتحدث عن بنى صدر بوصفه قائد المسيرة الثورية (١٣٤) والواقع أن أحد أسباب الاسراع باقصاء بنى صدر كان تخوف رجال الدين المحيطين بالخمينى من تصاعد تحالفه مع مجاهدى خلق .

ونعود الآن سريعاً إلى موضوع الثورة الثقافية التى أطلق شرارتها الخمينى وسارعت الحكومة والحزب الجمهورى الاسلامى بتوظيفها للقضاء على أنصار خصومهم بالجامعات سواء اساتذة أو طلاباً .

وفى اطار تنفيذ هذه الثورة قاومت العناصر الموالية لمجاهدى خلق وفدائى خلق المتحصنة بالجامعات ، إلا ان عناصر مجاهدى خلق سرعان ما أخلت مواقعها ربما بسبب اقتناع بعضها براديكالية شعار الثورة الثقافية . أو بسبب غياب الاطار المؤسسى الفعال المباشر الذى يربط الطلاب الموالين للمنظمة بقياداتها التى عارضت هذه الثورة الثقافية . فقد أعلنت المنظمة انها لا تعارض إعادة هيكلة النظام التعليمى بشكل يتسق مع النهج الثورى الاسلامى وانما ترى أولوية هذه المهمة عقب تحقيق أهداف الثورة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبعد مناقشات متعمقة فى صفوف الطلاب والاساتذة (١٣٥).

أما عن موقف مجاهدى خلق تجاه رجال الدين عقب فبراير ١٩٧٩ فنرى ان الخمينى قد اتهم المنظمة بأنها ليست مسلمة حقيقية لعدم اعترافها بقيادة العلماء (١٣٦) ، وقد عادت المنظمة لتتبنى نفس الموقف من رجال الدين الذى كانت عليه قبل ١٩٧٧ ، الاقتراب من رجال الدين ذوى التوجهات التقدمية أو الديمقراطية ومعارضة رجال الدين الذين اعتبرتهم يمينيين يسعون لاحتكار السلطة . إلا ان موقف المنظمة تجاه رجال الدين خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ (الدعم أو التزام الصمت ازاء هجومهم عليها) كان قد ساهم فى تقوية قيادتهم للثورة وفى التأثير سلبا على مصداقية اتهامات المنظمة لهم عقب فبراير ١٩٧٩ .

كما بدأت المنظمة بتقارب مع القوى السياسية المناهضة لممارسات رجال الدين فى الهيمنة على السلطة (١٣٧) . مستغلة فى ذلك أن صفوف رجال الدين لم تكن موحدة.

وقد ذكرت المنظمة ان ستة من رجال الدين المتعاطفين معها تعرضوا للأعدام بينما هاجم رجال الدين المؤيدون للخمينى مجاهدى خلق واعتبروها منظمة ماركسية وأحلوا سفك دماء أعضائها (١٣٨).

ويمكننا ان نعطي قدرا من المصداقية لمقولة بعض الباحثين فى الشئون الإيرانية الذين ارجعوا تركيز هجوم رجال الدين والحزب الجمهورى الاسلامى على مجاهدى خلق إلى كونها مثلت طرحا اسلاميا فكريا وحركيا مستقلا عن سيطرة رجال الدين بما كان يشكل خطرا على وحدانية قشتيل رجال الدين للاسلام فى أعين الشعب الإيرانى ، ومن جانبها شاركت مجاهدو خلق فى الثورة - بصفتها تنظيما اسلاميا - بهدف انشاء شكل ما للحكم الاسلامى كان بعيدا عن نموذج تولى رجال الدين السلطة السياسية . وقد أثبت هذا الفشل - إلى حد ما - محدودية ادراك المنظمة

لطبيعة وتطور دور رجال الدين فى المجتمع الإيرانى وخاصة فى ثورة ١٩٧٧ - ١٩٧٩ ، ولأهمية المؤسسة الدينية فى اطار التشيع الإيرانى سواء من منظور تاريخى أو فى اطار قراءة معاصرة .

ورغم انه حدث صدام مسلح عقب انتصار الثورة مباشرة بين عناصر مجاهدى خلق وفدائى خلق نتيجة التباين الأيديولوجى وتنازع السيطرة على بعض اللجان الشعبية ، فان مواقف الطرفين تشابهت بعد ذلك تجاه مسائل عديدة مما ساعد التيار العام لرجال الدين فى اتهام مجاهدى خلق بأنها منظمة ماركسية ترتدى قناعا اسلاميا.

ويصلح موقف مجاهدى خلق من قضية المرأة مثالا على تذبذب مواقفها بين مواقف اسلامية تقليدية ومواقف يسارية علمانية تجاه قضايا تعتبر مركزية لأى حركة اسلامية . ففى بداية انتصار الثورة اعتبرت مجاهدو خلق أن قضية تحرير المرأة مسألة ثانوية واعتبرت الحجاب اسهاما ثوريا من الاسلام لحماية الاخلاق فى المجتمع وللقضاء على ما أسمته «بثقافة الشاه الإمبريالية» إلا انها رفضت فرض الحجاب وتحدثت عن المساواة الإسلامية بين الرجل والمرأة (١٣٩) دون تفصيل ما يعنيه هذا المقهوم بوضوح

وقد جاءت هذه المواقف بالاضافة إلى موافقة المنظمة على تطبيق العقوبات الجنائية الاسلامية فى بداية الثورة ثم التحفظ عليها فيما بعد ليهز المصداقية الاسلامية لها .

وفىما يتصل بالسياسة الخارجية ، فقد رفضت مجاهدو خلق اعتبار الاتحاد السوفيتى قوة امبريالية بل اعتبرته مناهضا للامبريالية . وفى أبريل ١٩٨٠ تعرض محمد سعادتى - احد الكوادر القيادية فى مجاهدى خلق - للاعتقال بتهمة تسليم وثائق سرية لعضو بالسفارة السوفيتية بطهران ، وهو ما استغلته القوى المناهضة للمجاهدين لاتهام المنظمة بالعمالة للسوفييت وعدم الايمان بفكرة «لا شرقية ولا غربية» التى أطلقها الخمينى (١٤٠).

وبخصوص الولايات المتحدة . منذ أيام الثورة الأولى ، أكدت مجاهدو خلق انها تضع المواجهة معها كأولوية قصوى (١٤١) وقد شارك طلاب موالون لها فى اقتحام السفارة الأمريكية بطهران فى نوفمبر ١٩٧٩ ، ولكنهم كانوا أقلية بين المقتحمين ، واختلفوا معهم بعد فترة وأما خرجوا من السفارة بارادتهم أو استبعدوا منها (١٤٢) وغير معروف ان كانوا شاركوا فى الهجوم بناء على

تعليمات قيادتهم أم بمبادرة منهم

وقد أعطى احتلال السفارة الأمريكية فرصة للحكم للدعوة للوحدة الوطنية واسكات المعارضين واتهامهم بالعمالة لأمریکا واسرائيل ، والتشكيك في مصداقية عداء قوى سياسية - بمن فيها مجاهدو خلق - للولايات المتحدة في ضوء عدم استمرار مشاركتها في احتلال السفارة (١٤٣) وجاء ذلك في جو تلبد بالعداء الشعبى للولايات المتحدة مما ساهم أيضا على المدى الطويل في اضعاف شعبية المنظمة التي تناقضت مواقفها تجاه هذه المسألة من فترة لأخرى ، رغم محاولتها الحديث عن رابطة بين النضال ضد الامبريالية والديمقراطية . فطالبت بتحرير الشعب الايرانى من كل انواع القهر لتمكينه من الصمود أمام الامبريالية وذكرت ان المشاركة السياسية هي التي ستدفع الشعب للدفاع عن وطنه في حين ان الديكتاتورية تستوجب التبعية حتى يستطيع الحكم قمع شعبه (١٤٤) إلا ان الاحداث اثبتت ان هذه المقولة ليست بالضرورة صادقة تماما في حالة ايران فرغم اتفاق معظم المراقبين على شمولية الحكم خلال فترة الخمينى فانه من الصعب اثبات ان هذا أدى به للتبعية على قوى خارجية .

ورغم محاولة مجاهدى خلق كسب نقاط على حساب الحزب الجمهورى بعد صفقة الافراج عن الرهائن الأمريكين فى يناير ١٩٨١ ، بانتقاد شروط هذه الصفقة ، فان مباركة الخمينى للصفقة وسيطرة الحكومة على معظم وسائل الاعلام (١٤٥) ، اظهرها بمظهر غير وطنى فى وقت كان التركيز على مواجهة العدوان العراقى .

وقد بدا واضحا خلال هذه المرحلة تركيز مجاهدى خلق على مواجهة التهديد الخارجى لإيران وبناء الدولة فى الداخل دون الطموح للعب دور خارج الحدود . وذكرت المنظمة أن انشاء نظام سياسى واجتماعى اسلامى فى ايران سيخدم فى حد ذاته كنموذج للشعوب الاسلامية الأخرى (١٤٦) .

وقد انتقدت مجاهدو خلق فى البداية بدء العراق العمليات العسكرية ضد ايران فى سبتمبر ١٩٨٠ ، واتهمت الحرس الثورى باعاقة متطوعيا من الازهاب للجهة القتال (١٤٧) إلا أنها سعت لتوظيف الحرب فى الهجوم على الحكم ودعت للتخلص من السياسات الرجعية لنظامى الحكم فى بغداد وطهران (١٤٨) وفى يناير ٨٣ - وفى باريس عقب قرار رجوى وبنى صدر اليها - وقع وزير خارجية العراق حينذاك طارق عزيز معاهدة سلام مع ما يسمى بالحكومة الانتقالية لجمهورية ايران الإسلامية الديمقراطية برئاسة رجوى (١٤٩) . مما فجر مشاعر سخط

شعبى ايرانى ضد مجاهدى خلق بما فى ذلك بين صفوف بعض أنصارها .

خاتمة:

ونخلص مما سبق أن غياب التصور المؤسسى الشامل الذى يجسد ايدىولوجية مجاهدى خلق كان عاملا فى فشل مجاهدى خلق ورؤيتها الاسلامية التقدمية وفى المقابل فى انتصار خصومها الذين بلوروا وطبقوا هذا التصور سريعا ، وهو ما يكشف ان المنظمة لم تستفد من دراسة التجارب الثورية السابقة التى أظهرت أهمية دور الأطر المؤسسية فى ترجمة الأهداف الايدىولوجية وتنظيم صفوف المؤيدين وضمان التزامهم .

كما جاءت مواقف المنظمة المتناقضة أحيانا من فرصة لأخرى ، والمعتدلة أحيانا فى جو مشحون بالراديكالية لتساهم فى التشكيك فى مصداقيتها الثورية أو الاسلامية ولتعطى فرصة لخصومها فى حملتهم عليها .

كذلك فان تقدير مجاهدى خلق لتوقيت الصدام مع السلطة فى يونيو ١٩٨١ قد خانه التوفيق ، فقطاعات عريضة من الشعب الايرانى كانت ترى ان الثورة حققت لها مكاسب معنوية وسياسية وقومية واجتماعية . إلا ان تحالفها مع بنى صدر اجبرها على تحمل الضربات الموجهة اليه رغم ان العديد من خلاقات بنى صدر مع رجال الدين لم تكن ذات صلة مباشرة بمجاهدى خلق . وكانت النتيجة فى الحساب الختامى هي عودة مجاهدى خلق كحركة سرية تتبنى حرب العصابات داخل ايران وقيادة فى المهجر حاولت أولا العمل من خلال تحالف لعدة قوى معارضة فى اطار المجلس الوطنى للمقاومة ولكن سرعان ما انسحب معظم الفرقاء منه وبقيت مجاهدو خلق تحاول تعزيز اتصالاتها الاقليمية والدولية أملا فى الحصول على اعتراف قمىلى للشعب الايرانى ثم انتقلت المنظمة إلى العراق فى ١٩٨٦ فى محاولة لتكثيف حملاتها الدعائية والعسكرية ضد الحكم فى ايران دون تأثير كبير . وخلال هذه المرحلة تبدلت مواقف وتغيرت توجهات ولكن فى الحساب الختامى بقيت حقيقة ان مجاهدى خلق انتهت كتنظيم سياسى جماهيرى له قاعدة شعبية - كانت متسعة فى وقت ما - بهدف تولى السلطة أو - على أضعف تقدير - المشاركة فيها .

وكان لنزعة عدم حسم الاختيارات فى الكثير من المواقف والتأرجح بين المفاهيم التقليدية وتلك الغربية دور حاسم فى الفشل السياسى للمنظمة ، وكذلك كانت المبالغة فى تقدير الانقسامات داخل صفوف رجال الدين ودوائر الحكم .

لواء الدين في المعترك السياسى وانتماءاتها ومصالحها
العقائدية والاجتماعية والاقتصادية والإطار العام الذي
تتحرك فيه.

وفى النهاية ، فان تجربة مجاهدى خلق فى ايران تثبت
بما لا يدع مجالا للشك أن الأديان فى حد ذاتها لا توجه
لليمين أو اليسار ، وانما الأمر يتصل بالقوى التى تحمل

المراجع

1. Edward Mortimer, Faith and power: The politics of Islam (London : Faber and faber, 1982).

أنظر أيضا

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, Massoud Rajavi: A People's Mujahid (N.P. : n.p., 1981), p. 75

2. Massoud Rajavi, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam In Iran : Popular Liberation Or Religious Despotism ?, By Suroosh Irfani (London : Zed Press, 1983) p. 250.

3. Suroosh Irfani, op. cit., pp. 37, 99, 107.

4. Ibid., p. 117.

5. Sa'ed Mohsen, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam, op. cit., p. 237.

6. "In Honour of the Martyred Co-founders of the PMOI", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 5.

7. Irfani, op. cit., p. 131.

8. Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 234.

انظر أيضا :

منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدى الشعب الايرانى بين عامى ١٩٦٥ و ١٩٧١ (بدون مكان نشر : منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، ١٩٨٥ ، ص ١٥ .

Irfani, op. cit., pp. 103-107.

انظر أيضا :

The People's Mujahedin Organization of Iran, "on the 11th Anniversary of Martyrdom of PMOI Co-founders and Two Members of Leadership Cadre", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 2.

9. Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 237.

10. Irfani, op. cit., p. 92.

11. Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London : Macmillan Press, 1982), p. 154.

12. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organization of Iran", op. cit., p. 4.

أنظر أيضا :

Sa'ed Mohsen, op. cit., pp. 234, 236.

أنظر أيضا :

Mortimer, op. cit., p. 335.

١٣ - شريف الشوباشى ، «مسعود رجوى : نحن البديل الوحيد للخمينى» .
المصور ، ١٨ نوفمبر ١٩٨٣ ، ص ٢٧ .

انظر أيضا :

منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، كيف نتعلم القرآن (بدون مكان نشر : منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، ١٩٨٥ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ .

- ١٤ - منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩ ، ١٢ . أنظر أيضا :
Irfani, op. cit., pp. 96, 97.
15. Irfani, op. cit., p. 100.
16. "Iran : Massoud Rajavi Speaks", Iran Liberation, 13 June 1983, p. 3.
17. Union of Muslim Iranian Students Societies outside Iran, op. cit., 192.
Irfani, op. cit., p. 109. أنظر أيضا :
أنظر أيضا :
منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨.
18. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organization of Iran", op. Cit., P. 5.
19. Union of Muslim Iranian Studens Societies Outside Iran, op. cit., p. 10.
20. Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1982), p. 493.
21. Massoud Rajavi, op. cit., p. 248.
- أنظر أيضا :
منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦
أنظر أيضا :
فاضل رسول ، هكذا تحدث على شريعتي ، ط ٢ (بيروت : دار الكلمة ، ٨٣) ص ٨٠-٨١.
٢٢ - شريف الشوباشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .
23. Mahdi Rez'ai, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam, op. cit., pp. 340-341.
٢٤ - المصدر السابق ، ص ٢٤١ .
25. Irfani, op. cit., pp. 98, 109, 111, 133-134.
- أنظر أيضا :
Frd Halliday, Iran : Dictatorship and Development, 2nd ed. (Middlesex: Penguin Books, 1979), p. 246.
26. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 492.
- ٢٧ - المصدر السابق ص ١٠٠ .
28. Massoud Rajavi, op. cit., pp. 248-249.
Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 236. أنظر أيضا :
29. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.
- أنظر أيضا :
منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ ، ٨ .
30. Enayat, op. cit., p. 154.
31. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 75.
32. Halliday, op. cit., p. 242.
- أنظر أيضا :
أرفاند ابراهيميان ، "القوى السياسية" في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠ (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨٠) ، ص ١٢٥ .
33. Irfani, op. cit., p. 101.
34. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 13-15.
- أنظر أيضا :
منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدي الشعب الايراني بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٧١ ،
مصدر سبق ذكره ، ص ٣٦ .
35. Halliday, op. cit., p. 242.
36. Irfani, op. cit., p. 101.
- ٣٧ - المصدر السابق ، ص ١٠٦ .
٣٨ - المصدر السابق ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
٣٩ - منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدي الشعب الايراني بين عامي ١٩٦٥ و

40. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

أنظر أيضا :

Yann Richard, "Contemporary Shi'i Thought", in Roots of Revolution, By Nikki R. Keddie (New Haven and London : Yale University Press, 1981), p. 239.

41 Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 155.

42. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organization of Iran", op. cit., p. 5.

أنظر أيضا :

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 4.

43. Halliday , op. cit., p. 243.

44. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.

أنظر أيضا :

Ramy Nima, The Wrath of Allah (London and Sidney: Pluto Press, 1983), p. 43.

أنظر أيضا :

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. Cit., p 495.

45. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.

Irfani, op. cit., pp. 38, 89.

أنظر أيضا :

46. "In Honour of the Martyred Co-founders...", op. cit., pp. 4.5.

47. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490, 493.

Irfani, op. cit., pp. 129, 151.

أنظر أيضا :

48. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 494.

Nima, op. cit., p. 56.

أنظر أيضا :

Halliday, op. cit., p. 247.

أنظر أيضا :

Union of Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 33

أنظر أيضا :

49. Nima, op. cit., p. 43.

Keddie, p. cit., p. 238.

أنظر أيضا :

Abrahamian, Iranian Between Two Revolutions, op. cit., p. 490

أنظر أيضا :

50. Irfani, op. cit., p. 110.

أنظر أيضا :

منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدي الشعب الايراني بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٧١ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١ .

51. Irfani, op. cit., pp. 96, 100.

52. Riaz Hassan, "Iran's Islamic Revolutionaries", The Third World Quarterly, June 1984, p. 680.

53. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p.2.

أنظر أيضا :

Ervand Abrahamian, "The Guerrilla Movement In Iran : 1963-1977", MERIP reports, no. 86, March/April 1980, p. 10.

أنظر أيضا :

Kambiz Afrachteh, "Iran", in Politics of Islamic Reassertion, Mohamed Ayoob, ed. (London : Croom-helm, 1981), pp. 103-104.

أنظر أيضا :

Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, The Government of God : Iran's Islamic Republic (New York : Colombia University Press, 1984), p. 31.

54. Fred Halliday, "Mujahedin's Massoud Rajavi: We Are The Only Threat to Khomeini", MERIP Reports, march/April 1982, p. 8.

55. Irfani, op. cit., p. 102.

٥٦ - المصدر السابق ، ص ٩٦ ، ١٠٢ .

انظر أيضا :

السيد زهرة ، الثورة الإيرانية : الأبعاد السياسية والاجتماعية (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٥) ، ص ١٢٠ .

57. Halliday, Iran : Dictatorship and Development, op. cit., p. 240.

Keddie, op. cit., pp. 237, 239.

انظر أيضا :

Irfani, op. cit., p. 94.

انظر أيضا :

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 493, 494. : انظر أيضا

58. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 54, 196, 197.

انظر أيضا :

"Mujahedin : We Are An Islamic Movement Separate From the Ruling Oligarchy", MERIP Reports, no. 86, March/April 1980, p. 19.

59. Irfani, op. cit., p. 106.

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 493.

انظر أيضا :

60. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

انظر أيضا :

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 10.

61. Halliday, Iran : Dictatorship and Development, op. cit. p. 242.

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 491, 494 : انظر أيضا

62. Irfani, op. cit., pp. 100, 103.

63. Afrachteh, op. cit., p. 97.

Nima, op. cit., p. 47.

انظر أيضا :

64. Nima, op. cit., p. 43.

65. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490, 491.

66. Sepehr Zabih, Iran Since The Revolution (London : Croomhelm, 1981), pp. 100-102.

67. Benard and Khalilzad, op. Cit., p. 105.

Hassan, op. cit., p. 675.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

Mihssen Kadhim, The Political Economy of Revolutionary Iran (Cairo : The American University In Cairo, 1983), p. 34.

انظر أيضا :

Shahrzed Azad, "Workers' and Peasents' Councils In Iran", Monthly Review, October 1980, vol. 32, no. 5, pp. 14,17.

انظر أيضا :

Mohamed Ja' far and Azar Tabari, "Iran : Islam and the Struggle for Socialism", Khamsin, no. 8, 1981, p. 91.

68. Chris Goodey, "Workers' Councils in Iranian Factories", MERIP Reports, June 1980, p. 6.

Azad, op. cit., p. 16.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

"Everything Positive Has Come From the Masses Below", MERIP Reports, June 1980, p. 11.

69. Ja'far and Tabari, op. cit., p. 85.

Goodey, op. cit., p. 5.

انظر أيضا :

70. Zabih, op. cit., p. 101.

71. "Mujahedin : ...", op. Cit., p. 17

Irfani, op. cit., p. 141.

انظر أيضا :

Keddie, op. cit., p. 251.

انظر أيضا :

Nima, op. cit., p. 66.

انظر أيضا :

72. Keddie, op. cit., p. 181.

انظر أيضا :

Michael M. J. Fischer, Iran : From Religious Dispute to Revolution (Harvard, Massachusetts : Harvard University Press, 1970), pp. 192, 215-216.

٧٣ - صاحب حسين الصادق ، « منظمة مجاهدي الشعب الإيراني : الواجهة والحقيقة » الشهيد ، ٢٣ يوليو ١٩٨٠ ، ص ١٤ .
انظر أيضا :

"Secularists Rally in Tehran", in Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), Kalim Siddiqi, ed. (London : Open Press, 1983), p. 251.

74. Nima, op. cit., pp. 84, 82.

Keddie, op. cit., p. 257.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

Terry Povey "From Moguls to Mullahs", The Middle East, March 1979, p. 25.

75. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 13.

٧٦ - فاضل رسول ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ .

Afrachteh, op. cit., p. 99.

انظر أيضا :

77. Irfani, op. cit., pp. 179, 187.

78. Irfani, op. cit. p. 95.

"Mujahedin : ...", op. cit., p. 17.

انظر أيضا :

79. Keddie, op. cit., p. 235

80. Irfani, op. cit., pp. 170, 174.

81. Nima, op. cit., p. 69

Fischer, op. cit., p. 207.

انظر أيضا :

82. Benard and Khalilzad, op. cit., pp. 45, 95, 110.

Povey, op. cit., p. 28.

انظر أيضا :

انظر أيضا : السيد زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٥ .

٨٣ - عبدالستار الطويلة ، « أبو الحسن بنى صدر : أنا الهديل الوحيد والحتمى لنظام الخميني » ، روز اليوسف ، ٢٨ سبتمبر ١٩٨١ ، ص ٨ .

٨٤ - فتحي عبدالعزيز ، الخميني : الحل الاسلامي والهديل (القاهرة : دار المختار الاسلامي . ١٩٧٩) ، ص ٩٨ .
انظر أيضا :

« الأحداث الإيرانية تطرح الاسلام - كوميونزم » ، المستقبل ، ٢ سبتمبر ١٩٧٨ ، ص ١٢ .

Afrachteh, op. cit., p. 104.

انظر أيضا :

85. Zabih, op. cit., pp. 100, 101, 102.

٨٦ - المصدر السابق ص ١٠٠ - ١٠٢ .

٨٧ - المصدر السابق ص ١٠١ .

88. Fischer, op. cit., p. 207

٨٩ - المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

90. Zabih, op. cit., pp. 101, 102.

91. Fischer, op. cit., pp. 223, 225.

92. Afrachteh, op. cit., p. 95.

"Everything Positive Has Come from the Masses", op. cit., p. 4. انظر أيضا :

انظر أيضا :

Eric Rouleau, "The War and the Struggle for the State", MERIP Reports, July/August 1981, PP. 6, 7.

93. Nima, op. cit., pp. 101, 102.

94. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37.

95. Nima, op. cit., p. 96.

انظر أيضا : السيد زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

96. "Mujahedin : ...", op. cit., p. 19.

97. Nima, op. cit., p. 107.

انظر أيضا :

"The Course of the Revolution", Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), op. cit., p. 59.

Hassan, op. cit., pp. 682, 683. انظر أيضا :

انظر أيضا : الدستور الاسلامي لجمهورية إيران الإسلامية (قم : مؤسسة الشهيد، ١٩٧٩) ، ص ٩ - ١٠ ، ١٢ - ١٤ ، ٤٤ ، ٤٧ - ٤٩

98. Nima, op. cit., p. 106.

انظر أيضا : الدستور الإيراني ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ - ٢٧ .

99. Irfani, op. cit., p. 198.

انظر أيضا : الشواشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .

انظر أيضا : د. محمد السعيد عبدالمؤمن ، مسألة الثورة الإيرانية (القاهر : دون ناشر ، ١٩٨١) ، ص ١٢١ .
انظر أيضا :

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 74.

100. The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, (n.p. : The People's Mujahedin Organization of Iran, 1982), pp. 40, 42, 43, 86.

101. Hassan, op. cit., pp. 678, 681.

102. Irfani, op. cit., p. 216.

Penard and Khalilzad, op. cit., p. 123.

انظر أيضا :

Fischer, op. cit., p. 223.

انظر أيضا :

Rouleau, op. cit., p. 8.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

Hassan Dabdoub, "Slow Motion Civil War", The Middle East, September 1981, P. 20.

103. Azad, op. cit., p. 14.

Nima, op. cit., p. 78

انظر أيضا :

104. Nima, op. cit., p. 79.

Azad, op. cit., pp. 20, 21.

انظر أيضا :

Goodey, op. cit., pp. 6 - 7, 7-8.

انظر أيضا :

105. Azad, op. cit., p. 20.

Godey, op. cit., pp. 6-7.

انظر أيضا :

Nima, op. cit., pp. 87,89.

انظر أيضا :

Ja'far and Tabari, op. cit., p. 92.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

Azar Tabari, "Mystifications of the Past and Illusions of the Future", in Nikki R. Keddie and Eric Hooglund, eds., The Iranian Revolution and the Islamic Republic : Conference Proceedings (USA : The Middle East Institute and Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982), pp. 109, 112.

106. Azad, op. cit., p. 23.

Goodey, op. cit., p. 8.

انظر أيضا :

107. Azad, op. cit., p. 24.

108. The People's Mujahedin Organization of Iran, at War With Humanity, op. cit., p. 183.

109. Irfani, op. cit., pp. 185, 226.

انظر أيضا :

Fred Halliday, "Eye Witness from Iran : Signs of Civil War", MERIP Reports, pp. 9,10.

110. Fa'far and Tabari, op. cit., p. 96.

انظر أيضا :

"Everything Positive Has Come from the Masses Below", op. cit., p. 13.

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٨ .

111. Irfani, op. cit., p. 191.

112. Michael Davis, "Lessons of the Cultural Revolution", The Middle East, February 1982, p. 29.

113. Rouleau, op. cit., p. 6.

114. Ja'far and Tabari, op. cit., p. 99

Dabdoub, op. cit., p. 20.

انظر أيضا :

"Mujahedin : ...", op. cit., p. 20.

انظر أيضا :

115. Benard and Khalilzad, op. cit., p. 134.

Nima, op. cit., p. 125.

انظر أيضا :

١١٦ - عبدالمؤمن ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، ١٢٩ .

117. Levant Correspondent, "Another Cultural Revolution to Kill Culture", The Economist, 26 April 1980, p. 33.

118. Irfani, op. cit., pp. 199-200.

119. "Mujahid : At the Beginning of the Third Year", MERIP Reports, July/August 1981, p. 24.

120. Dabdoub, op. cit., p. 20.

انظر أيضا : الشواشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ .

121. The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 85.

Levant Correspondent, op. cit., p. 33.

انظر أيضا :

122. The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 92.

١٢٣ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤ ، ١٥ .

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٨ .

Levant Correspondent, op. cit., p. 21.

انظر أيضا :

124. Nima, op. cit., p. 89.

125. "Resistance Forces in the Iranian Army at War with khomeini", Iran Liberation, 3 August 1984, p. 4.

١٢٦ - المصدر السابق .

١٢٧ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

128. Nima, op. cit., p. 109.

انظر أيضا :

Union of muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., P. 52.

Irfani, op. cit., p. 186.

انظر أيضا :

Kadhim, op. cit., p. 259.

انظر أيضا :

129. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. Cit., P. 131.

١٣٠ - الشواشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

131. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 38.

١٣٢ - عبدالمؤمن ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٣ - ١٢٥ ، ١٢٦ .

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٣ .

Kadhim, op. cit., p. 37.

انظر أيضا :

Fred Haliday, "Eye Witness from Iran : Signs of Civil War", op. cit., p. 10

133. Irfani, op. cit., p. 201.

134. "Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 252.

135. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 102-103

136. Richard, op. cit., p. 223.

137. Ibid, p. 230.

Goodey, op. cit., p. 10.

انظر أيضا :

Nima, op. cit., p. 90.

انظر أيضا :

138. Irfani, op. cit., pp. 220-221.

Rouleau, op. cit., p. 7.

"Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 251.

انظر أيضا :

انظر أيضا :

انظر أيضا :

The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 204.

139. "Mujahedin-i-Khalq-i-Iran" "on Hijab", in In The Shadow of Islam, compiled by Azar Tabari and Nahid Yeganeb (London : Zed Press, 1982), pp. 126-127.

انظر أيضا :

"Mujahedin : We Are an Islamic Movement Separate from the Ruling Oligarchy", op. cit., p. 19.

١٤٠ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

141. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37.

Mujahedin: We Are an Islamic Movement...". op. cit., p. 19. انظر أيضا :

142. Mohamed Heykal, The Return of the Avatollah (London : Andre Deutsch, 1981), p. 129.

143. Ja'far and Tabari, op.cit., p. 95.

144. Irfani, op. cit., p. 209.

انظر أيضا :

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 56-58, 105.

١٤٥ - الشواشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .

"Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 252.

انظر أيضا :

١٤٦ - الشواشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ .

انظر أيضا :

The Peoples Mujahedin Organization of Iran, At War with Humanity, op. cit., p. 88.

147. "Mujahid : At the Beginning of the Third Year". op. cit., p. 24.

148. Fred Halliday, "Year IV of the Islamic Republic", MERIP Reports, no 113, March/April 1983, p. 6.

ترقبوا

العدد القادم من كتاب «قضايا فكرية»

الفكر العربي على مشارف

القرن الحادي والعشرين

تحليل ونقد واستشراف

حوار مع رسالة الخميني إلى جورباتشوف

كريم مروة

بعضهم لبعض، والدخول - انطلاقاً من هذا النفي المتبادل، أو النفي من جانب واحد، بشكل ضمني أو معلن - في الصراع المدمر للذات، وللآخر، والمدمر للمجتمع.

ان واقعنا الراهن، واقع الخلاف والصراع، يدعونا بالحاح إلى الدخول في الحوار، ليس من أجل تنازلات شكلية عن الأفكار والبرامج، بل من أجل معرفة حقيقية متبادلة لهذه الأفكار والتيارات والبرامج، من جهة، ومحاولة الوصول إلى حد أدنى من الاتفاق على مهمات راهنة مشتركة، في مواجهة الخصم الخارجي، وفي العمل لحل معضلات الداخل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة أخرى. وعندما لا تتوفر شروط الاتفاق، فالتعايش، لا الصراع، يبقى هو البديل، تجنباً للتدمير، وتحضيراً لشروط أفضل في وقت لاحق.

الموضوع المباشر للندوة، إذن، هو رسالة الامام الراحل الخميني إلى الرئيس السابق للاتحاد السوفياتي السابق، ميخائيل جورباتشوف. إلا أن الموضوع الحقيقي للندوة، كما فهمته من مضمون الرسالة، ومن مضمون دعوتي كشيعي وكماركسي للمشاركة فيها، يتعدى الرسالة إلى ما هو أعم وأشمل. أنه يتعلق، أولاً، بالإدانة من موقع الفكر الاسلامي لموقف الماركسية من الدين، عموماً،

عندما قبلت الدعوة الكريمة التي وجهها إلي مركز الامام الخميني الثقافي للمشاركة في الندوة، المكرسة لمناقشة رسالة الخميني لجورباتشوف، كنت أعلم أنني أقدم على مهمة صعبة. فلم أتردد. وأقدمت على الحوار، من موقع الاختلاف، أو الاتفاق، أو مزيج منهما، منطلقاً، في ذلك، من اقتناعي بأن الحوار، من حيث هو اعتراف بالآخر لا نفي له، هو السبيل إلى المعرفة. بعمامة، والسبيل إلى معرفة المتحاورين بعضهم لبعض، كأصحاب أفكار متجبن لها، مبدعين في إنتاجها، أو كمتبعين إلى تيارات فكرية مختلفة، قديمة أو حديثة. وأهمية الحوار هي في أن يجري، أولاً، بين التيارات الفكرية المختلفة، التي تناقضت، في السابق، في شعاراتها ومنطلقاتها وأهدافها أو التي اختلفت وتختلفت على مضامين الشعارات والأهداف، من مواقع ومنطلقات مختلفة، كالحوار بين الماركسية، مثلاً، وأي فكر علماني آخر، من جهة، وبين الفكر الديني، والفكر الاسلامي، بشكل أكثر تحديداً، من جهة أخرى. علي أن الحوار لا ينحصر في هذه الثنائية. بل هو يتجاوزها إلى ثنائيات أخرى، حتى داخل التيار الواحد. ولقد بينت التجارب السابقة أن البديل لمثل هذا الحوار بين المتناقضين هو نفي الأفكار بعضها لبعض، ونفي المفكرين

* كريم مروة - مفكر لبناني، وأحد قادة الحزب الشيوعي اللبناني

هذا البحث هو نص معدل لمداخلة مروة في الندوة الفكرية التي نظمها مركز الامام الخميني الثقافي في حارة حريك ببيروت، في الرابع من شهر كانون الثاني (يناير) ١٩٩٣، حول رسالة الامام الخميني إلى الرئيس السابق للاتحاد السوفياتي السابق ميخائيل جورباتشوف.

ولموقفها من الدين الاسلامي، علي وجه التحديد. كما يتعلق بالحكم علي الشيوعية بالسقوط، انطلاقاً من موقفها هذا من الدين، واستناداً الي سقوط التجربة التي حملت اسمها في الاتحاد السوفياتي السابق، خلال ثلاثة ارباع القرن، وسقوط النموذج الذي جري تعميمه علي اساس هذه التجربة باسم هذا الفكر، واعتبر تعسفا، انه هو الفكر الماركسي، لا الصيغة المشوهة عنه، التي سادت طويلا. وهي صيغة بامكاننا القول عنها، اليوم، من دون تردد، انها لا تعبر عن جوهر هذا الفكر، لا في نصوصه الاصلية، ولا في حركة تطوره، ولا في منهجه. غير ان الهدف من الحكم علي الشيوعية والماركسية بالسقوط كمنظومة مفاهيم وقيم، وكنظرية لتطور المجتمعات، تحدد طبيعة حركة التاريخ والعوامل المحركة لاحدائه ولجراه العام، والحكم علي الاشتراكية بالفشل كتشكيكة اقتصادية - اجتماعية، نقیضة للتشكيكة الرأسمالية وبدیلة عنها، الهدف من هذا الحكم هو التاكيد علي الموقع المتميز للاسلام، او لفكر اسلامي معين، او لفهم معين للاسلام، والتاكيد علي الدور الذي يضطلع به هذا الفكر الاسلامي، او هذا الفهم المعين للاسلام، في التاريخ القديم والحديث وفي الحاضر والمستقبل، كبديل عن التجارب التي انهارت، ولا سيما منها التجربة الشيوعية، لا في صيغتها السوفياتية، وحسب، بل بشكل عام وشامل. وهو تنظير لبديل لا يقتصر به برامج واضحة تقدم حلولاً لمشاكل الناس في مواجهة مآسي حياتهم التي تحملها لهم الرأسمالية، بصيغها المختلفة. فيبدو هذا البديل، في غياب الحلول الحقيقية الملموسة، وكأنه تبرير لنظام الاستغلال والقهر النظام الرأسمالي، من دون قصد واضح، ربما، بل مع الاعلام، في أحيان كثيرة، عن رفض هذا النظام وادانته ورفض الواقع الذي يعبر عنه ورفض آلياته.

ان كل ما تقدم يشير، بوضوح، الي صعوبة مهمتي في هذه الندوة، اذا ما اعتبرنا ان موضوعها هو كل هذه القضايا الكبرى الشائكة، والسجال الفكري الذي تثيره. الا انني سأقترح ان اتجاوز في الحوار ما هو ميدان معقد للبحث، اي الفلسفة، والصراع فيها بين المادية والمثالية. وهو ما يسمونه في الفلسفة المسألة الاساس، اي العلاقة بين الفكر والوجود، بين المادة والروح، حتي لا اتول بين المادة وانعكاساتها في الوعي والشعور، وفي التصورات، وفي الافكار. وانطلق، في اقتراحي هذا، من ان الامام الخميني يركز كثيراً في رسالته علي هذه الناحية معتبراً اياها اساس المشكلة في العلاقة بين الماركسية والدين، وبين الشيوعية التي سادت في الاتحاد

السوفياتي، وفي الانظمة التي حملت اسم الاشتراكية ونموذج تطبيقها في الاتحاد السوفياتي، وبين الاسلام، كدين، والمسلمين في هذه البلدان، كشعوب. وانا، في هذا التقدير لموقع هذه المسألة، في الحوار بين الفكرين والتيارين، مختلف مع الامام الخميني، ومع الفكر الذي يستند اليه الامام في احكامه، ومختلف معه، بشكل خاص، في الموضوع الذي يعتبره محور الجدل الاساس مع الماركسية، اي الايمان. ولن ادخل في البحث المعقد لهذه المسألة لكي لا يكون الاختلاف هو المنطلق في الجدل ولكي تنخرط في البحث، منذ البدء، فيما هو مجال محتمل للاتفاق، او بداياته، علي الاقل. فلنترك اذن الفلسفة جانبا. لنترك هذا الحقل من الجدل والصراع لمجالات اخرى، ولاهداف من نوع آخر، ولحاورين آخرين. ولننتقل الي ماهو مادة للصراع، وجوهره وروحه، في الحياة الدنيا، وهو ما يتمحور حول مصير الانسان في علاقته بأخيه الانسان، وفي علاقته مع الطبيعة والوجود، وحول مصيره في المسار التاريخي لهذه العلاقة، في الحاضر والمستقبل، استناداً الي تجارب الماضي، منذ فجر التاريخ، اي منذ ان اصبح للانسان وعي، ومنذ ان اصبح الانسان يمتلك القدرة علي التفكير بمصيره، والصراع حول هذا المصير مع المحيط كله، بشرا آخرين، ومخلوقات من كل نوع، وطبيعة هوجاء، ورغم كل ما فيها من انتظام. ففي هذا الحقل من الجدل والنقاش، والحوار بين الافكار وتياراتها، نستطيع ان نجد امكانيات حقيقية للالتقاء والاتفاق، ولو في حدود معينة، وحول قضايا ملموسة، ولو لزمان محدود. اذ في هذا الحقل، اكثر من اي حقل آخر، يمكن الوصول الي اتفاق. وهو ما يصعب، في اي حال، التوصل اليه في حقل الفلسفة المجردة.

وأسارع الي القول بأنني، حين ادعو الي تجاوز حقل الجدل الفلسفي في المسألة الاساس، فلست اقصد الي اخفاء موقفني من هذه المسألة. بل ان هدفي هو تجاوز شكل معين من الجدل فيها، لا يتيح لي، في هذا الطرف، ممارسة حوار حقيقي، حر وصريح، نظراً لكون موقفني هو اكثر تعقيداً من ان يختصر بجواب سريع وبسيط، بهذا الرأي او ذاك، بنعم او لا. واعرف انني، بتجاوز هذا الجدل، اخلق خللاً معيناً في الحوار يتمثل في حرمان الفكر من بعض عناصره التي بها يحدد هويته، ومنهجه، واتجاهاته. ومع ذلك فأنتي اصر علي موقفني هذا، من دون تردد.

ولكن، ماذا تقول الرسالة، وما هي القضايا التي تثيرها في وجه ميخائيل جورباتشوف، سابقاً، وفي وجه الذين لا يزالون، ولو من مواقع مختلفة، ومن منطلقات

ومفاهيم مختلفة، أمناء لجوهر الشيوعية، كنظرية، وكمنظومة افكار، وكتقييم ومثل، وكنظام إقتصادي - اجتماعي، محتمل في المستقبل، أكثر عدلاً وحرية وتقدماً مما أتت به التجربة التي سقطت، رغم أن بعض ما حققته هو انجاز لا يجوز إهماله؟

هناك ثلاثة أمور مباشرة تلفت نظري في الخطاب السياسي والفكري الذي استخدمه الامام الخميني في رسالته :

الامر الاول، هو ما يتعلق برؤية الامام الخميني للجديد الذي كان يحدث ويتطور في الاتحاد السوفياتي، من خلال ما كان يطرحه جورباتشوف، وما اطلق عليه اسم البيريسترويكا، او التفكير الجديد، اي إعادة البناء الاشتراكي، في الفكر والممارسة السياسية والتطبيق بشكل مختلف عما كان سائداً، قائماً علي اسس جديدة تطويراً للأفكار الماركسية اللينينية وتعميقاً واغناء لها، وليس تراجعاً عنها لصالح فكر آخر نقيض، والاستفادة في هذا التطوير من التجربة، في الخطأ والصواب فيها. اذ ان الامام توقف عند هذه الظاهرة، مثنياً، بأسلوبه الخاص، علي جرأة جورباتشوف فيها، لافتاً، في الوقت ذاته، نظرة الي مخاطر الالتحاق بالنمط الرأسمالي الغربي، «مخاطر الوقوع في سجن الغرب والشيطان الأكبر»، و«الدين الأمريكي»... الدين الذي يدل إلى اداة من اجل اخضاع ثروات البلدان الاسلامية وغير الاسلامية وامكاناتها المادية والمعنوية لاطماع القوي الكبري والسلطويات...».

الامر الثاني، هو ما يتعلق بالجدل الفلسفي، حول المسألة الاساس، او علاقة الوجود بالفكر، والاولوية بينهما. اذ يدخل الامام الخميني، هنا، في نقاش الماركسية، وماديتها، رافضاً إياها، مستغنياً، من وجهة نظره، وعلي اساس منهجه المعرفي، انكارها لوجود الخالق، ولوجود الروح مفصولة عن الجسد، وصولاً الي الاستشهاد بقول ماركس بأن الدين هو أفيون الشعوب، كمثل علي ذروة الخطأ في الموقف من الدين.

الامر الثالث، هو ما يتعلق برأيه في فشل الشيوعية، كنظام، في حل مشاكل البشر، ودعوة جورباتشوف الي التخلي عن الشيوعية، واعتناق الاسلام، باعتباره الاسلام الوحيد القادر علي حل هذه المشاكل، استناداً الي ما يتضمنه «من قيم سامية، ولما يمتاز به من شمولية، بحيث يستطيع ان يكون وسيلة لراحة الشعوب وانقاذها وحل كافة الازمات الاساسية التي تعاني منها البشرية».

لا يعني من الرسالة كل ما هو موجه من قبل الامام الخميني الي جورباتشوف، بالذات، من نقد ونصائح

وتحذيرات. ولا يعني ما كان عليه جواب هذا الاخير علي الرسالة. ما يعني منها، بالتحديد، هو موقف الامام الخميني من الشيوعية، وملاحظاته حول موقفها الخاطئ من الدين. وتعني محاكمته للشيوعية، استناداً الي ماواجه الاتحاد السوفياتي، ونموذجه المعمم، من ازمة في تطبيق افكارها وقيمتها، ومن ازمة راهنة خلقها انهيار الاتحاد السوفياتي كدولة، وكنظام، وكمنظومة قيم وكإنجازات، في مجمل الوضع الدولي وتوازناته وعلاقاته، وبالنسبة لمستقبل العالم. وتعني نصيحة الخميني للشيوعيين، عموماً، وليس لجورباتشوف السابق وحده، بالدخول في الاسلام، بديلاً عن هذه الشيوعية الملحدة، المأزومة، التي سقطت، او اثبتت فشلها!!

وقبل ان انتقل الي جوهر ما اريد مناقشته، بنفس مستوى الشجاعة والصراحة اللتين خاطب بهما الامام الخميني الرئيس السابق جورباتشوف، اي الموقف من الشيوعية، والمقارنة بينها وبين الاسلام، كمشروعين مختلفين لحل مشاكل الانسان، ومشاكل البشرية كلها، اود التوقف قليلاً عند موقف الماركسية من الدين، لأوضح موقف ماركس، ورفيقه المجلز، من الدين، علي وجه العموم، ومن الدين المسيحي، تحديداً، في الشروط التاريخية لتطور أوروبا في عصرهما، ثم من الدين الاسلامي، بوجه خاص، ولو بالحدود الدنيا. علماً بأن موقفهما من الدين لم يكن واحداً، ولا نهائياً، ولا مطلقاً. ولم يكن موقفاً تبسيطياً. بل كان، دائماً، مشروطاً بالظروف التاريخية المحددة، وبدور القوي التي تستخدم الدين وافكاره وقيمه للدفاع عن مصالحها، السياسية، والطبقية، سواء كانت هذه القوي الدولة، ذاتها، ام الدولة مندمجة بالكنيسة، ام الكنيسة، لوحدها، ام الاحزاب والطبقات والقوي السياسية المرتبطة برأس المال. اقول ذلك من دون ان ارمي الي تشويه موقفهما الواضح والحاسم في الفلسفة لصالح المادية ضد المثالية. بل ان ما ارمي اليه هو محاولة الفصل في هذا الموضوع بين موقفين : التمسك بالمادية، والبحث الدقيق في موضوع الدين. فماركس والمجلز لم يكونا، فقط، عالين، وفيلسوفين. بل كانا، الي جانب ذلك، وربما قبل ذلك، واهم من ذلك، رائدين كبيرين لحركة ثورية وضعت امامها، من الناحيتين الفكرية والعملية، مهمة تحويل العالم، في ضوء جهودهما الفكرية والسياسية، لمعرفة هذا العالم، ووقائع العصر، واكتشافهما قوانين تطور المجتمعات البشرية، او بعضها، وربما أهم هذه القوانين، التي قالوا انها قابلة للتطوير والتحديث والاغناء، علي اساس ما تقدمه الحياة، والاكتشافات العلمية، من

جديد. وقد تراوحت مواقفهما بين نقد حاد وواضح للدين، سواء بالمعنيين السياسي والاجتماعي، أو بالمعني الفلسفي، وبين دفاع عنه كظاهرة اجتماعية تاريخية، وتقدير لدوره كحافز لنضال المستضعفين ضد ظالمهم ومستغليهم. ومعروف ان المجلّز قد انتقد بشدة طروحات الهيجليين الشباب الذين هزأوا بالدين والظاهرة الدينية، وسخروا من المؤمنين. كما انتقدهم ماركس. وجاء ذلك في كتابات عدة لهما. اذ اعتبروا الدين المسيحي، في بداياته، دين المقيهرين والعبيد، ودين ثورتهم. كما اعتبروا الاسلام ثورة، من خلال ما استطاعا الوصول اليه من معارف حول الظروف التاريخية لنشوء الاسلام. وحاولا في البدء، اجراء الدراسات والاستنتاجات حول تلك المرحلة التاريخية. ثم احجما عن متابعة البحث بسبب النقص الكبير في المعطيات التاريخية التي كانا يمتلكانها عن المنطقة العربية، وعن الدعوة الاسلامية، وعن الشرق بعامة.

اما فيما يتعلق بالنص الذي ينتهي بالحكم علي الدين بانه افينون الشعوب، فلا بد من نقله حرفيا من اجل وضع هذه العبارة في إطارها، وليس في شكل مجتزأ. ذلك ان اسوأ انواع المعارف هي تلك التي تنقل مشوهة، او مجتزأة، او تؤخذ من غير مصادرها الاساسية.

يقول ماركس، حول هذا الموضوع، بالنص، في مقدمة كتبه في نقد فلسفة الحق عند هيجل :

«الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطق في صيغته الشعبية، مناط شرفه الروحي، حماسه، جزاؤه الاخلاقي، تكملته الهيبة، اساس عزائه وتبريره الشامل. انه التحقيق الخيالي لكيثونة الانسان، لانه ليس لكيثونة الانسان واقع حقيقي. اذن، فالنضال ضد الدين هو، بصورة غير مباشرة، نضال ضد ذاك العالم الذي يشكل الدين عبيره الروحي. ان الشقاء الديني هو تعبير عن الشقاء الواقعي. وهو، من جهة اخرى، احتجاج عليه. الدين زفير المخلوق المقموع، قلب عالم لا قلب له. كما انه روح شروط اجتماعية لا روح فيها، انه افينون الشعوب».

ان هذه الاستشهادات، والاشارات، التي توقفت عندها فيما له علاقة بموقف الماركسية من الدين، من خلال كتابات مؤسسيها، لا تزيل الخلاف والتعارض، بل توضحهما، وتضعهما في اطارهما الصحيح. ولعل المشكلة في هذا الموضوع هي مشكلة الماركسيين، مشكلة الشيوعيين، كاحزاب وحركات في العالمين العربي والاسلامي، وفي اماكن اخرى من العالم، في تعاملهم مع هذه المواقف والنصوص. اذ هم، في الاغلب، لم يأخذوا في

الاعتبار، بشكل كامل ودقيق، خلال صياغة مواقفهم الملموسة، امرين أساسيين : الامر الاول، واقع بلدانهم وظروفها، ومستوى تطورها، وتركيبها الاجتماعي، ودور الدين فيها، وموقعه وتأثيره في وعي الناس عامة، من جهة، وضرورة التحرر من النصوص، والاسهام في تطوير الفكر الماركسي، في الممارسة، ارتباطاً بواقع بلدانهم وشعوبهم، وتراثها، ومجمل اوضاعها، من جهة ثانية. الامر الثاني، الفصل بين مهمتين مختلفتين، مهمة العمل لكسب الجماهير الي النضال السياسي من اجل قضاياها ومصالحها الآتية، ومن اجل التغيير الثوري، ومهمة البحث الاكاديمي، في ميدان الفلسفة، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الصحيحة، التي ينبغي ان يتحرر فيها البحث من اي اعتبار سياسي، لكي يستطيع ان يبدع. وهو فصل ممكن وضروري في عمل الاحزاب، حتي ولو بدا فيه ما يشبه التعسف والتناقض.

ان الخلط بين هذين الامرين هو الذي اريك عمل الاحزاب الشيوعية، وضيع الفوارق بين المهمات، ودمج بشكل تعسفي، بين مهمة المفكر، الذي هو منتم، بامتياز الي موقع سياسي محدد، وبين مهمة المناضل السياسي الذي يتطلب نشاطه البحث في كسب الجماهير لمواقف حزبه، او حركته، ولاهدافه الملموسة، الآتية والبعيدة المدى، وفي عقد التحالفات، المؤقتة والاكثر ثباتا، حول قضية من القضايا، او حول برنامج بكامله...

اما وقد قدمت بهذه الكلمات القليلة لموقف الماركسية الكلاسيكية من الدين، كما هو، من دون تزيين او تشويه، كما اتصوره في العالمين العربي والاسلامي وفي العالم، بشكل عام، في التعامل مع الدين، فلا بد من كلمات قليلة اخرى حول الموقف الاسلامي في نقد الماركسية. والنقد، هنا، ممكن وضروري. وله، دائما مبرراته الموضوعية، وما اكثرها، قبل حصول الانهيار، ولكن بعد حصوله، بشكل خاص، شرط ان يتحرر هذا النقد من اشكاليات منطلقاته. فالنقد الموجه للماركسية من منطلق ديني، فقط، هو رفض مطلق لها، وحكم مطلق عليها، من دون نقاش. اذ ان نقد فكر ما، عندما يكون هذا الفكر موضوعاً للتطبيق، لا سيما اذا كان ذلك خلال فترة طويلة من الزمن، مثلما هو الحال بالنسبة للماركسية يتطلب محاكمة من نوع آخر، محاكمة موضوعية تستند الي تحليل الواقع ومعطياته، ونقدا ملموساً لاشكال تعامل هذا الفكر مع هذا الواقع ومعطياته، تحت شعار تغييره، اي تغيير ما هو قائم، كنظام، وكمجموعة قوانين وعلاقات باتجاه الافضل والارقي والاكثر عدالة. ولكن موقف الفكر الاسلامي، بوجه عام،

وكما هو وارد في رسالة الامام الخميني لجورياتشوف، لا يدخل في هذا الحقل من النقد من باب النقاش للتجربة التي ملأت الدنيا وشغلت الناس علي امتداد قرن، منذ ما قبل انتصارها، وحتى بعد انهيارها. بل هو يغلب الجانب الفلسفي في هذا النقد علي الجانب الآخر، ويطوره، خارج ميدان الاختبار الدقيق للفكر ولتطبيقه، من اجل التحديد الدقيق للخطأ، حيث هو، وللصواب، ايضاً، حيث هو، وعلي اساس الجدل الموضوعي، لا علي اساس النفي الايديولوجي المسبق، لهذا الفكر ولشكل تطبيقه. اقول ذلك رغم ما في رسالة الامام الخميني من اشارات الي بعض جوانب الخطأ في التجربة التي هي جوانب ثانوية، كما جاء في الرسالة، بالمقارنة مع الجانب الاساسي، الفلسفي، الديني، الايماني.

وبرغم ان الاسلام قد نشأ دين دولة وقوانين وانظمة وتشريعات، واطلق حركات ثورية عديدة، الا انه لم يتطور في اشكاليه المعاصرة، في وعي الذين استرشدوا به، وحملوا افكاره، وقدموا برامج استناداً الي تعاليمه وقيمه، من قبل الاحزاب والحركات الاسلامية، وهي متعددة، ومختلفة ومتناقضة، ومتصارعة. وظلت هذه الافكار والبرامج متخلفة عن مستوي الحاجات الاساسية، الاقتصادية والاجتماعية، التي كانت تطرحها الحياة علي الناس، اي الحاجات المادية للبشر، وليس، فقط، الحاجات الروحية التي هي، من دون ريب، حاجات انسانية مهمة واساسية. وظلت هذه الافكار والبرامج متخلفة عما حفل به القرآن الكريم من كل أنواع الافكار العظيمة التي تحث الناس علي البحث والتفتيش في كل الاتجاهات، وداخل المجتمعات، عن كل ما يؤمن لهم سعادتهم في الحياة الدنيا، في علاقاتهم ببعضهم ببعض، وفي علاقتهم مع الطبيعة، من خلال تطور هذه المجتمعات، ومن خلال تطور الطبيعة. كما ظلت متخلفة عما جاء في الحديث النبوي الشريف، وفي احاديث الخلفاء والائمة، وبالاخص عما ورد تكراراً، وبشكل بالغ الدلالة والقوة، في احاديث وخطب الامام علي بن ابي طالب، عليه السلام.

بل ان ما جري تقديمه من حلول وبرامج، حتي الآن من قبل هذه الحركات الاسلامية، برغم الاجتهادات الفكرية، العديدة والغنية، والمهمة، وبرغم النضالات واشكال الكفاح المختلفة، وبرغم المد الشعبي الذي اكتسبته هذه الحركات، لم يتحول الي مشروع متكامل لنظام اقتصادي - اجتماعي تتوفر فيه الحلول الملموسة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والواقعية الملموسة. فقد ظلت كل هذه الافكار والبرامج، في جوهرها، ذات طابع عام تزنيها

القيم الدينية والانسانية العامة. ولم تدخل في الملموس الصعب والمعقد من الحلول لمشكلات البشر التي لا حصر لها. وادي الحديث العام والمطلق عن القيم، في غياب الملموس من الحلول للملموس من المشكلات، الي تبرير السائد من الافكار، والسائد من الحلول. وهذه الافكار، والحلول العامة التي تستند اليها هي، في واقعنا الراهن، في العالمين العربي والاسلامي افكار تبرر، من الناحية العملية، السائد من الانظمة الاستبدادية، والقمعية، في اشكال تخلفها، وتبعيتها، في شتي المجالات، للرأسمالية العالمية المسيطرة، برغم ما تقدم باسم هذه الافكار من نقد لهذه الانظمة وما مورس من نضال ضدها، وبرغم كل ما يعلن من رفض لاشكال وآليات قمعها. وسيان، هنا، اكان هذا العجز، من قبل هذه الافكار والبرامج، عن تقديم الحلول، هو عجز حقيقي موضوعي، ام كان تغطية واعية لنظام النهب والاستغلال والقهر، باسم القدريّة، او باسماء اخري. وكثير من اصحاب هذه الافكار اكتفي بتكرار الحديث عن نظام الشريعة، وبالطابع الديني البحت لبرامجه، مع التأكيد علي رفض البرامج والافكار التي تتبناها الحركات العلمانية، اي الحركات غير الدينية، ولا سيما الماركسية منها.

اقول هذا الكلام، وقد اكون متعسفاً. فلنجدال في ذلك، استناداً الي وقائع حياتنا، وتناقضاتها، والي المشاكل والازمات التي تواجهنا. وهي كثيرة، وتزداد تفاقماً. ويتعذر ايجاد الحلول الصحيحة لها. لنجدال في كل ما قدمته كل التجارب والحركات الثورية، علي اختلافها وتنوعها وتناقض منطلقاتها، فلعلنا نصل الي تحديد اكثر دقة لما تحقق علي يد كل هذه الحركات وتجاربها، وتحديد لما لم يتحقق. وسنري، حتماً، ان المسؤولية في الخلل القائم انما يتحملها كل الذين تصدوا لحل مشاكل البشر في حركاتهم وثوراتهم، كلهم من دون استثناء، سواء كانوا يحملون افكاراً علمانية ام كانوا يحملون افكاراً دينية. علماً بأن الجميع وعدوا، وجاهدوا لتحقيق ما وعدوا به، بكل الاشكال، وحاولوا، وقدموا بدائل، وقاموا بتجارب. ولكنهم لم يصلوا الي تحقيق ما وعدوا به، وناضلوا من اجله. ومعروف ان مستويات عطائهم، ومستويات تجاربهم، ومستويات انجازاتهم تختلف كثيراً من حركة الي اخري، في علاقتها بالهدف المنشود، الذي يتحدد بتأمين الحرية والتقدم والسعادة للبشر. والمصدر الاساسي لهذا الاختلاف في المستويات من وجهة نظري، يكمن في علاقة الخلل بين المنطلقات الفكرية لهذه الحركات، وبين العلم، بكل مكوناته، من جهة، وبين

الواقع ومعرفته معرفة علمية ودقيقة، من جهة ثانية.

هل ما اسوقه، هنا، هو نقد للاسلام، كدين؟

قطعاً، لا، فالاسلام، كدين، شيء، وامتلاكه من قبل الافراد والجماعات والفرق، والشعوب، في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقاتهم مع الآخرين، وفي صراعاتهم، وفي مطامحهم، ومشاريعهم، المختلفة، المتعددة حتي التناقض، شيء آخر. فأنا الماركسي، منذ خمسة واربعين عاماً، بالانتماء بين الفكري والسياسي، اعتبر الاسلام، كدين، وكحضارة، وكثقافة، وكتراث، جزءاً من تكويني الثقافي والنفسي، دون ان يشكل ذلك اي تعارض مع هذا الانتماء. وهذا حال كل الذين ينتمون الي الشيوعية، مثلي، برغم تعدد اشكال ومستويات هذا الانتماء، سواء هنا، في بلادنا، او في اي مكان في العالمين العربي والاسلامي، ممن نشثوا في بيئة اسلامية حتي ولو بدا من اي منهم رفض لذلك، او اعتراض عليه. وهو ما ينطبق، كذلك، علي الذين ينشثون في بيئة مسيحية. علماً بان الاسلام، بالنسبة للعرب جميعاً بصرف النظر عن دينهم، او انتمائهم الفكري، هو حضارتهم مثل المسلمين المؤمنين، من دون تمييز، ولكن من موقع مختلف. ولعل احد مصادر الخلل في سلوك بعض الشيوعيين، او كثرتهم، في العلاقة بين افكارهم وواقع مجتمعاتهم، هو في هذا التناقض الذي يضعون انفسهم فيه من دون اي مبرر.

علي ان للشيوعية فكراً اقتصادياً واجتماعياً يقوم علي الدمج بين الفلسفة والعلم، العلم بفرعيه، الطبيعي والانساني. فهو، اذن، فكر لا يبدأ من الصفر. بل هو يستند الي تراث البشرية كلها، بما في ذلك الاديان، بكل انواعها، منذ اقدم العصور، لا سيما الاديان السماوية التي، برغم ما بينها وبين الفكر المادي الجدلي من تناقض هي اقرب الي هذا الفكر، من نواح عديدة، بالمقارنة مع الاديان الاخرى، القديمة المنقرضة منها، وتلك التي لا تزال قائمة.

ان المادية التاريخية التي تقول بها الماركسية، في محاولتها لقراءة احداث التاريخ وحركة تطوره، انما تستند الي القوانين العلمية التي تسود في الطبيعة. ولكن الماركسية، اذ تحاول ان تعمم هذه القوانين، فهي تفعل ذلك بتحفظ كبير، آخذة في الاعتبار احتمالات الخطأ في هذا التعميم، نظراً لتعقيدات حياة البشر، داخل كل انسان فرد، وداخل المجتمعات الانسانية، وفي قلب التطور الذي تشهده العلاقات بين الناس، المادية منها والروحية، خلال عملهم، ونشاطهم، ولا سيما خلال عملية انتاج الخيرات

المادية. فاذا كان البشر جزءاً من الطبيعة، وهم كذلك، الا انهم الجزء الاكثر تعقيداً. فهم يختلفون عن سائر مكونات الطبيعة، وعن المخلوقات الحية فيها، بوجه خاص، بامتلاك الوعي، اولاً، وباختلاف نوع هذا الوعي وطبيعته، فيما بينهم، افراداً وجماعات، ثانياً، وتنوع مستوياته، ارتقاء وهبوطاً، ثالثاً. وهذا الوعي انما يتطور، في الاتجاهات كلها، في الشروط التاريخية المختلفة، زماناً ومكاناً وعوامل اخري، ويتطور معه التنوع والتعدد، والاختلاف في الطبيعة والمستوي، مع تطور الحياة، ومع اكتشاف الانسان لذاته، واكتشافه للذات الاخرى، واكتشافه لاسرار الطبيعة، ولأسرار الحياة، في آن.

وأهم قانونين يتجليان في الطبيعة والمجتمع هما قانون وحدة وصراع الاضداد، وقانون التراكم الكمي والتحول الكيفي. وعلي اساس هذين القانونين، وسائر القوانين العلمية الاخرى، تحاول الماركسية، في جانبها التاريخي والاقتصادي والاجتماعي، ان تضع مشروعاً لحل المعضلات الكبرى التي تواجه البشر في حياتهم، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض. وعلي هذا الاساس تحاول الماركسية ان ترصد حركة التاريخ، من خلال الصراع وتدرس ظاهرات التطور بتعقيداتها، تطور المعارف، وتطور العلوم، وتطور القوي المنتجة، وتطور وعي الناس، علي اختلاف طبقاتهم وفئاتهم الاجتماعية، وتطور العلاقات الاجتماعية وعلاقات الانتاج، والنظام الاشتراكي، بكل ما يقترحه من قوانين لتنظيم الحياة، ولتحقيق التقدم والعدالة والحرية للناس، عموماً، وللمنتجين، خصوصاً، هو الترجمة الملموسة لنقل هذا الفكر الماركسي من النظرية المجردة، الي الممارسة والتطبيق. وفي هذا المشروع التغييري التطبيقي بالذات، يبرز الخلل، ويبرز الصواب، ايضاً. وحول التجربة وحول الفكر الذي استندت اليه التجربة، يدور النقاش ويستمر، نظراً لصعوبة تطبيق الفكر ونظرياته وقوانينه علي البشر. ذلك ان العوامل المادية، اي الاقتصادية، برغم كونها هي الاساس في حركة التطور، ليست هي الوحيدة في التأثير في هذه الحركة. بل هي تترافق مع عوامل شتى، من نوع ما نسميه بالعوامل الروحية، وسواها من عوامل تتكون، علي الدوام، مع حركة البشر وتطورهم وتطور معارفهم، واكتشافاتهم، وتطور علاقاتهم فيما بينهم، وتطور علاقاتهم بالطبيعة. فالتكوين الفكري والروحي للناس، انما يجري عبر عملية تاريخية طويلة وتحت تأثير عوامل عديدة قد تزول بذاتها، ولكن اثرها في صياغة وتكوين فكر الناس ووجدانهم يبغي. وعبر هذا التكوين للفكر وللوجدان يتعامل الناس ويتفاعلون مع القضايا والمشكلات التي

تواجههم في حياتهم، وفي نشاطهم. وهي عملية تحتوي علي تناقض موضوعي واضح. وتحتوي، في الوقت ذاته، علي تكامل وتفاعل يكملان الانسجام في حركة الحياة.

الا تؤكد هذه العملية، بكل تعقيداتها، علي ان تطور المجتمعات البشرية، وحركة التاريخ، بمجملها، هما اعقد من ان نحصر اسبابهما، وتحليلاتهما، وآلياتهما، ونتائجهما، في عامل واحد، ايا كان دوره، وأية كانت تأثيراته؟

اذن، من الممكن ان تنجح التجربة التي تقدمها الشيوعية، ومن الممكن ان تفشل، جزئياً، او كلياً، في مرحلة، او في اكثر من مرحلة. وهنا، بالتحديد، تكمن القيمة الاساسية، البالغة الاهمية، لهذه الحركة في الفكر، وللمحاولات القديمة والمعاصرة لتطبيقها، اي الشيوعية باسمائها المختلفة. اذ انها ارتبطت، في الواقع، عبر انجازات كبيرة جداً حققتها، باحلام البشر في التحرر والتقدم والعدالة الاجتماعية، حتي ولو لم تكتمل هذه الانجازات، حتي ولو لم تنجح، بل حتي ولو فشلت في بعض مراحل التاريخ. فحركة التاريخ، كما تقول الماركسية، لا تتم في اتجاه مستقيم، وبخط صاعد، بل هي تتم في شكل حركة لولبية، هي محصلة التقدم والتراجع ومحصلة كل التناقضات. ومجمل هذا الواقع، في حركة تطوره المختلفة، يدخل في اطار تجليات قوانين الطبيعة والمجتمع.

أليس طبيعياً لحركة من هذا النوع، وبهذا الحجم من الطموح، وبهذه المحاولات الجريئة الانتحامية، الصعبة جداً، البالغة التعقيد، ان تتوقف عن التقدم، وتراجع وتلحق بها هزائم وانكسارات؟ اليس طبيعياً ان تصاب التجربة التي قامت في روسيا، وانطلقت من واقع التخلف، ومن الصراع الذي لم يهدأ داخل التجربة، وعلي تخومها، ومن الحروب الساخنة، والباردة، ومن الاخطاء الكبيرة في امتلاك الفكر، وفي شكل ممارسته وتطبيقه اليس طبيعياً لهذه التجربة ان تتراجع، وتنهزم، في هذه الشروط التاريخية المشار اليها، حتي ولو كان عمرها ثلاثة ارباع القرن؟

وهنا، بالذات، اري لزاماً علي ان اذكر بما قام به لينين، بعد انتصار الثورة، وبعد انتهاء الحرب الاهلية، من ابداع في الشكل الذي اقترحه لاستمرار التجربة. اود ان اذكر بالافكار العظيمة التي تجسدت في السياسة الاقتصادية الجديدة. وهي افكار لم ير لينين حرجاً في ان يتراجع فيها عن افكار قديمة كان يدافع عنها بحزم. اذ هو اكتشف ان انتصار الاشتراكية يتطلب تكون شروط هي غير متوفرة

في روسيا التي دمرتها حرب عالمية وحرب أهلية. ففكر، من موقع السلطة، وابدع البرنامج الطويل الامد، الذي حمل اسم «السياسة الاقتصادية الجديدة»، والذي أشار فيه لينين بجرأة الي احتمالات الفشل، واكد فيه، بالمقابل، علي ضرورات النجاح.

من الخطأ الفادح، اذن، الحكم بتسرع علي الشيوعية بأنها فشلت كنظرية، وكمشروع مستقبلي وكنظام اقتصادي - اجتماعي، لان تجربتها فشلت علي النحو الذي نشهده في ايامنا. فالثورات الكبرى تعيش في الفكر وفي الوجدان، طويلاً جداً، ولا تزول، ولا تموت. فكيف اذا كانت من نوع الثورة الاشتراكية التي تشير الي المجازاتها كل تحولات القرن الذي يوشك ان ينتهي، وتلك الاضطرابات التي يشهدها العالم، بمجرد زوال الاتحاد السوفياتي، كدولة، وكنظام، رغم كل ما كان قائماً في هذا البلد وفي نظامه من خلل كبير في كل جوانب الحياة.

غير ان ذلك لا يعني الماركسيين، من اصحاب التجربة، تحديداً، ومن انتصروا، بكل الاشكال والصيغ، الي الماركسية، مفكرين واحزاباً وحركات، وانظمة حكم، لا يعفيهم من مسؤولية البحث في كل ما حصل من تطورات. فاذا كان من الطبيعي ان تحصل هذه التطورات، لاسباب موضوعية، او لاسباب اخري، بعكس طموحات البشر واحلامهم، فلا بد، بالمقابل، من معرفة هذه الاسباب، من اجل ان تستمر حركة التاريخ في اتجاه الارتقاء نحو المثل والقيم التي يحلم الانسان في تحقيقها، وينشد، عبر تحقيقها، تأمين حياة افضل، وازدياد، وتحقيق حرية وعدالة وتقدم، تتجدد كلها، وتغتنى، علي الدوام.

والبحث في هذا الموضوع سيكون طويلاً وشديداً التعقيد. ولكنه لن يكون بحثاً في العمق وفي الجوهر اذا هو لم يشمل كل جوانب الفكر والتجربة، في آن. فاذا كانت الاشتراكية قد قدمت نفسها بديلاً للرأسمالية، فانها قد استندت في ذلك الي ما توصلت اليه الماركسية من استنتاجات حول ازمة الرأسمالية، فيما اعتبر انه المرحلة الاخيرة من مراحل تطورها، بعد مجاز دورها التاريخي. وجوهر هذه الازمة يتمثل في تحول الرأسمالية الي عائق امام تطور القوى المنتجة، وفي كون علاقات الانتاج الرأسمالية هي، بالتحديد، هذا العائق، الامر الذي يستدعي تغييرها. والعلاقات الجديدة البديلة للرأسمالية التي تقول بها الماركسية، هي العلاقات الاشتراكية.

هنا، بالتحديد، يستدعي البحث العميق والشمولية والتحرر من الافكار المسبقة.

هنا، وفي هذا السياق، بالذات، تطرح الاسئلة الكبيرة

التالية: هل كان صحيحاً هذا الانتقال السريع من نمط الانتاج الرأسمالي الي نمط انتاج جديد اطلق عليه نمط الانتاج الاشتراكي؟ هل كان صحيحاً ذلك الموقف الذي أتخذ من الملكية، باسم الاشتراكية، لصالح الطبقة الاكثر تقدماً، الطبقة العاملة، ولصالح كل المنتجين، اي لصالح المجتمع كله؟ وهل كان صحيحاً تحديد المرحلة التاريخية بأنها مرحلة الازمة العامة للرأسمالية التي لا تنتهي الا بزوال الرأسمالية؟ وهل كان صحيحاً الموقف الذي اتخذه من الدين، ومن مجمل العوامل الروحية؟ وهل كان صحيحاً الموقف الذي مورس ضد الديمقراطية، علي صعيد الدولة ومؤسساتها، وفي المجتمع، وفي العلاقة بين الطبقة والشعب والحزب والدولة، انطلاقاً من ذلك التعارض الذي يجري تعميمه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية؟

ان تقديرنا للدين، عموماً وللإسلام خصوصاً وللأفكار الشورية الدينية، عندما تتحول الي حركة يملكها ويقودها ثوار، هو كبير جداً. ولا يقلل من هذا التقدير عدم قدرة هذه الحركات الدينية علي تقديم البدائل الناجحة، او عدم قدرتها علي الثبات في تجربة محققة، سواء كان الامر يتعلق بالماضي، ام بالحاضر...

علي ان المستقبل حافل بالمتغيرات... فلنتنظر، من دون كسل، لنتنظر بنشاط، وبحث وكفاح، ماذا ستأتي به هذه المتغيرات. ولنجتهد في العمل لتحديد موقعنا، كعرب وكمسلمين، في حركة التاريخ، ولتحديد موقعنا في التغيرات المقبلة، اعتماداً علي الذات، واستناداً الي تجاربنا، وتراثنا، بكل مكوناته، والي كل انجازات البشرية، ومنها انجازات الاشتراكية ذاتها واخفاقاتها وتجارب الحركات الاخرى كلها، ومنها التجارب الدينية وتحديداً تلك التي تحمل فكراً تغييرياً، وبرنامجاً تغييرياً بالمعني الديمقراطي السياسي والاجتماعي للكلمة. ولنهلل اقصى الجهد والاجتهاد والابداع من اجل ان نجد ما هو مشترك في كل فكر حملناه، علمياً كان ام دينياً، نابعاً من تراثنا ومن واقعنا ام مأخوذاً من الحركات الاخرى في العالم. ولنضع نتائج هذا الجهد في مسار البحث عن افضل الحلول لازمات بلداننا ومشاكلها الموروثة عنها، والتي تولدها الاحداث والتطورات.

لا سبيل امامنا، عبر هذا الحوار، الا ان نتفاعل. والا فأين هي حرية الفكر التي ننادي بها جميعنا؟ واين هو الابداع والاجتهاد اللذان يطبعان جهودنا في البحث عن المستقبل؟

وعندي، في مجال حرية الفكر في الاسلام، ما استند

اليه، وما يشجع علي المضي في الجدل. وهو ما يقدم الاسلام، ذاته، في تسامحه، نموذجاً عنه. وهو ما يقدم تاريخ الحركات الاسلامية المتصارعة بعض النماذج عنه ايضاً. الا ان حرية الفكر كانت، علي الدوام، في التاريخ العربي - الاسلامي، وفي تاريخ العالم، بعامه، مسألة معقدة. وكانت مسألة جدال: من يملك الحق، او السلطة في تحديد ما يمكن التسامح فيه، وما لا يمكن التسامح؟ وما هي المقاييس؟ وهل ثمة بالامكان تحديد مقاييس في موضوع الفكر وحرية، وحرية الصراع، في ميدانه، وحوله بالذات؟..

ومع ذلك فقد تقاطعت مع حالات القمع، وحروب التكفير، والتكفير المضاد، فترات من التسامح والتعايش بين الافكار والتيارات المتناقضة، اثرت الحضارة العربية - الاسلامية، واغنتها بابداعات في شتي ميادين المعرفة هي اليوم، منارات في تاريخ الفكر الانساني كله، ننتمي اليها، ونعتز بها.

وقد تكررت هذه الحالات من الصراع والتسامح في التاريخ المعاصر، منذ عصر النهضة، في القرن الماضي حتي الآن باشكال مختلفة. وتولدت عنها، في تناقضاتها نتائج متناقضة. وفي هذه الايام، بالذات، التي تحفل بالمتغيرات الكبرى، الناجمة عن انهيار المشاريع التغييرية الكبرى، يبلغ الصراع ذروته، داخل الحركات الاسلامية المتناقضة، ذاتها، وبينها وبين الحركات الاخرى، والمشاريع الاخرى، الجديدة والقديمة. وميدان هذا الصراع معظم بلدان العالمين العربي والاسلامي، وبلدان اخرى مجاورة لهما وكعادته، في مثل هذه الحالات، لا يحمل الصراع، من موقع الاصولية، او ما يسمى بالاصولية، برامج حلول. بل هو يتخذ، في الاساس، طابع التدمير. اذ ان الرفض لكل ما هو قائم، والنفي للآخر، والتكفير لمن ليس في نفس الموقع المحدد، اية كانت الاسباب التي تؤدي الي هذه الحالات، في هذا الطرف، الاسباب الحقيقية منها والمفتعلة المباشرة، وغير المباشرة، هي جميعها سمات هذا الصراع. وهكذا فان اتخاذ بعض هذه الحركات الدين الاسلامي باصوله، وشرائعه، واحكامه العامة، عنواناً لمقاومتها، هو استخدام سياسي فظ للدين الاسلامي في شؤون تختلف النظرة الاسلامية فيها بين المفكرين الاسلاميين وتياراتهم ومدارسهم وفرقهم، حتي التناقض.

ولا يسعني، في هذا المجال، بالذات، الا ان أتوقف بتقدير عندما جاء في نص سماحة السيد محمد حسين فضل الله، من محاضرة القاها في منتدى الامام الخميني الثقافي، اذ يقول حول حرية الفكر، من وجهة نظر

اسلامية: «... لذلك، في الاسلام ليس هناك اي حاجز يمكن ان يحجز الفكر عن ان يفتح. انك تستطيع ان تفكر في أي شيء، وبأية طريقة. في الفكر ليس هناك مقدسات (ويتفكرون في خلق السماوات والارض)، يتفكرون ويستنتجون...».

لا حوار حقيقى إذن بدون حرية. فحرية الفكر هي التي تحمي الحوار. ومثل هذه الموجة من التدمير، باسم الاصولية الاسلامية، ومثل هذه الطريقة في التعامل معها من قبل الانظمة، لا يمكن ان يسمعا بالحوار الحقيقي. علي ان للتكفير اسمااء مختلفة. ومن بعض اسمائه في الحركة الاشتراكية، ما يسمى بالتحريفية. وهي ترجمة غير دقيقة

لإعادة النظر. وإعادة النظر هي، في مجال البحث، من ضمن الشروط الضرورية لحرية الفكر.

والاصولية المعاصرة مثل الاصولية المعروفة في التاريخ، سواء كانت دينية، ام غير دينية، هي من نفس الطبيعة، في نهاية المطاف. انها تحويل للنص الي شيء مقدس. وفي الفكر لا توجد مقدسات. فهل نستطيع في هذا الزمن الصعب الذي نحن فيه، ان ندخل في الحوار، من موقع الاقرار المسبق، بعدم احتكار الحقيقة، حتي ولو كان لدي كل صاحب فكر اقتناع مطلق بأنه هو وحده الاكثر صوابا، والاكثر امتلاكاً للحقيقة؟ ذلك هو التحدي الكبير.

صدر حديثا عن دار المستقبل العربي

للنشر والتوزيع

٤١ ش بيروت - مصر الجديدة ت ٢٩٠٤٧٢٧

حرب البوسنة والهرسك فى اطارها
السياسى . الاقتصادى . القومى . العرقى . الدينى
مجدى نصيف

ذات «رواية» - صنع الله ابراهيم

صفحات من تاريخ مصر - دكتور محمد مندور

الليبرالية المتوحشة - دكتور رمزى زكى

مختارات من المكتبة العالمية

ثورة الإتصال - ترجمة هالة مراد

الشمال والجنوب - ترجمة أحمد عبد العليم

الحمل - ترجمة لطيف فرج

الفكاهة - ترجمة أسعد مسلم

الوطن العربي

مصر

محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف

بين حركات التأسلم السياسى

السمات الأساسية للحركة الاسلامية :

هل الحوار ممكن؟

الحركة الاسلامية فى مصر

(دراسة ميدانية على عينة من أعضاء الجهاد)

فردوس خير الأمم

السودان

الجبهة القومية فى السودان

فلسطين

لمحات من الحركة الاسلامية الفلسطينية

اليمن

الاخوان المسلمون والحركة الأصولية فى اليمن

تونس

محاولة لتقييم ظاهرة الإحياء الدينى

المغرب والجزائر

خطاب الحركة الاسلامية فى الجزائر

إشكالية الزوايا فى المجتمع الجزائى

الأمراض النفسية والاجتماعية للمهاجر المغربى فى فرنسا

مصر:

محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى

د . رفعت السعيد

تتميز عن غيرها بأنها تعنى الجهاد والنضال والعمل وأنها ليست مجرد رسالة فلسفية" (٣).

ومن هنا يمكن القول أن الشق العملى أو الجهادى الذى ميز حركة الإخوان عما سبقها ، ويمكن تبسيط الأمر من وجهة نظرنا بالقول بأن "أسلمة السياسة" أو الاكتساء بكساء "اسلامى" مع افتراض الاختلاف حول مدى صحته) فى خضم النشاط السياسى هو السمة المميزة لهذه الجماعة.

ولعل هذا الفهم يستند الى مقولات المرشد العام الأول للجماعة اذ يقول : "أستطيع أن أجهر بصراحة بأن المسلم لا يتم اسلامه إلا اذا كان سياسياً بعيد النظر فى شئون أمته مهتماً بها غيوراً عليها" (٤).

بل يقول : "أنحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والأتمين.. يسمى مسلماً ؛ كلاً أنه ليس بمسلم ، فحقيقة الاسلام جهاد وعمل ودين ودولة" (٥).

وهكذا وفوق أن المرشد يتهم المسلم الذى يتفرغ للعبادة دون الإشتغال بالسياسة بالكفر ، فإننا نلاحظ أنه يضيف - دون تردد- ركناً جديداً من أركان تحقق اسلام المسلم ، فاسلام المسلم لا يتم إلا اذا كان سياسياً.. الخ وهو أمر جديد على الاسلام وعلى الحياة السياسية

.. ورغم كل ما كان ، وما هو كائن ، يظل الجدل قائماً حول وجود اختلافات بين جماعات التأسلم السياسى. ويقول البعض باعتدال بعضها وتطرف الآخر ، ويبنى أو يحاول مواقف سياسية على أكتاف هذه المقولة. ومن ثم كان من الضرورى فى اعتقادنا القيام بهذه المحاولة لعلها تسهم فى ضبط ايقاع فهمنا لهذه الجماعات وحقيقتها ترمى اليه على اختلاف نزعاتها وتجمعاتها. أ- متابعة مختصرة لامتداد تاريخى..

منذ أن أقام الأستاذ حسن البنا جماعته ، وأصبح مرشداً عاماً لها حاول أن يفترض فهماً يؤكد اختلافه عن من سبقه من المفكرين أو المناضلين ذوى النزعة الاسلامية.. وقد أصبحت هذه النزعة للتميز عن الآخرين إحدى سمات هذه الجماعة. فالأستاذ البنا قال "كان الأفغانى يرى المشكلات ويحلها منها ، وكان محمد عبده يعلم ويفكر ، ورشيد رضا يكتب أبحاثاً ، وهم جميعاً مصلحون دينيون وأخلاقيون يفتقدون الرؤية الاسلامية الشاملة" (١).

بينما يتفوق أحد تلاميذ المرشد على أستاذه فى عدم التواضع عندما يؤكد : "كان الأفغانى مجرد مؤذن ، ورشيد رضا مجرد مؤرخ أما المرشد فهو "بنا" (٢).

ولعل تلميذاً آخر يفسر لنا حقيقة الاختلاف بين الأستاذ البنا وكل من سبقوه عندما يقول : "أن دعوة حسن البنا

د . رفعت السعيد - مؤرخ مصرى ، وأمين عام حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى

معاً.

لكن الملفت للنظر هو أن الأستاذ البنا يؤكد رفضه لكل السياسيين الآخرين وكل الأحزاب الأخرى غير جماعته موجهاً حديثه لآخوانه قائلاً: "ستخاصمون هؤلاء جميعاً في الحكم وخارجهم ، خصومة شديدة لديدة ، أن لم يستجيبوا لكم" (٦).

فاذا كانت الأحزاب السياسية جميعاً أهلاً للمخاصمة الشديدة اللديدة ، وإذا كان كل المسلمين حتى المتفرغين للعبادة ليسوا بمسلمين إذا لم يشتغلوا بالسياسية. فإن سمة تكفير جميع من هم خارج الجماعة تبدو واضحة جلية. لكن الأستاذ المرشد الأول يختلف عن كثيرين من قادة الجماعات المتأسلمة الحاليين فهو يلجأ إلى "التقية" أى إلى اخفاء حقيقته الحقيقية انتظاراً للاستقواء أى تجميع قوة كافية قبل اشهار معركته ضد الجميع.

ولعل الأستاذ البنا يصوغ فكرته هذه بذكاء واضح إذ يحذر المتدفعين من آخوانه قائلاً: "أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم.. ان طريقكم هذا مرسومة خطواته ، موضوعه حدوده ، ولست مخالفاً هذه الحدود التى اقتنعت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول ، أجل قد يكون طريقاً طويلة ، ولكن ليس هناك غيرها.. أيها الإخوان : لاتصادوا قواميس الكون فإنها غلبة ، ولكن غالبوها ، واستخدموها ، وحولوا تيارها ، واستعينوا ببعضها على بعض ، وترقبوا ساعة النصر وما هى منكم ببعيد" (٧).

واعمالاً لمبدأ "التقية" واخفاء الهوية الحقيقية فقد أخفى حسن البنا مشروعه الحقيقى ومارس عملية قملق منظمة للملك فاروق ولعديد من السياسيين المعادين ويوضح لمصالح الشعب والوطن.. فحسن البنا يكتب "ان ٣٠٠ مليون مسلم فى العالم تهنوا أرواحهم الى الملك الفاضل الذين يبايعونه أن يكون حامياً للمصحف ، فيبايعونه على أن يموتوا بين يديه جنوداً للمصحف ، وأكبر الظن ان الله قد اختار لهذه الهداية العامة الفاروق ، فعلى بركة الله باجلالة الملك ، ومن ورائك أخلص جنودك. وان لنا فى جلالة الملك أيده الله أملاً محققاً" (٨).

.. ولكن التقية الى متى ؟

حتى تستكمل الجماعة عتادها وقوتها ، فحسن البنا يقول : "فى الوقت الذى يكون فيه لكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها.. فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لبحر البحار ، وأقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل عنيد جبار ، فإنى فاعل ان شاء الله" (٩).

ساعتها سيكون التصادم. أو ما يسميه البنا " الجهاد " الذى يصفه بأنه " أول مراتبه انكار القلب ، واعلاها القتال فى سبيل الله.. ، ولا تحيا الدعوة إلا بالجهاد ، و ليس فى الدنيا جهاد بلا تضحية " بل أنه يؤكد : " ومن قعد عن التضحية معنا فهو آثم " (١٠).

أرجو أن تتأملوا العبارة الأخيرة فهى تفسر حتى موقف أكثر الجماعات المتأسلمة تطرفاً. "من قعد عن التضحية معنا فهو آثم" ومن ثم فإنه يوجه "الآثم" ليس فقط ضد كل من لم ينضم الى جماعته ، بل ضد كل من يقعد عن "التضحية" التى يدعو اليها.

ثم يعود الأستاذ البنا ليرسخ هذا المفهوم عندما يقول : "ومالم تقم الدولة الاسلامية فإن المسلمين جميعاً آثمون ومستولون بين يدي الله العلى القدير عن قعودهم فى اقامتها ، وقعودهم عن ايجادها" (١١).

ولا يخفى حسن البنا مفهومه للتضحية والجهاد فهو يحددهما وبشكل واضح : "الاخوان المسلمون يعلمون أن أول مراتب القوة هى قوة العقيدة والايمان ، ثم يليها قوة الوحدة والارتباط ، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح" .. ثم يعود فيؤكد "أقول للمتسائلين أن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدى غيرها ، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الايمان والوحدة" (١٢).

ولكن.. كيف تتحقق القوة ؟

اجابة جماعة الإخوان واضحة.. تشكيل جهاز خاص يدرب الأعضاء المختارين بعناية ، ويجمع السلاح ، انتظاراً ليوم موعود. ولكن كيف يتكون "الجهاز الخاص". يروى أحد قادته حكايته فلنستمع اليها .. يدخل العضو الى حجرة البيعة ، فيجدها مطفأة الأنوار ، ويجلس على بساط فى مواجهة أخ فى الاسلام مغطى جسده تماماً من قمة رأسه الى أخمص قدميه برداء أبيض.. ثم يخرج من جانبه مسدساً ويطلب من المبايع أن يتحسس ، وان يتحسس المصحف الشريف ، ثم يقول له : فإن خنت العهد أو أفشيت السر ، فسوف يؤدى ذلك الى اخلاء سبيل الجماعة منك ، ويكون مأواك جهنم وبئس المصير" (١٣).

فماذا تعنى عبارة "اخلاء سبيل الجماعة منك" ؟

تأتى الاجابة فى المادة ١٣ من قانون تكون الجهاز.. "أن أية خيانة أو أفشاء سر بحسن قصد أو بسوء قصد يعرض صاحبه للاعدام واخلاء سبيل الجماعة منه ، مهما كانت منزلته ، ومهما تحصن بالوسائل ، واعتصم بالأسباب التى يراها كفيلة له بالحياة" (١٤).

بل أن الأستاذ محمود الصباغ صاحب الكتاب المشار اليه والذى قال أنه أحد قادة الجهاز الخاص قد أكد صراحة

"أن أعضاء الجهاز يملكون الحق - دون إذن من أحد - في اغتيال من يشاءون من خصومهم السياسيين ، فكلهم قارىء لسنة رسول الله في اباحة اغتيال أعداء الله ، لا يحتاجون لبيانات تصدر من الامام الشهيد تحت ضغط التهديد بنسف الدعوة التي بناها لكي يكفوا عن طاعة الله ورسوله" (١٥).

ولهذا الجهاز فلسفة واضحة في القتل ، بل وفي القتل غيلة كما يؤكد الأستاذ الصباغ "أن قتل أعداء الله غيلة.. هو من شرائع الاسلام ، ومن خدع الحرب فيها أن يسب "المجاهد" المسلمين وأن يضلل عدو الله بالكلام حتى يتمكن منه ويقتله" (١٦) الخطوط من عندنا. بل أن الأستاذ الصباغ يؤكد أن تعاليم الجهاز الخاص للجماعة :

- ١ - يجوز اغتيال المشرك.
 - ٢ - يجوز اغتيال من أعاق على قتال المسلمين سواء بيده أو بماله أو بلسانه.
 - ٣ - يجوز ايهام القول (أى الكذب) للمصلحة.
 - ٤ - يجوز التجسس على أهل الحرب.
 - ٥ - يجوز الحكم بالدليل والعلامة للاستدلال (١٧).
- فقط أرجو أن نقارن هذه العبارات بعبارات تالية للشيوخ عمر عبد الرحمن ، فسوف نجد تقارباً بل تطابقاً مشيراً للدهشة.

فاذا مضينا قليلاً في فحص مقولات قادة وتعاليم الجهاز الخاص نجد كلمات أكثر وضوحاً.

فالأستاذ عصام حسونة (القاضي ووزير العدل الأسبق) وكان محققاً في قضية سيارة الجيب الشهيرة والتي ضبطت فيها الكثير من أسلحة وأوراق ورجال الجهاز الخاص ، يقول أن من بين الأوراق المضبوطة تعليمات لأعضاء الجهاز تقول "أن كل من يحاول مناوأتهم ، أو الوقوف في سبيلهم مهدر دمه وأن قاتله مثاب على فعله" (١٨) بل التعليمات تقول : أن من سياستنا أن الاسلام يتجاوز عن قتل المسلمين اذا كان في ذلك مصلحة "ورقة أخرى تؤكد ذات المعنى" أن من السياسيين من يجب استئصاله وتطهير البلاد منه ، فإن لم توجد سلطة شرعية تصدهم فليتل ذلك من وضعوا أنفسهم للاسلام جنوداً ، وان الاسلام يتجاوز عن احتمال قتل المسلمين اذا كان في ذلك مصلحة".

والعنف عند الجهاز الخاص ليس له حدود ، تماماً كما يفعل اراهابيو اليوم فقد "اعترف أحد قادة الجهاز وهو الأستاذ مصطفى مشهور الذي كان يعمل بمطار المأظنة أنه سطر بخط يده خطه لنسف مخازن المطار ومعداته" (١٩). فقط نطالع ماسبق عن أسلوب ومنهاج وحجج الجهاز

الخاص ، ونقارن ذلك كله بما يفعله أعضاء جماعات التأسلم السياسى الحالية ونسأل هل من جديد ؟ ولكن يبقى أن نقرر أن جماعة الاخوان ظلت ومنذ محنة ١٩٤٨ (كما يسمونها) تعلن استنكارها للجهاز الخاص ، بل وتنفي علاقتها به. فإن اعترفت به أعلنت أنها تابت عن ذلك ، وأسقطته من حسابها.

ولعل الجماعة قد أمعنت في انكارها للجهاز الخاص وأفعاله - لدرجة أنها أعطت زمامها للمرشد العام الثانى الذى اختارته وعن عمد مستشاراً سابقاً لتوحى للكافة بأن ثمة عهداً جديداً تلتئم فيه الجماعة طريقها الى القانون والشرعية والالتزام بهما ، ورفض العنف والارهاب والتخلص منهما.

لكننا نكتشف أن المرشد الجديد يغير فقط قيادة الجهاز بينما يبقى عليه. ويؤكد ذلك أحد قادة الجهاز الأستاذ أحمد عادل كمال الذى يقول أن الجهاز الخاص أعيد تكوينه فى ظل المستشار الهضيبى لأن "جماعة بلا جهاز يحميها.. هى جماعة من المهرجين" ولأن جماعة الاخوان لا تقبل أن تكون جماعة من المهرجين فقد أعادت وبسرعة تشكيل جهازها الخاص.. وأعادت تدريبه ، وتسليحه ، ويورد أحمد عادل فى مباحثه نموذجاً من امتحانات المرحلة الأولى لتدريب أعضاء الجهاز..

- ١ - اشرح باختصار تكتيكات الانسحاب - اذكر مواضع الطعن القاتلة ، وكيف تصيبها من خصمك ؟
- ٢ - اشرح كوكتيل مولوتوف وكيفية استعماله ؟
- ٣ - احتجت الى قنبلة ٧٥ ولم تجدها ، اذكر تفصيلاً كيف تجهزها محلياً. وما استعمالها ؟
- ٤ - اذكر ميزات النسف بالكهرباء واستعمال النسف بالفتيل ؟ (٢٠).

وكان ذلك عام ١٩٥٣.. أى فى ظل المرشد الذى كان مستشاراً. وان كان أحد قادة حركة الاخوان فى الكويت ينصف المستشار الهضيبى فيقرر أنه كان يقاوم الجهاز السرى ويحاول تخليص الجماعة من برائته.. دون جدوى.. بل هو يقرر أن وفاة الأستاذ الهضيبى كانت ايذاناً بانتهاء كل مقاومة ذاتية فى الجماعة ضد العسكره ، وسيطرة الجهاز السرى

ويقول مؤكداً أن "الجهاز السرى" لم يزل موجوداً ومتحكماً فى الجماعة حتى الآن : "مع وفاة الهضيبى سيطر الجهاز السرى ولم يزل يسيطر على الجماعة ، وفى البداية أكدوا وجود ما أسموه "المرشد السرى" الذى زعموا أن الهضيبى رشحه لهم قبل وفاته ، وفرضوا بالقوة هذه المقولة ، وتحت ملأه المرشد السرى تمكنت عناصر النظام الخاص :

مصطفى مشهور - كمال السناني - أحمد حسنين - د. أحمد الملط - حسنى عبد الباقي وغيرهم من أحكام سيطرتها على الجماعة ، وقت من خلال هذه الهيمنة ابعاد كل العناصر المستنيرة التى تتمتع بالشرعية والأهلية ، فشكل عناصر النظام الخاص مكتباً للارشاد من بينهم وهو القائم حتى اليوم بالرغم من ترصيعه أخيراً ببعض الفصوص" (٢١) .

ويمضى الرجل ليتكلم.. وننقل نحن عنه وعلى عهده أن أعضاء النظام الخاص هم الذين اختاروا وحدهم الشيخ عمر التلمسانى مرشداً للجماعة دون الرجوع للمؤسسات الشرعية فيها ويقول : "أن الشيخ التلمسانى كان هيناً ليناً ولهذا اختاروه كواجهة سياسية بينما تفرغوا هم للامساك بتلابيب الجماعة.. قيادة وإدارة ومالية وعلاقات" (٢٢) .

ثم يقول أنه عندما توفى الشيخ التلمسانى حدث نفس الشيء فتم تعيين - وليس انتخاب - الشيخ حامد أبو النصر مرشداً من قبل رجال الجهاز الخاص ويقول أنه قد اختير لأنه "رغم بلاته وتضحياته متواضع الامكان كقائد الى درجة كبيرة" (٢٣) .

وبهذا يمكن للجهاز السرى أن يحكم قبضته على الحركة دوماً.

وبهذا أيضاً نكتشف أن الجهاز السرى أو ما أسمى بالنظام الخاص مازال قائماً ومتحكماً.. أو هذا ما يؤكد القطب الاخوانى الكرى د. عبد الله النفيسى.

ومن عباءة الاخوان يخرج الأخ شكرى مصطفى أو كما أسمى نفسه "طه المصطفى شكرى - أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها".

وهو شاب تتلمذ على مقولات الأستاذ سيد قطب. وقمادى فى تطويرها ، وأقام على نهجها جماعة أسماها "الجماعة المسلمة" وهى الجماعة التى اشتهرت إعلامياً بجماعة "التكفير والهجرة" والتى قامت باختطاف الشيخ الذهبى مطالبة بالافراج عن المسجونين من زملائهم وتسليمهم مبلغ مائتى ألف جنيه ، ثم اغتالته فعلاً. ودارت ماكينته الأمن ضد الجماعة واعتقلت معظم أعضائها.

وفى المحكمة وقف شكرى مصطفى ليحدد أفكاره قائلاً :

"* أن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية وكافرة قطعاً.

* اننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة والاجماع وسائر ما تسميه الأصنام الأخرى كالقياس وغيره فقط قال الله وقال الرسول.

* أن الاسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ولكنه اقرار وعمل ، ومن هنا كان المسلم الذى يفارق جماعة المسلمين كافراً.

* الاسلام الحق هو الذى تتبناه جماعة المسلمين ، وهو ماكان عليه الرسول وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط. وبعد هذا لم يكن ثمة اسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن" (٢٤) .

وللأستاذ شكرى مصطفى عدة كتابات تتسم جميعاً بالتشدد ويرفض كل مستحدثات الحياة - ومنتجاتها الحديثة (مطبعة ، تلفزيون - تليفون.. الخ) باعتبارها متاعاً كافراً ، بل هو يتخذ موقفاً متشدداً من قضايا عدة كان المسلمون يعتقدون أنها حسمت منذ أمد طويل ، بل ومنذ عهد الرسول (صلعم).. كالتعليم مثلاً. فالأخ شكرى يرى "أن جماعة محمد كانت لاتتعلم لمجرد العلم ، ولاتتعلمه للدنيا ولكن للعبادة ، العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم تعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه أى تعلمه لغير الله ، وهذا شرك ، وكان الرسول (صلعم) يتعوذ من علم لاينفع أى علم لأعبدك به. النبى لا يقرأ ولا يحسب وكان فى قدرته أن يقرأ ويحسب ، بل أمته كلها أمة أمية.. خير أمة أخرجت للناس أمة أمية ، ويقصد بالأمية الأمية عموم هذه الأمة وغالبيتها ، ولا يمنع من ذلك أن جماعة الحق فى آخر الزمان يكون بها قارئون حاسبون ، ولكنها ستمها وعمومها أنها أمة أمية" (٢٥) .

ولكن.. ويعيداً عن عباءة الاخوان يفد الى مصر الأستاذ صالح سرية ، وهو فلسطينى اعتقد أن تحرير فلسطين مرتين باقامة حكم الاسلام فى واحدة من دول الطوق. ووصل الى مصر عام ١٩٧٣ محاولاً اقامة حكم الاسلام فيها.

ويمكن القول أن الأستاذ صالح سرية هو خريج لمدرسة "حزب التحرير الإسلامى (الأردن)" وان كان بعد وصوله لمصر ركز على بعض شباب جماعة الأخوان الغاضبين على تراخى قيادتهم وعلى مسالمتها لأنور السادات مقابل افراجه عنهم وسماحه لهم بمجال متسع للعمل.

وفى كتابه "رسالة الايمان" (٦٠ صفحة) يقول "كل الأنظمة العربية وكل البلاد الاسلامية اتخذت مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنة ، وبذلك فقد كفرت بالله ، واتخذت من نفسها آلهة وأرباباً ، فكل من أطاعها فهو كافر لأنه اتخذ له رباً سوى الله"

وهو يؤكد "أن تلاوة الشهادتين لاتخرج صاحبها من دائرة الكفر الى دائرة الايمان لأن من قال لا اله الا الله ولم ينقد لها ، أى لم ينقد للكتاب والسنة فليس بمسلم

ولامؤمن ، وإنما هو كافر كفرة صريحة وهو يبيع قتل من يدافعون عن الحكومة الكافرة. "لأنهم ماتوا دفاعاً عن حكومات الكفر ضد من قاموا لاقامة الدولة الاسلامية ، فهم كفار إلا اذا كانوا مكرهين فإنهم يبعثون على نياتهم" (٢٦) وقال صالح سرية أيضاً بعدم جواز الصلاة في مساجد الأوقاف "لأنها مساجد ضرار وعتاد للدولة الكافرة".

وعلى هذه الأسس الفكرية أقام الأستاذ صالح سرية جماعة محدودة العدد أسماها "جماعة شباب محمد" وبهذه المجموعة المحدودة حاول الاستيلاء على السلطة في مغامرة محسوبة حساباً دقيقاً فقد جمع ١٨ عضواً من جماعته ليقتحم الكلية الفنية العسكرية بمعاونة بعض الطلاب فيها من أعضاء الجماعة.. واستهدفت الخطة الاستيلاء على مخزن السلاح بالكلية ثم الانطلاق الى مقر الاتحاد الاشتراكي بكورنيش النيل حيث سيجتمع السادات مع قيادة الاتحاد ، وتدخل المجموعة الى المبنى بحجة وجود بلاغ عن قنبلة بالمبنى ، وتقوم بالقبض على السادات ومن معه.

لكن الخطة تفشل في أولى خطواتها اذ تدور معركة دامية بين المقتحمين وحراس مخزن السلاح بالكلية ويقتل ١١ شخصاً ويصاب ٢٧ ويقتبض على الجميع. ويشمل القبض بعد ذلك أغلب أعضاء الجماعة بمن فيهم مؤسسها. والغريب أن الأستاذ صالح سرية كان يتصور امكانية نجاح هذه الخطة ، وقد وصل تصوره هذا الى حد قيامه بكتابة البيان الذي قرر أن يتلوه بنفسه في الاذاعة والتلفزيون بعد نجاح العملية. وقد ضبط البيان وكان بخط يده وجاء فيه :

"بيان صالح سرية رئيس الجمهورية - بسم الله الرحمن الرحيم "قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتمزج من تشاء ، وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير" أيها الشعب الحبيب ، أيتها الأمة المجاهدة الصابرة ، لقد لنجحنا والحمد لله صباح اليوم في السيطرة على الحكم ، واعتقال جميع المسئولين عن النظام السابق وبدء عهد جديد".

ومضى البيان الذي يحمل توقيع "صالح سرية - رئيس جمهورية مصر العربية ليقدم برنامجاً من ثمانى نقاط". لكن البرنامج وباللدهشة لا يحمل أية مسحة اسلامية ولا أية اشارة الى مبادئ الاسلام أو ضرورة العمل بها. وربما كان ذلك أيضاً من قبيل "التقية" التقليدية.

وبعد القبض على صالح سرية وتنظيم "جماعة شباب محمد" استطاع أحد الأعضاء الاقلات من عملية القبض ،

والهرب الى الاسكندرية. وهذا العضو هو "سالم رحال" (أردنى).

وفى الاسكندرية تعرف على طالب بكلية الهندسة هو الأخ محمد عبد السلام فرج.. وعملاً معاً لتأسيس جماعة جديدة هي "الجهاد".

ولعله من الضروري أن نشير الى أن الأخ محمد عبد السلام فرج كان يتمتع بموهبة تنظيمية فائقة ونجح بالفعل في تزعم جماعة ذات ثقل.. "جماعة الجهاد".

وقامت قيادة الجماعة على محور ثلاثي : العمل التنظيمي (محمد عبد السلام فرج). الفكر والافتاء (الشيخ عمر عبد الرحمن). العمل المسلح (عبود الزمر - ضابط بالمخابرات العسكرية).

وكالعادة أصدر محمد عبد السلام فرج في ١٩٧٩ وثيقة فكرية لتنظيمه أسماها "الفريضة الغائبة" وفي هذا الكتاب نقرأ :

"- أن الحكام المسلمين في ردة عن الاسلام لأنهم تربوا على موائد الاستعمار ومن ثم فهم لا يطبقون أحكام الاسلام ، والأحكام التي تعلق المسلمين اليوم هي أحكام الكفر ، وضعها كفار ، وسيروا عليها المسلمين.

- لا بد من عودة الخلافة الاسلامية ، وقيام دولة اسلامية كنواة.

- أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف.

- خالف عبد السلام فرج شكرى مصطفى وغيره من قادة الجماعات المتأسلمة فأكد على أهمية العمل داخل أجهزة النظام الكافر ومؤسساته وخاصة الجيش تحقيقاً لمصلحة الدعوة الاسلامية"

ويقول عبد السلام فرج في تكفير الحكام جميعاً "أن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الاسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه فيه على كل من اتبع سيرتهم ، أن هؤلاء الحكام في ردة عن الاسلام.. ولا يحملون من الاسلام إلا الأسماء وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون" (٢٧).

وبعد اغتيال الرئيس السادات كان المهندس محمد عبد السلام فرج من بين المقبوض عليهم وحكم عليه بالاعدام. وبقي من القيادة الثلاثية اثنان : الشيخ عمر عبد الرحمن والأخ عبود الزمر.

وقد اختلف الاثنان حول من يتولى امانة الجماعة. واستعر الخلاف مستنداً الى مقولات اسلامية أحياناً ومتأسلمة في أحيان أخرى.

فنحن أمام مرشح للامارة وهو ضرير ومرشح آخر وهو سجين أو بتعبيرهم "أسير".

وثمة تحديد لشروط الامارة يقول "يشترط فيمن يتولى الامارة أن يكون ذكراً ، حراً (أى ليس أسيراً لدى العدو مثل عبود الزمر) ، بالغاً ، مسلماً ، مجتهداً ، بصيراً ، سليم الأعضاء (ولا ينطبق ذلك على الشيخ عمر عبد الرحمن) خبيراً بالحروب ، قرشياً على الصحيح".

والتفت حول عبود الزمر الذى حرص على ألا يسمى نفسه أميراً تجنباً للجدل حول شروط الامارة واكتفى بأن أسمى نفسه "رمز التنظيم" التفت حوله مجموعة كبيرة من كوادر الحركة (من القاهرة والوجه البحرى أساساً) ورفعت هذه المجموعة شعار "لا ولاية للضرير" ، بل وأصدرت هذه الجماعة كتيباً بعنوان "بيان بطلان ولاية الضرير" (٦٤ صفحة) ، وقد تضمن ٦٠ سنداً شرعياً من القرآن والسنة وفتاوى الفقهاء لتأكيد "أن الضرير لا يجوز له أن يكون قاضياً ولا اماماً ولا صاحب ولاية عامة ، لأن الحكم وقض الخصومات من واجبات هذه المناصب وسلامة البصر من شروط الحكم" (٢٨) ، وأيضاً "أن تولية الضرير وهو ليس أهلاً ، هو تقليد للأمانة لغير أهلها ، وتضييع للأمانة" (٢٩).

وقد ردت جماعة الشيخ عمر عبد الرحمن التى أسمت نفسها "الجماعة الاسلامية" تمييزاً لنفسها عن المجموعة الأخرى التى تمسكت باسم "جماعة الجهاد" ردت مستندة الى فتوى لابن حزم تقول : لا يضر الامام أن يكون فى خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجذع.. والذى لا يلدن له ولا رجلاً".

وعادت "جماعة الجهاد" (عبود الزمر) لترد على مقولة "الجماعة الاسلامية" هذه بايراد ١٩ حكماً لابن حزم خالف فيها اجماع الفقهاء.

واذ أعيت الشيخ عمر عبد الرحمن وجماعته الحيلة ازاء شعار "لا ولاية للضرير" فقد رفعت بالمقابل شعار "لا ولاية لأسير".

وثمة خلافات فكرية محدودة بين الجماعتين مثل الموقف من مسألة العذر بالجهل. والموقف من مسألة التكفير.

فجماعة الزمر ترى أن الدولة أفراداً ومؤسسات دولة كافرة ، بينما ترى جماعة الشيخ عمر أن الدولة كافرة بمؤسساتها فقط وليس بأفرادها ، وأن شرط تكفير الأفراد هو اقامة الحجة عليهم بالكفر.

لكن نقط الخلاف الفكرى هذه لاتلبث أن تضيّق.. سواء عبر الجدل أو فى الواقع العملى.

كما اختلفت الجماعتان حول أسلوب العمل فعبود الزمر (ضابط المخابرات السابق) يرى أن السرية ضرورية

فى العمل ، وأن السرية هى التى مكنت الجماعة من اغتيال السادات ، بينما الشيخ عمر (الداعية ، والمتحدث والقادر على التأثير الجماهيرى) يرى أن السرية بدعة لكن هذا الخلاف أيضاً محدود الأثر والتأثير فكلتا الجماعتين تلجأ فى الواقع العملى الى السرية.

.. ولهذا فإن محاولات مستمرة تجرى لتوحيد الجماعتين.. ويبقى الحائل هو "من يكون الأمير".

ب : هل ثمة خلاف فكرى وما هى حدوده ؟

الى هنا.. ولنجد بعض الاختلاف بين الفرق المتأسلمة ، مثلاً هناك من يرفض التعليم ويرفض مستحدثات العصر ويرفض أى جهاد فقهى ولا ينظر إلا فى القرآن والسنة (شكرى مصطفى) مختلفاً فى ذلك مع الآخرين.

وهناك خلاقات هامشية حول موضوع العذر بالجهل والموقف من لا يعتدون به ، وحول موضوع العلنية والسرية فى العمل (الخلاف بين جماعتى عبود الزمر والشيخ عمر عبد الرحمن) ، وثمة خلاف حول العمل فى المؤسسات الحكومية (رفضه شكرى مصطفى وقبله محمد عبد السلام فرج) وحول الموقف من البرلمان والانتخابات والأحزاب (يرفضها عمر عبد الرحمن ويقبلها الاخوان كسبيل لرفع راية الدعوة).

وثمة خلاقات أخرى حول مساجد الضرار وتحديداتها ، وحول الحجاب والنقاب.. الخ.

لكن ذلك كله يبقى فيما هو هامشى وجانبى فالأساس فى العمل السياسى المتأسلم هو الموقف من الحكم ومن المجتمع ومن قضية التكفير ، فمن التكفير ينبت القتل وتبريره ، أو اعتباره تنفيذاً للحدود.

وينشأ ذلك كله من موقف محدد ، أو بالدقة تناول محدد لبعض قضايا الخطاب الدينى ومنها :

١ - التوحيد بين الدين والفكر الدينى :

بحيث يسعى صاحب الخطاب الى الايحاء صراحة أو ضمناً بأن فكره (وهو انسانى نسبى ذاتى) هو صحيح الدين (وهو الهى - مطلق - موضوعى) ويشترك فى هذا الموقف الجميع. الكل يقول انه "جماعة المسلمين" وليس (جماعة من المسلمين) ويقرر أنه وجماعته "أهل الحل والعقد فى الاسلام من والاه فقد والى صحيح الدين ، ومن خالفه فقد خالف صحيح الدين" وفى هذا تشترك جماعة الاخوان مع كل الآخرين القدامى والجدد.

٢ - الانفصام عن الواقع الراهن والمطالبة بالعودة الى ما كان عليه المجتمع أيام الاسلام الأول :

وفى هذا يقول الأستاذ سيد قطب "أن هذا الدين صنع الأمة المسلمة أول مرة ، وبه يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يراد فيها أن يعاد اخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة" (٣٠)

نفس هذه الفكرة يرددها شكرى مصطفى "يعود الاسلام غربياً كما بدأ ، وكما تعنى المثلية فى كل شيء ، شبراً بشبر وذراعاً بذراع" (٣١) ويكاد الجميع يقولون بها .

٣ - رفض حق الغير فى التشريع :

ولكى نكون منصفين فإنهم لا يقولون ذلك صراحة بل هم يقولون برفض حق البشر فى التشريع لأنفسهم ، ولكن بما أن وقائع الحياة تفترض وتفرض تحديد موقف منها فإنهم يحيلون ذلك كله الى "أهل الحل والعقد" وهم يعتبرون أنفسهم أهل الحل والعقد .

وأول من قال بذلك هم جماعة الاخوان المسلمين فالأستاذ عبد القادر عودة يقول "ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الحالى :

الامتناع عن الحكم بالشرعية الاسلامية ، وتطبيق القوانين الوضعية بدلاً منها ويقول "ويعتبر خروجاً من الاسلام كل من قال أن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة ، وأن بعضها أو كلها موقوت بزمان معين ، أو قال أن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر ، وأن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها" (٣٢) ويقول : "فمن أعرض عن الحكم بعد السرقة أو القذف أو الزنا لأنه يفضل غيره من أوضاع البشر عليه فهو كافر قطعاً" (٣٣)

ويقول مفكر اخوانى آخر هو الأستاذ على جريشه "أن رفض الدين يعنى جحد حق الله فى أن يشرع ، وهو قاطب كجحد حق الله فى أن يخلق جانباً من خلقه .. ولا خلاف فى جهاد من منع بعض شريعة الله ، وأولى به من منع كل الشريعة ، والقفود عن الجهاد تهلكة نهى الله عنها" (٣٤) وقد سبق لنا أن رأينا ملامح تكفير أخرى وردت فى الأقوال المبكرة للأستاذ المرشد حسن البنا عند وصف المسلم الذى يتفرج للعبادة والذى لا يعمل بالسياسة (وفق نظرة المرشد طبعاً) بأنه ليس بمسلم ..

لكن الأستاذ قطب يأتى ليخلص كل مواقف جماعة الاخوان ، ويطورها ليصوغها فى كتابه الأكثر شهرة "معالم فى الطريق" والفكرة المحورية فى الكتاب تقوم على "أن الاسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات مجتمع اسلامى

ومجتمع جاهلى" (٣٥)

وتقوم الجاهلية عند الأستاذ سيد قطب على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، أنها تسند الحاكمية الى البشر .. فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة" (٣٦) ، وتكون الجاهلية "كلما انحرف المجتمع عن نهج الاسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء" (٣٧) ، ومن ثم فإن الجاهلية تسود "جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً" (٣٨) حتى تلك المجتمعات التى تنسب نفسها للاسلام" فهى - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله" (٣٩) .

وسيد قطب لا يقبل مع المجتمع أى حل وسط "فنحن وهذه الجاهلية على مفرق الطريق قاما اسلام واما جاهلية ، أن وظيفتنا الأولى هى احلال التصورات والتقاليد الاسلامية فى مكان الجاهلية ، ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية فى بعض الخطوات ، لأننا حين نسايرها خطوة فإننا نفقد المنهج كله ، ونفقد الطريق" (٤٠) .

وينكر سيد قطب بعد ذلك أى حق فى التشريع أو فى السلطة لأى من البشر "لا الشعب ولا الحزب ولا أى من البشر" .

والنتيجة الطبيعية هى : المجتمع جاهلى - كافر - يجحد حق الله - يخلق من دونه أرباباً من البشر ثم الارهاب هكذا يؤكد الأستاذ سيد قطب "فهناك دار واحدة هى دار الاسلام ، تلك التى تقوم فيها الدولة المسلمة فتهمين عليها شريعة الله ، وتقام فيها حدوده ، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً ، وما عداها فهو دار حرب علاقة المسلم بها اما القتال واما المهادنة على عهد وأمان ، ولكنها ليست دار اسلام ولا ولا ، بين أهلها وبين المسلمين" (٤١) الخطوط من عندنا .

وسوف نرى فيما بعد أن كل أفكار جماعات التأسلم السياسى الأخرى ومفكرها سواء شكرى مصطفى أو صالح سرية أو محمد عبد السلام فرج أو الشيخ عمر عبد الرحمن أو عبود الزمر كلها تنويعات على ذات الأصل ، ثمار لذات الموقف ، موسيقى مصاحبة لذات النغم الأسمى .

والحقيقة أن فكر الأستاذ سيد قطب لم يزل يلقى كامل الاحترام من هذه الجماعات جميعاً وإن لم تعلن ذلك رغبة فى تمييزها عن جماعة الاخوان .

ولعل فكر الأستاذ سيد قطب كان متفقاً ومتسقاً مع

ذات المنهج الذي خطته جماعة الاخوان منذ أيامها الأولى لكنه فقط خلع عن نفسه وعن جماعته رداء التقية ونسى تعاليم المرشد الأول والمؤسس الأستاذ حسن البنا "لاتصادموا نواميس الكون فإنها غلبة، ولكن غالبوها ، واستخدموها ، وحولوا تيارها ، واستعينوا ببعضها على بعض".

أو لعله كان يعيها لكنه وجد نفسه وجماعته في مأزق بالغ الصعوبة فقد كان عبد الناصر يحكم مصر بشدته المعروفة مكتسباً في زمن صدور "معالم في الطريق" كاريزما وجماهيرية لاتقاوم سواء على الصعيد المحلي أو العربي أو حتى العالمي ، فكيف يمكن لجماعة سياسية معارضة أن تواجهه، بغير الاستعلاء على المجتمع كل المجتمع ، الذي يؤيد باجماعه الخصم الألد جمال عبد الناصر : ثم القول بجاهلية المجتمع ومن ثم تكفيره.

وابتداء نقرر أن جماعة الاخوان لم تبد تعاطفها مع الكتاب إذ أنه قد تسبب لها في محنة جديدة (١٩٦٥) ، بل لعلها قد بالغت في التقية فأنكرت الكتاب وأحيانا استنكرته.

لكننا تملكنا الدهشة من هذا القدر من "التقية" ومن هذه القدرة على الإدارة وأخفاء المواقف الحقيقية.

فالأخت زينب الغزالي وهي واحدة من أشهر كوادر جماعة الاخوان ، كذلك فإنه يفترض فيها الصدق تؤكد أن فضيلة المرشد المستشار حسن الهضيبي قد أكد لها "أنه قرأ كتاب «معالم في الطريق» وأعاد قراءته وأن هذا الكتاب قد حصر أملة كله في سيد ، وأنه الأمل المرجحى للدهوة الآن" (٤٢).

والآن واذا يرتفع موج التشدد والتطرف مصطحباً بعنف الارهاب والتكفير نجد جماعة الاخوان أنه من المناسب أن تعود فتعلن قبولها لمقولات الأستاذ سيد قطب في كتاب المعالم.. فالأستاذ صفوت منصور وهو اخوانى معروف يصدر عام ١٩٩١ كتاباً بعنوان "المنهج الفكرى للعمل الاسلامى - الاخوان المسلمون" يقول فيه بوضوح "الأستاذ سيد قطب صاحب معالم في الطريق.. يعد في ميزان الرجال عماداً هائلاً في تجديد شباب الحركة الاسلامية ، والامتداد الفكرى والحركى لجماعة الاخوان المسلمين" (٤٣).

ويعود مرة أخرى ليؤكد أن فكر الأستاذ الشهيد سيد قطب "هو امتداد لفكر جماعة الاخوان المسلمين وتجديد لشبابها الفكرى والحركى" (٤٤).

بل أن أحد كبار قادة الجماعة وهو الأستاذ صلاح شادى يصدر كتاباً بعنوان "الشهيدان حسن البنا وسيد قطب"

يضاهى فيه بين الرجلين بل هو يقول "لقد كان حسن البنا البذرة الصالحة للفكر الاسلامى ، وكان سيد قطب الشجرة الناضجة".

ولعل من يعرف قدر حسن البنا لدى الاخوان ولدى الجماعة يدرك مغزى هذا القول.

ولكن المثير للدهشة هو أننا اذ نطالع كتابات الشيخ عمر عبد الرحمن نجد أنها مجرد تنويعات على ذات الأفكار التى ردها الأستاذ سيد قطب والتى تبناها جماعة الاخوان وتقول أنها الثمرة الناضجة للبذر الصالحة.. المرشد الأول والمؤسس الأستاذ حسن البنا.

ففى كتاب "حتمية المواجهة" نقرأ "أن مصر تعيش فى مستنقع من النظم والقوانين الكافرة وهنا يحق للمسلم أن يجهر بكلمة الحق ، وأن القوانين الوضعية كفر بواح لاخفاء فيه ولامدارة، وأن الحاكم الذى يحكم بها كافر مرتد" (٤٥) الخطوط من عندنا. ثم "ويدخل فى هذا الكفر من يؤمن بهذه الطواغيت ويعترف بما ادعته من حقوق الألوهية" (٤٦).

وفى كتاب آخر يقول الشيخ عمر عبد الرحمن "التشريع فى الاسلام خالص حق الله تعالى لايجوز أن ينازعه فيه أحد من البشر ، والتشريع عن العلمانيين خالص حق البشر" ثم يقول "أن من قال أن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم" (٤٧).

ويقول أن الحاكم الكافر "أسس بنيان حكمه على شفا جرف هار من القوانين الوضعية فانهارت به فى نار جهنم ، فتجده لا يحكم بما انزل الله لأنه لا يقيم حكمه على أساس أنه عبد الله بل يرى أنه هو أو غيره.. برلماناً كان أو حزباً أو هيئة أو نظاماً صاحب الحق فى التشريع من دون الله أو التشريع مع الله" (٤٨) (لاحظ أنه يكاد يستخدم ألفاظ الأستاذ سيد قطب).

ويتمدد الخط حتى نهايته ، وأمام المحكمة التى حاکمت المتهمين باغتيال الرئيس السادات قدم المتهمون بحثاً قيل أن كاتبه هو الشيخ عمر عبد الرحمن بعنوان "حكم الطائفة المتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام" ويقول هذا البحث "أيما طائفة ذات شوكة تمتنع عن شريعة من شرائع الاسلام الظاهرة ، الواجبة ، فإنها تقاتل عليها :

- وان كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه.
- وان كانت مسلمة تنطق بالشهادتين.
- ومن أعان هذه الطائفة قوتل كقتالها.
- ومن خرج فى صف هذه الجماعة مكرهاً قوتل أيضاً ، ويبعث يوم القيامة على نيته.

- وقاتلها واجب ابتداء ، وان لم تبدأ هي القتال.
 - ولا يكف المسلمون عن قتالها حتى تلتزم شرائع الاسلام التي تركتها ويستوثقوا من ذلك.
 - والمسلمون مأمورون بقتال هذه الطائفة وان لم يكن لهم - أي المسلمين - امام يمكن أن يقاتلوا تحت رايته ، وهم يقاتلونهم كقتال المرتدين ، ولا يكف المسلمون عن قتالهم حتى يعودوا الى دينهم، أو يقتلوا عن آخرهم" (٤٩).
 ولعله من المهم أن نلفت النظر الى البنود السابقة لنرى أنها جارية التطبيق الآن على يد أفراد الجماعة المنتمية الى الشيخ عمر عبد الرحمن (الجماعة الاسلامية).
 ولعله من المهم أن نحاول المقارنة بين أقصى امتداد للتطرف وهو المائل في الأسطر السابقة وبين ما تردد على لسان أعضاء من جماعة الاخوان سبق الحديث عنهم في هذه الدراسة ، والاشارة الى أقوالهم.
 وهكذا ومهما حاولنا البحث عن مبررات للتمييز أو التفريق أو التمايز بين معتدل ومتطرف في الجماعات المتأسلمة فإننا - في اعتقادنا - نعود لنجدهم يرددون ذات الأقاويل وإنما بتغيمات متفاوتة ، وتنويعات قد تختلف في المظهر ، لكنها تعود لتلتقي حول ما هو

جوهرى وأساسى..
 وتبقى أخيراً حجة تستحق الالتفات اليها وهي : اذا كان الفكر واحداً أو متقارباً ، فإن الممارسة تختلف.
 فلماذا نتعامل مع الفكر الذى يكتفى بالقول المتشدد مهما تطاول فى تشدده ، كالذى يمارس الارهاب فعلاً وموقفاً ؟
 والى هؤلاء أقول أن العمل يسبقه موقف فكري. والشباب الذى يخرج مسلحاً عامداً أن يقتل مسلماً آخر إنما يخرج انطلاقاً من بناء فكري متكامل يزين له ذلك ، ويصوره كصحيح الدين ، بل ويمنحه رخصة الاستمتاع بالنعيم الأبدى للجنة.
 فكيف يجوز أن نبرىء ساحة المحرض.. الصانع للفكر وللمنح ، ونلقى اللوم فقط على الأداة التى هى فى أكثر الحالات منساقاة خلف الفكر منبهة به ؟
 وهل يمكن مواجهة الارهاب بأن نقطف الثمار تاركين الأشجار العائية تطرح دوماً ثمارها المريرة ؟
 أن مواجهة الارهاب يجب أن تبدأ بمواجهة الفكر ، وليس بمهادنة الفكر أو حتى مكافأته كما يطالب البعض * أو هذا ما أعتقد.

المراجع :

- (١) حسن البنا - مذكرات الدعوة والداعية - ص ٥٨.
- (٢) الدعوة - ٢٠ - ٢ - ١٩٥١.
- (٣) أحمد حسن الحجاجي - الرجل الذى أشعل الثورة - ص ٤٣.
- (٤) الاخوان المسلمون (جريدة) ١٦ - ٤ - ١٩٤٦ - مقال للأستاذ حسن البنا بعنوان : الاسلام سياسة وحكم .
- (٥) الاخوان المسلمون (جريدة) - ٤ - ٣ - ١٩٤٥ - مقال : بين الدين والسياسة .
- (٦) النذير - مايو ١٩٣٨. مقال للأستاذ حسن البنا.
- (٧) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس.
- (٨) النذير (مجلة) ١٠ - ٦ - ١٩٣٨ - مقال للأستاذ حسن البنا بعنوان : أيها الاخوان تجهزوا.
- (٩) حسن البنا - الى أى شىء ندعو الناس.
- (١٠) حسن البنا. دعوتنا فى طور جديد.
- (١١) حسن البنا - رسالة دعوتنا بين الأمس واليوم.
- (١٢) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس.
- (١٣) محمود الصباغ - حقيقة التنظيم الخاص - ص ١٣٢.
- (١٤) المرجع السابق - ص ١٣٨.
- (١٥) المرجع السابق - ص ٤٢٩.
- (١٦) محمود الصباغ - حقيقة التنظيم الخاص - ص ٤٣٣.
- (١٧) المرجع السابق - ص ٤٣٧.
- (١٨) عصام حسونه - ٢٣ يوليو وعبد الناصر - ص ٤٦.
- (١٩) المرجع السابق - ذات الصفحة

- ٢٠) أحمد عادل كمال - النقط فوق الحروف - ص ٤٨١.
- ٢١) د. عبد الله النفيسى - الحركة الاسلامية ، رؤية مستقبلية ، أوراق فى النقد الذاتى ص ٢٣٥.
- ٢٢) المرجع السابق - ص ٢٣٨.
- ٢٣) المرجع السابق - ص ٢٣٩.
- ٢٤) أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧.
- ٢٥) شكرى مصطفى - التوسعات. (مخطوط).
- ٢٦) صالح سرية - رسالة الايمان.
- ٢٧) محمد عبد السلام فرج - الفريضة الغائبة.
- ٢٨) جماعة الجهاد - بيان بطلان ولاية الضير - ص ٢٩
- ٢٩) المرجع السابق - ص ٥٦
- ٣٠) سيد قطب - معالم فى الطريق - ص ٤٠
- ٣١) شكرى مصطفى - التوسعات - المرجع السابق
- ٣٢) عبد القادر عوده - التشريع الجنائى الاسلامى - ج ٢ - ص ٧١٠
- ٣٣) المرجع السابق - ص ٧٠٩
- ٣٤) على جريشة - أصول الشريعة الاسلامية - ص ٤٩
- ٣٥) سيد قطب - معالم فى الطريق - ص ١٠٥
- ٣٦) المرجع السابق - ص ٨
- ٣٧) المرجع السابق - ص ١٦٧
- ٣٨) المرجع السابق - ص ٨٩
- ٣٩) المرجع السابق - ص ٩١
- ٤٠) المرجع السابق - ص ١٩
- ٤١) المرجع السابق
- ٤٢) زينب الغزالى - أيام من حياتى - الطبعة الخامسة (١٩٨٣) - ص ٣٦.
- ٤٣) صفوت منصور - المنهج الفكرى للعمل الاسلامى - الاخوان المسلمون - ص ٩٣.
- ٤٤) المرجع السابق - ص ٩٨.
- ٤٥) الجماعة الاسلامية - حتمية المواجهة - ص ٣٩.
- ٤٦) المرجع السابق - ص ٤١.
- ٤٧) عمر عبد الرحمن - أصناف الحكم وأحكامهم - ص ٩٩.
- ٤٨) المرجع السابق - ص ٥٩.
- ٤٩) حكم الطائفة المتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام - بحث مقدم من المتهمين فى قضية مقتل الرئيس السادات الى هيئة المحكمة.
- * يرى البعض ضرورة الحوار مع جماعة الاخوان وحتى العمل المشترك معها ويصل البعض الى ضرورة الاعتراف الرسمى بها.

من اصدارات
مركز البحوث العربية
للدراستات والتوثيق والنشر

قضايا المجتمع المدنى فى ضوء فكر جرامشى
من نقد الدولة السوفىيكية إلى نقد الدولة الوطنية - د. سمير أمين
المسألة الفلاحية والزراعية فى مصر
العمال والحركة السياسية - ترجمة أحمد صادق سعد

العنوان : ١٤ شارع عبد العزيز الدرينى - المنيل - القاهرة

مصر:

الحركة الإسلامية السياسية في مصر

{ دراسة ميدانية علي عينة من أعضاء تنظيم الجهاد }

أحمد السعيد الهجرسي

من هذا المنطلق تود الدراسة أن تركز على عدة من القضايا الهامة التي تراها ضرورية في إطار فهم ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية في مصر :

- إن ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية هي ظاهرة ممتدة بعمق في التاريخ الإسلامي ، وإن إتخذت تجليات وانعكاسات مختلفة. وذلك باختلاف السياق الاجتماعي السائد ، ومنظومة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المسيطرة. بعبارة أخرى ، باختلاف طبيعة التكوين الاجتماعي من فترة تاريخية لإخرى.

وعلى هذا الاساس ، فإن الباحث يرى ، أن التناول التاريخي لظاهرة سوسيولوجية ، لابد وأن يختلف عن المعالجة التاريخية للأحداث والوقائع. فهذا مستوى في التناول ، لابد لأي باحث سوسيولوجي أن يتجاوزه. فسرده الأحداث والوقائع والعمليات التاريخية أمر غير مجد وغير فعال في التحليل السوسيولوجي ، بدون الأخذ في الاعتبار طبيعة التكوين الاجتماعي السائد ، والمجموعات المسيطرة ، والاطار الاجتماعي للمشاركين في تلك الأحداث.

وفي هذا الاطار ، تعد حركتا الخوارج والقرامطة ، من الحركات الإسلامية السياسية الهامة والمؤثرة في التاريخ الإسلامي.

تعتبر قضية الحركات الإسلامية السياسية ، من أهم القضايا الفاعلة والمؤثرة في حياة المجتمع المصري منذ أوائل السبعينات وحتى الآن. وترجع أهمية تلك الحركات إلى أنها توجة نشاطاتها وفعاليتها الاجتماعية والسياسية نحو المجتمع بوجه عام ، والنظام السياسي على وجه الخصوص. وفي هذا الإطار يعتبر تنظيم الجهاد ، من أهم تنظيمات ، وفصائل الحركة الإسلامية السياسية في مصر ، وأكثرها فعالية في الآونة الأخيرة. ولعل أهم مظاهر فعاليته وقمة مواجهته وصدامه مع النظام السياسي ، تمثلت في تنفيذ عدد من عناصره عملية اغتيال الرئيس السادات في أكتوبر ١٩٨١.

ولذلك ، فإن من أهداف هذه الدراسة محاولة الكشف عن اثنين من أهم جوانب التنظيم ، وهما : الأول : البنية الأيديولوجية للحركة الإسلامية في مصر. بما يتيح الفرصة لتحليل أهم مقولات الأيديولوجية الموجهة لفعاليات الحركة ونشاطاتها السياسية والاجتماعية.

والثاني : دراسه الحركة الإسلامية السياسية في مصر كحركة اجتماعية. وذلك من خلال تحليل الشروط السوسيولوجية لتكوين الحركات الاجتماعية ، ومدى توفر تلك الشروط في الحركة الإسلامية السياسية ، بالقدر الذي يمكننا من الحديث عنها كحركة إجتماعية.

أحمد السعيد الهجرسي- باحث مصري

فالخوارج هي التعبير الديني عن الأزمة المجتمعية التي اشتملت المجتمع الإسلامي في تلك الفترة. فلم يكن ظهور الخوارج كحركة دينية سياسية وليد ظرف تاريخي معين ، أو حادثه معينة فقط ، وإنما يمكن النظر إليها كنتاج طبيعي للأزمة المجتمعية التي عاشها المجتمع المدني* . ولقد تمحور الفكر الخارجي حول قضية أثارت جدلاً لم يشهد المجتمع الإسلامي في ذلك العصر مثيلاً له وهي قضية الخلافة أو الإمامة ، فلقد كانت أزمة الخلافة هي أولى الأزمات الكبرى في التاريخ الإسلامي ، ولقد نشأت هذه الأزمة بعد وفاة النبي ، وفي غياب التعيين الواضح والتكليف المحدد لمنصب الخليفة. « ١ » ولا شك أن تداعيات هذه الأزمة ظلت ممتدة حتي لعبت دوراً ملموساً في عملية الخروج على عثمان بن عفان وقتله فيما عرف تاريخياً بأحداث «الفتنة الكبرى» .

ولقد كان ثمة قوى أساسية وهامة في عملية الثورة على عثمان وهي :

- ١ - الجنود العرب من مختلف القبائل الذين خرجوا إلى الفتوحات مضحين بحياتهم ، فإذا بهم يرون حصيلة جهودهم تسلب منهم ، وتوزع على أثرياء بنى أمية.
- ٢ - العامة. ولقد لعب العامة دوراً أساسياً في المرحلة الأولى من انبعاث الإسلام ، إلا أنهم وجدوا أنفسهم يزدادون تهميشاً على مر السنين وتقدم بناء الدولة.
- ٣ - أما منظرو هذه الحركة وطليعتها المثقفة ، فيتكونون من مجموعة من الصحابة الذين ينتمون إلى فئة المستضعفين والعبيد سابقاً. « ٢ »

ومن الواضح أن الخوارج هم أول من وضع لبنات فكر التكفير ، الذي نادى به العديد من حركات القوى الإسلامية فيما بعد ، على الرغم من تباين السياقات التاريخية والأطر الاجتماعية لتلك القوى. حيث كفروا علي بن أبي طالب على أساس أنه ارتكب الذنب.

أما القرامطة : فهي قتل إحدى صور الاحتجاج الديني السياسي ، التي عبرت عن نفسها بقوة ، وخرجت عن سلطة الدولة العباسية ، التي كانت تحتضر آنذاك على أيدي خلفاء ضعاف ، تركوا السلطة الحقيقية في أيدي الترك والعسكر ، مما خلق مناخاً عاماً من الإستياء والرفض الاجتماعي والسياسي. أفرزاً عدداً من الحركات السياسية ، اتخذ بعضها رداءً دينياً.

وفي الواقع لعب نمط الإنتاج السائد في العصر العباسي الثاني دوراً ملموساً في تخلق الرفض والاحتجاج السياسي باسم الدين. فلقد تعزز النمط الإقطاعي في عهد الدولة العباسية ، كما أدى انتقال المجتمع من طور زراعي

إلى طور تجارى إلى تباين في الثروات وتكدس رؤوس الأموال عند فئة محدودة. « ٣ » .

ولقد كان التقسيم الطبقي والتشكيلة الاجتماعية السائدة في العصر العباسي الثاني ، نتاجاً لسيادة الإقطاعية كنمط إنتاجي ، وتعاضد دور العناصر غير العربية في العالم الإسلامي ، استناداً إلى أسباب إقتصادية داخلية وخارجية. على ذلك يمكننا رصد معالم البنية الاجتماعية والطبقية لتلك الفترة على النحو التالي « ٤ » :

١ - الأرستقراطية الإقطاعية

٢ - الطبقة البرجوازية

٣ - الطبقة الكادحة

ولقد حمل الفكر الشيعي لواء الاعتراض والاحتجاج ، بتبنيه قضية العدالة الاجتماعية ، والتي كانت مدخلاً لنقد النظام السياسي ، وتطور النقد إلى بناء تنظيمي سياسي ، تجسد في دولة القرامطة التي نجحت في خلخلة بناء الدولة العباسية لفترات طويلة.

- لعب التكوين الاجتماعي للمجتمع المصري في الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٥. دوراً في إفراز وصعود الحركة الإسلامية السياسية. فلقد كان الانفتاح الاقتصادي ، وما صاحبه من سياسات وآليات وانعكاسات وآثار على البنية الاجتماعية ، من أهم ملامح تلك الفترة. ولقد حفل التكوين الاجتماعي بالعديد من الظواهر الهامة ، التي أثرت على مسار المجتمع مما خلق مناخاً اجتماعياً وسياسياً مواتياً لظهور الحركات الإسلامية ، وتنامى فعاليتها الاجتماعية والسياسية من هذه الظواهر. الهجرة الداخلية «الريفية - الحضرية» والخارجية «النفطية» والنمو العشوائي خارج إطار المدن ، بما يشكل مناطق هامشية أو عشوائية "Slames" أو ما تعرف بعشش الصفيح "Shanty town" بعيداً عن سلطة الدولة والتزامها الفعلي تجاه ساكن تلك المناطق ، مما تركها في أيدي القوى البديلة التي حلت محل الدولة ، وكان أبرزها وأقواها القوى الإسلامية ، بأيديولوجيتها المتميزة وتنظيمها الدقيق.

كما أن تلك المناطق تمثل مسرحاً لافتقار المعايير نظراً للطابع غير المتجانس للسكان ، الذين ينتمون بدورهم إلى أطر اجتماعية متباينة ، مما دفع إلى تقدم الايديولوجية الدينية السياسية ، كبديل أخلاقي واجتماعي وسياسي لافتقار المعايير.

وقد ظواهر أخرى داخل التكوين الاجتماعي ، هامة ومؤثرة في مسار الرفض والاحتجاج الديني السياسي. مثل الحراك الاجتماعي بمعاييره الزائفة ، إرتفاع معدلات

العنف السياسى ، تنامي المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، توقيع معاهدة كامب ديفيد .

- يمكننا القول أن بروز ونشوء الحركة الإسلامية السياسية فى مصر هما تعبير عن أزمة عامة. فسياق الأزمة هو السياق المواتى لصعود الحركات الاحتجاجية بصفة عامة ، ولاسيما الحركات الإسلامية السياسية. ويمكننا الحديث عن أهم معالم تلك الأزمة فى :

أ - الأزمة الاجتماعية - الثقافية : والتى كان من أهم تجلياتها : « ١ » - الفساد :

حيث أدركت الجماعات الإسلامية المجتمع المصرى باعتباره مجتمعاً يسوده الفساد فى السبعينات. حيث أدركت أن مشكلات مصر الاقتصادية هى نتاج لسوء التصرف فى الموارد الأساسية ، وتطبيق سياسة الاستيراد على نطاق واسع والاستهلاك الشامل الذى تغلغل فى معظم جوانب المجتمع. هذا إلى جانب فساد كبار الموظفين والانخفاض العام للإنتاجية. « ٥ »

« ٢ » - تعثر جهود التنمية الاجتماعية :

لقد ارتبط ظهور التيار الإسلامى بفشل الجهود التنموية فى استكمال حركة التحرر القومى ، سواء فيما يتعلق بالأرض ، أو بالثروة وإنجاز الخطوات الأساسية فى التحديث والتنمية. حيث أن فشل مشروع البرجوازية الليبرالية فى ميدان التنمية الاجتماعية الاقتصادية ، والتحرر الوطنى ، قد خلق الظروف المناسبة ، التى فتحت السبيل للناصرية. ولكن الناصرية لم تحقق النقلة الكيفية المتوقعة ، لا فى مجال تصورهما للمشروع الاجتماعى والسياسى ، ولا فى مجال الثورة الثقافية وقد فتح هذا التراجع فصلاً جديداً هو فصل تأزم بجميع أبعاده ، فلا شك أن هذه الأزمة هى إلى حد كبير نتاج لفشل اليسار ، الذى خلق بدوره فضاء ملاء المشروع السلفى. « ٦ »

« ٣ » - مشكلة الهوية والانتماء القومى :

لقد تعرض المجتمع الإسلامى ، والمجتمع المصرى على وجه الخصوص لأزمة هوية حادة ، تحولت هذه الأزمة إلى مكون أساسى من مكونات الوعى الإسلامى ، لا سيما حينما تحولت إلى موقع الدفاع عن الهوية الإسلامية ، فى مواجهة القوة العسكرية الغربية وتأثيراتها الإيديولوجية « ٧ ».

« ٤ » - التحديث المشوه :

يعتبر التحديث المشوه - على نحو ما ذهب إليه أحد الباحثين - أحد الظروف المهيئة لقيام حركة الإحياء فى

العالم الإسلامى. ويقصد بالتحديث المشوه ذلك التحديث الذى يتأسس وفقاً للنمط الغربى الذى لا يأخذ فى الاعتبار تطوير المجتمع جملة واحدة ، بل إنه بدلاً من ذلك يشيع فى المجتمع حالة من الانقسام البنائى حيث يتم تركيز الجهد التنموى فى المدن والعواصم الأساسية ، ولصالح شرائح الصفوة فى هذه المدن. وذلك لأن بالمدن الحشد الحضرى الذى يخشاه النظام السياسى ، ولذلك ، فإن فرص الحياة فى التجمعات الحضرية تتجاوز نظائرها فى الحياة الريفية ، بحيث أدى ذلك إلى إنطلاق عقال الهجرة من الريف إلى الحضر التى لها فى العادة نتائج خطيرة. « ٨ »

وعلى هذا ، فإن التحديث على هذا الأساس ، ثم دون وعى بمفهوم الحداثة ذاته ، وبالأيدولوجية التى أطلقت على نفسها هذا الاسم ، ودون وعى بالخصوصية التاريخية للإطار المجتمعى المتميز للمجتمعات العربية ، والمجتمع المصرى بصفة خاصة ، ومنظومة القيم الاجتماعية والثقافية المسيطرة فى هذا المجتمع وبطبيعة القوى الاجتماعية السياسية المهيمنة والقطاعات المهمشة فى المجتمع ، والتى هى بحاجة إلى جهود التحديث والتطوير. « ٥ » - هشاشة الخطاب الدينى الرسمى :

يلعب الخطاب الدينى الرسمى دوراً هاماً فى تدعيم قاعدة الإسلام السياسى ، أو الحركة الإسلامية السياسية ، ففى الوقت الذى يهدى فيه الخطاب الدينى السياسى اهتماماً كبيراً بقضايا المجتمع ، الاجتماعيه ، والاقتصادية ، والسياسية. وي طرح رؤية وإن كانت جزئية غير متكاملة ، بصدد تلك القضايا ، نجد أن الخطاب الدينى الرسمى يركز على مجموعة من القيم الأخلاقية والطقوسية ، من خلال طرح محافظ ، يبتعد عن القضايا الفاعلة فى المجتمع والمؤثرة فى حركته وصيرورته.

« ب » - الأزمة الاقتصادية :

لقد عانى المجتمع المصرى فى الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٥ ، من أزمة اقتصادية ، استمدت جذورها فى الأخرى من فترات سابقة ، تشكلت من خلالها جذور الأزمة وآلياتها. ولقد كان لهذه الأزمة تجليات مختلفة أثرت بطبيعتها على مسار حركة الاحتجاج والرفض بصفة عامة ، وخاصة الحركة الدينية السياسية ، التى انفعلت بتلك الأزمة ، وغيرها من الأزمات التى تعرض لها المجتمع ، وكانت لها استجاباتها التى قشلت فى رفض كل الطروحات السابقة لمواجهة تلك الأزمات ، واللجوء إلى الطرح الدينى كبديل لإخفاق الطروحات والتجارب السابقة فى مواجهته ومعالجة مشكلات مصر الاجتماعية والاقتصادية.

«ج» الأزمة السياسية :

فى الواقع ساهمت الأزمة السياسية التى مر بها المجتمع المصرى منذ منتصف الستينات وحتى الآن ، فى صعود الحركة الاسلامية السياسية فى مصر. ولقد كان من أهم ملامح تلك الأزمة :

١ - قضية الشرعية والتوظيف السياسى للدين :

فى الواقع ترجع أزمة الشرعية فى المجتمعات الاسلامية إلى فشل الصفوة السياسية والفكرية فى تأسيس أيديولوجية علمية وفكرية لها أساسها الجماهيرى ، كأساس لشرعية بديلة للشرعية الاسلامية التقليدية.

فى الفترة الناصرية ، كان الدين رافداً أساسياً من روافد الشرعية ، حيث أستخدم كأداة للمتعبئة والتجنيد السياسى للجماهير ، وإستخدم النص الدينى حتى المقدس منه كأداة للتبرير ، أى تبرير المقولات التى طرحت للتطبيق ، والتى قيل أنها اشتراكية ، وإن هذه الاشتراكية ليست مضادة للدين الاسلامى. «٩»

ولقد أدت هزيمة ١٩٦٧ ، إلى اختلال شرعية النظام السياسى فلقد أخفق النظام السياسى - على نحو ما ذهب اليه أحد المحللين - فى تحقيق الهدف الأساسى لأى نظام وهو الحفاظ على حدوده واستقلال ترابه الوطنى. «١٠» وفى محاولة من النظام للحفاظ على هذه الشرعية لجأ إلى الدين يستمد منه العون ، حيث قدم النظام تبريراً قديماً للهزيمة وكذلك تبريراً دينياً لها وفى حقبة حكم السادات ، كانت أزمة الشرعية فى أوجها ، حيث بات واضحاً ، أن السادات قد خرج كلية عن الخط الناصرى ، وكانت أزمة مايو ١٩٧١ ، هى نقطة التحول الواضحة فى سياسة السادات ، ومن ثم كان حكم السادات بالنسبة لبعض القطاعات من الناصريين واليساريين يفتقد إلى الشرعية ، وربما كان كذلك بالنسبة لبعض القطاعات من الجماهير ، التى كان يمثل عبد الناصر بالنسبة لها رمزاً وقيادة ، يصعب تعويضهما. ولذلك كان على السادات أن يبحث عن مصادر أخرى لتدعيم شرعيته ، ومن هنا كان الدين هو الرافد المهم فى هذا الإطار. «١١»

«٢» - أزمة الديمقراطية والمشاركة السياسية :

لقد تعرض المجتمع المصرى فى الحقتين الناصرية والساداتية لأزمة فى الديمقراطية والمشاركة السياسية وان اختلفت وطأة الأزمة فى الحقتين التاريخيتين. الا أنها كانت فى مجملها ، تعبيراً عن أزمة التعدد السياسى والثقافى فى المجتمع ، والاحساس الجماهيرى بالاغتراب السياسى المتزامن مع الاغتراب الاجتماعى وعدم وجود قنوات ومؤسسات قومية تستوعب المطالب الشعبية ،

والتقييد الشديد على حرية النشاط السياسى خارج عباءة السلطة. «١٢».

«٣» توقيع معاهدة كامب ديفيد :

لقد مثل اتجاه الرئيس السادات إلى توقيع معاهدة للصلح مع إسرائيل تحدياً مباشراً لمختلف القوى الوطنية السياسية فى مصر وفى العالم العربى. وقد دفع هذا الموقف العديد من القوى والجماعات السياسية إلى التعبير عن رفضها لهذا الاتجاه بشتى الطرق. ولقد كانت هذه السياسة أحد المبررات الهامة التى دفعت الحركة الاسلامية السياسية إلى تصعيد ممارساتها ضد النظام القائم ، محاولة هدمه والتخلص منه ، تلك المحاولات التى نجحت إحداها فى الإطاحة برأس النظام السياسى فى ١٩٨١.

«٤» النموذج الإيرانى :

ذهب أحد الباحثين إلى أن الثورة الإيرانية ذات تأثير إيجابى على الحركة الاسلامية السياسية فى مصر ، فقد شكلت هذه الثورة مصدراً لإلهام الكثير من الحركات الإسلامية داخل العالم الاسلامى. ويمكن إيجاز آثار الثورة الإيرانية فى ثلاثة آثار رئيسية :

الآثار الأولى : أن الثورة الإيرانية قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك ، وبأسلوب عملى أنه يمكن فى ظل الأوضاع الراهنة للعصر أن تقوم حكومة وفق أسس إسلامية.

الآثار الثانية : أن الثورة الإيرانية قد أجابت على تساؤل يمثل أهمية بالغة بالنسبة للفكر الإسلامى والحركات الاسلامية السياسية. وهو يدور حول أسلوب استخدام المقولات الإسلامية فى بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال ضد السلطة القائمة واسقاطها.

الآثار الثالثة : أن الثورة الإيرانية قد قدمت للحركة الإسلامية رصيلاً هائلاً لكيفية صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية إسلامية. «١٣»

- كشفت الخريطة التنظيمية للحركة الاسلامية فى مصر عن تداخل وتنوع واضح بين فصائل الحركة الإسلامية السياسية من ١٩٧٥ - ١٩٨٥. حيث كشفت عن عدد من التنظيمات الاسلامية الفاعلة داخل الإطار العام للحركة الاسلامية السياسية فى مصر وهى «١٤»

«١» - الاخوان المسلمون

«٢» - جماعة الفنية العسكرية.

«٣» - جماعة التكفير والهجرة.

«٤» - تنظيم الجهاد : وينقسم إلى :

أ - تنظيم الجهاد بالوجه البحرى.

ب - تنظيم الجهاد بالوجه القبلى «الجماعة الاسلامية

بالصعيد».

« ٥ » - الجماعات الهامشية وتتكون من :
أ - التوقف والتبيين «أو الناجون من النار».

ب - الشوقيون.

ج - السلفيون.

أهم النتائج :

ولقد توصلت الدراسة الراهنة إلى عدد من النتائج الهامة منها :

- تذهب الدراسة الراهنة إلى أن المد الشيوعي يمارس تأثيراً مباشراً على الحركة الإسلامية السياسية في مصر. منذ سيد قطب بدأت ملامح هذا التأثير في الوضوح والتزايد. وكان الإحتكاك بكتابات العديد من المفكرين الشيعة من أمثال علي شريعتي والمودودي يمثل العامل الأساسي والمهم في هذا الإطار ، ولعل من أهم شواهد هذا المد وآثاره ، ظهور مقولات أيديولوجية جديدة ، نابعة من الإطار الشيوعي التقليدي. وتزعم الدراسة الراهنة أن قطاعاً مهماً الآن داخل الحركة الإسلامية في مصر ، شيعة سلوكاً واعتقاداً والقطاعات الأخرى يمكن اعتبارهم راديكاليين السنه. وهذا من وجهه نظرالباحث سيشكل بؤرة هامة من بؤر الصراع داخل الحركة الإسلامية السياسية في المستقبل.

- اختلف موقف تنظيم الجهاد عن موقف تنظيم التكفير والهجرة بصدد قضية التكفير فبينما ذهب تنظيم التكفير والهجرة إلى تكفير النظام السياسي وصفوته الحاكم والمجتمع ككل نجد أن تنظيم الجهاد قد تحفظ في أحكام الكفر ، حيث نجد أنه لم يكفر إلا شخص رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشعب ، على أساس أن كفرهما ، كفر عملي يأتي من باب التشريع والحكم المباشر. أما الصفوة الحاكمة فليست كافرة على إطلاقها. والكفر بها أحكام شخصية تنطبق على أشخاص بعينهم وفقاً لقاعدة «تكفير المعين»**.

أما بالنسبة للمجتمع ككل ، فقد أكدت عينة الدراسة على أنها لا تكفر المجتمع ، وأن المجتمع ككل مسلم ، ومن أكثر مجتمعات المنطقة تديناً وتمسكاً بالدين ، وأن مقولة تكفير المجتمع هدفها تشويه صورة التنظيم ، وربما يفسر ذلك في ضوء رؤية الحركة الإسلامية كحركة سياسية تهدف إلى الوصول إلى السلطة ، وتركز وتعتمد على الجماهير كأداة فعالة لتحقيق هذا الهدف ، وقضية التكفير من شأنها أن تضرب القاعدة الاجتماعية لتنظيم الجهاد.

- اختلفت رؤية الحركة الإسلامية السياسية في مصر

بصدد قضية التغير السياسي وآلياته ، ففي حين أكدت جماعة التكفير والهجرة على ضرورة الهجرة أولاً لتكوين الدولة الإسلامية بعيداً عن أرض الكفر ، ثم إعلان الجهاد لإقامة الدين ونشره ، وبالتالي رفضت أية آليات أخرى لتحقيق التغير السياسي المطلوب ، ومنها الانقلابات العسكرية أو الثورة الشعبية أو غير ذلك من الآليات. بينما يقدم تنظيم التكفير والهجرة هذه الرؤية لنجد أن تنظيم الجهاد يؤكد على إدانة هذا الفهم للعمل الاسلامي وأصر على المواجهة المباشرة مع النظام السياسي بهدف إسقاطه ورأى أن الآلية الوحيدة الفعالة في ذلك هي «تصعيد العنف علي كافة المستويات ، حتى يصل النظام إلى درجة من العجز ، يصعب معها مواجهة التردى في الحالة الأمنية ، واستشراء العنف في قطاعات عريضة من المجتمع ، بما يخلق مناخاً مناسباً ينتج للحركة الإسلامية السياسية الانتفاض على السلطة.

- يؤكد تنظيم الجهاد على ضرورة أن يتم التغير السياسي من القمة وليس من القاعدة. وبالتالي فإن التنظيم لا يستبعد حدوث الانقلابات العسكرية ، أو الثورة الشعبية الشاملة. أو اتباع وسيلة الاغتيالات السياسية والأرهاب ، كاحدي الفعاليات المهمة في إستراتيجية العنف.

- يعتبر العنف مكوناً أساسياً من مكونات الأيديولوجية الدينية ، حيث يعد الآلية الأساسية لتجسيد مفهوم الجهاد. وليس متاحاً للعنف المضاد من قبل السلطة أو لتردى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية فقط ، بل أن له مشروعية دينية توجهه وتحدد مجالاته.

- أثبتت الدراسة الميدانية ، امتلاك الحركة الدينية السياسية في مصر ، لرؤية برامجتيكية نفعية في علاقاتها بالجماهير ، فهي تخطط للاستفادة من الجماهير المعبأة لمناصرة الثورة الإسلامية ، أو على الأقل ، عدم التحرك ضدها ، ولكن إذا تعارضت توجهات الجماهير مع أهداف الحركة ومخططاتها ، تكشف الحركة هنا ، عن رؤية قمعية في تعاملها مع الجماهير أي أن الجماهير التي هي المطية التي ستحمل الحركة إلى السلطة ستكون أولى ضحاياها.

- بالنسبة لقضية الديمقراطية كشفت الدراسة عن موقف متسق للحركة الدينية السياسية تجاه قضية الديمقراطية ، تنطلق من رفضها كفلسفة وكمنهج في الحكم. وأجمعت على أنها كفر.

- رفض تنظيم الجهاد مبدأ تكوين حزب سياسي ديني في مصر. حيث أكدت العينة على أن العمل الحزبي مرحلة

تجاوزتها الحركة الإسلامية السياسية في مصر ، وأن العنف الآن هو الآلية الوحيدة والفعالة للعمل السياسي.

ومن ثم فإن الباحث يرى أن تأكيد القيادة السياسية في مصر الآن ، على عدم السماح بتكوين حزب ديني إسلامي أو مسيحي في مصر حفاظاً على الوحدة الوطنية. إنما هو طرح موجه أساساً نحو تيار ديني سياسي يمارس العمل الحزبي ويعترف بالديمقراطية وهم الإخوان المسلمون وهم يمثلون القوى المعتدلة داخل الحركة الدينية السياسية وينبغي التأكيد على ضرورة إتاحة الفرصة لهذا التيار بأن يمارس العمل السياسي الحزبي المشروع ، حتى يمكن مواجهه القوى المتشددة والمتطرفة في الحركة. لأن الإصرار على جعلهم في نفس خندق الجهاد وجمعهم في سلة واحدة ، وإغلاق قنوات التعبير في وجوههم سوف يولد تنازعات أكيدة بأن الطرح الجهادي ، هو الطرح الواقعي والمقبول في ظل نظام سياسي يصادر حق التعبير ويغلق قنواته الشرعية في وجه القوى السياسية. وموقف كهذا يعمل على تزويد التيار المتشدد وتنظيم الجهاد بأعضاء جدد ومناصرين جدد ، أقتنعوا بعدم جدوى محاولة التعبير من خلال مؤسسات النظام.

- أثبتت الدراسة وجود خلط واضح بين مفهومي «التغير الاجتماعي» و «التغير السياسي» حيث أجمعت عينه الدراسة على أن المقصود بالتغير الاجتماعي هو الوصول إلى مجتمع الانتخابية أي القضاء على الصفوة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهذا يؤكد سطوة الجانب السياسي في الفكر لدى عينه الدراسة.

- تذهب الدراسة الراهنة إلى أن الخطاب الديني السياسي يعيد إنتاج مقولات القهر والعنف والقسر ومصادرة الأموال ، التي كانت من أهم أسلحته في الهجوم على النظام السياسي في الحقبة الناصرية والتي كانت تعطى له بعض المصادقية لدى الجماهير.

- كشفت الدراسة الميدانية عن اتساق موقف الحركة الإسلامية السياسية في مصر ، من قضية البرامج الاجتماعية والاقتصادية ، مع تصورها عن قضية الممارسة الديمقراطية وموقفها من النظام الحاكم. حيث أكدت عينه الدراسة بداية على رفض التعامل مع الحاكم لأنه كافر والتعامل معه يكون في إطار الثورة عليه ومحاولة خله ، وبالتالي ليس من دور الحركة طرح حلول لمشكلات النظام ، بل العمل على تفاقمها وزيادتها.

وأكدت العينة على رفض مبدأ العمل الحزبي والممارسة الديمقراطية لأن الظروف في مصر لا تسمح ولن تسمح بوصول الحركة الدينية السياسية إلى الحكم بأي صورة من

الصور.

ودخول الحركة الممارسة الديمقراطية يعنى طرح برامج.. وبرامج بدون سلطة تقوم على تنفيذها سيكون مصيرها الفشل ، والفشل سيكون للمشروع الإسلامي ، مثل أن يكون فشلاً للقائمين عليه ، فالهدف الأساسي يجب أن يكون إسقاط النظام بالقوة ، ثم طرح البرامج الإسلامية لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، بعد تهيئة المناخ الملائم لنجاحها.

أجمعت عينة الدراسة على إدانة نظام التعليم الحالي ، وقررت أنه غير إسلامي على الإطلاق وأنه من الضروري أن يتم تغيير شامل لأنظمة التعليم لتتوافق كلياً مع التطور الإسلامي عن العلم والتعليم.

- كما انتقدت عينة الدراسة المناهج الدينية المقررة في المدارس العامة ، فهي في نظرهم مجموعة من النصائح والدروس الأخلاقية ، التي تهمش الدين وتنزع منه فعاليته الاجتماعية والسياسية وتؤطره داخل إطار الطقوس الدينية والعبادات والسير والمغازي ، دون ربط بين الماضي والحاضر والمستقبل.

- بالنسبة لقضية الصراع العربي الإسرائيلي. كشفت عينة الدراسة عن اجماع لدى العينة على أن الصراع يجب النظر إليه على أنه صراع حضاري بين المسلمين واليهود ، وليس في إطار ضيق ، يشمل العرب وإسرائيل.

- أكدت عينة الدراسة على رفضها التام لأي محاولات للحل السلمي ، وأكدت على أن القوى الإسلامية لن تسمح للحل السلمي بالمرور.

- بالنسبة لمؤتمر السلام الحالي ، ذهبت عينة الدراسة إلى أنه من الممكن أن يتوصل لحل للقضية على مستوى الأنظمة. وإن إسرائيل ستقدم تنازلات ، لأن استمرار حاله التوتر ليس من صالحها. ولذلك فإنها سوف تحاول أن تحول الصراع إلى صراع قومي ، بين القومية العربية والقومية الفارسية (الإيرانية) .

- أكدت عينة الدراسة أن مستقبل الصراع الإسرائيلي مرتبط بسقوط العراق في قبضة القوى الإسلامية في إيران واشتعال الجبهة الشرقية.

- ذهبت عينة الدراسة إلى أن السياق القرآني قد قدم الحل الإسلامي للقضية وهو يعتمد على المواجهة بين القوى الإسلامية واليهود. وفي هذا الإطار نظرت العينة إلى الانتفاضة الفلسطينية على أساس أنها مرحلة من مراحل المواجهة ولكنها لن تحل القضية ، وأن غيابها وتوقفها لن ينهي الصراع أو يحسمه لصالح اليهود.

- توقعت عينة الدراسة نشوب حرب مستقبلية بين

المسلمين واليهود ، وإن هذه هي مرحلة المواجهه المنتظرة والتي قررها القرآن ، أما عن آليات المواجهة حتى نشوب تلك الحرب ، فتذهب العينة إلى أنها تتمثل فى إدارة صراع طويل الأمد سياسياً وعسكرياً. بالتنسيق مع إيران والسودان ، وإسقاط كل ما يمكن إسقاطه من الأنظمة العربية والدخول فى حرب استنزاف مع اليهود تمهيداً لشن الحرب الإسلامية ضدهم.

- أثبتت الدراسة الميدانية صدق الافتراض الأساس الذى تنطلق منه الدراسة ، وهو أن الحركة الإسلامية السياسية فى مصر هي حركة اجتماعية سياسية ، وفقاً للشروط السوسيولوجية المقررة لتكون الحركات. حيث أثبتت الدراسة الميدانية ما يلى :

- تملك الحركة الإسلامية السياسية فى مصر هدفاً عاماً ومشتركاً بين فصائل الحركة المختلفة ، تمثل فى إسقاط النظام الحاكم ، وإعلان الدولة الإسلامية وقيام الخلافة والدخول فى صراع مباشر مع إسرائيل. - كما أكدت عينة الدراسة أن هناك تنسيقاً بين مختلف فصائل الحركة الإسلامية السياسية فى مصر ، بما يخدم الهدف الأساس والمشارك للحركة.

- كشفت الدراسة عن وجود هيكل تنظيمى واضح ومحدد للحركة الإسلامية السياسية ، حيث أجمعت عينة الدراسة ، أن أهم ملامح هذا التنظيم هي وجود قيادة خارجية وقيادة داخلية وأن القيادة الداخلية تنقسم إلى أمراء الأقاليم أو المحافظات الذين يشكلون مجلس شورى التنظيم ، والذي يتكون بدوره من ثلاث لجان أساسية هي :

١ - لجنة الدعوة.

٢ - لجنة العدة.

٣ - اللجنة الاقتصادية.

- أكدت عينة الدراسة أن هناك مبدأ لتوزيع الأدوار داخل التنظيم ، حيث أن القيادة الخارجية تختص بالتمويل ورسم الإستراتيجية العامة للتنظيم ، فى حين يكون تنفيذ تلك الإستراتيجيات من مهام القيادة الداخلية.

- أثبتت الدراسة الميدانية أن هناك أسلوباً محدداً للتجنيد داخل تنظيم الجهاد ، يتكون من ست مراحل أساسية وهي الدعوة إلى الصلاة ، ومرحلة استكشاف الميول والاختبارات ، ومرحلة الفرز ، ومرحلة الصدمات المحدودة ، السجن.

- أثبتت الدراسة الميدانية أن هناك غطاءً من المسئولية داخل التنظيم تجاه أعضائه وأن هذه المسئولية ، مسئولية معنوية ، ومسئولية مادية ، حيث يتولى التنظيم توفير بعض المخصصات المالية لأسر الأعضاء الذين تم اعتقالهم

أو يقتلون فى المواجهه مع النظام. - أثبتت الدراسة الميدانية ، أن هناك مصادر تمويل ثابتة للحركة ، تنقسم إلى :

أ - مصادر داخلية : وتتكون من تبرعات الأعضاء وأموال الصدقات.

ب - أموال الغنيمة : وهي أموال المسيحيين الضالعين فى التآمر على الحركة الإسلامية كذلك أموال الدولة ، التى هي تحت قبضة النظام وسيطرته.

ج - مصادر خارجية : وتتكون من هيئات ومؤسسات غير حكومية خارجية وأنظمة سياسية.

- وفى هذا الإطار أبدت عينة الدراسة ، عدم ثقتها فى أن لإيران دوراً أساسياً فى التمويل حيث أكدت العينة ، أن هذا أمر يصعب إثباته بالنسبة لأعضاء التنظيم شخصياً ، وهو فى الحقيقة يقع ضمن مسئوليات القيادة الخارجية.

- يتبنى تنظيم الجهاد أسلوباً فى الدعوة ، يختلف باختلاف الظروف والمرحلة التاريخية ونوعية من توجه إليهم الدعوة. ولكنها تنطلق بصفة أساسية من استراتيجية الجهاد.

- تميز تنظيم الجهاد بوجود أسلوب مميز لمناقشة القضايا داخله. وأن هذا الأسلوب يختلف حسب أهمية القضية أو المشكلة. وهناك مستويات للمناقشة. المناقشة المحدودة ، والمناقشة الجماعية. كما أن هناك المناقشة بين الأعضاء والمناقشة بين القيادات. والمناقشة الجماعية بين الأعضاء والقيادات. والمناقشة المحدودة بين القيادات والأعضاء.

- أثبتت الدراسة الميدانية أن العامل الهام والمحدد فى اختيار أمراء الأقاليم هو الأوضاع الداخلية والخارجية بمعنى أنه حينما يكون من إستراتيجية الحركة تصعيد المواجهه مع الأمن والشرطه ، فإن معيار اختبار الأمراء يكون هو التطرف الزائد والحماس البالغ والخبرة بممارسات الشرطه. أما اذا كان الهدف هو التهدة والكمون ، والحوار ، والمساجلات الكلامية ، فإنه يتم اختيار الأمير الذى تؤهله قدراته لإدارة ذلك الحوار.

- أثبتت الدراسة الميدانية وجود إستراتيجية محددة لتنظيم الجهاد ، والتى تعتمد على المواجهة المباشرة مع النظام. وينطلق التنظيم من إستراتيجية أساسية هي «التصعيد تمهيداً للتغير» وتعنى تصعيد العنف على كافة المستويات حتى يصل العنف فى المجتمع إلى درجة يصعب معها السيطرة عليه ، ويبدو النظام أمامها عاجزاً.

- وثمة إستراتيجيات أخرى فرعية تهدف إلى

المراجع :

- «*» - الدراسة فى الأصل عبارة عن رساله ماجستير ، من اعداد الباحث ، تحت اشراف الاستاذ الدكتور / محمود عادل مختار الهوارى ، بعنوان : الحركات الاجتماعية والسياسية ، والحركات الدينية ، ١٩٧٥ - ١٩٨٥ .
- «**» تقصد بالمجتمع المدينى - المجتمع الاسلامى بالمدينة ، فى مقابل المجتمع المكى . وأثر الباحث استخدام كلمة «مدينى» وليس «مدنى» للتمييز بينها وبين المفهوم السوسيولوجى للمجتمع المدنى () .
- ١» R. Hair Dekmejian, islamic revolution, Fundementalism in the Arab world Syralure university, 1985, P. 12
- ٢» مصطفى التوانى ، التعبير الدينى عن الصراع الاجتماعى فى الإسلام ، دار الفارابى بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ص ١٠١ - ١٠٤ .
- ٣» عارف ناصر: القرامطة ، أصلهم ، نشأتهم ، تاريخهم ، منشورات مكتبة الحياة ، ١٩٧٩ ، ص ٣٦ .
- ٤» - محمود اسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ، مكتبة مدهولى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ، ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ .
- ٥» على ليلة ، العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٣٩٧ .
- ٦» - سمير أمين نحو نظرية للثقافة نقد التمرکز الأوروبى والتمرکز الأوروبى المعكوس ، معهد الانماء العربى الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ١٣٣ .
- ٧» R hair Dekmejian, op - cit, P. 27.
- ٨» - على ليلة ، الشباب فى مجتمع متغير تأملات فى ظواهر الاحياء والعنف ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٣٤٨ .
- ٩» - نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيوف ، صراع الدين والدولة فى مصر ، مكتبة مدهولى ، ١٩٨٣ ، ص ٣٤ .
- ١٠» محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصه بداية ونهاية عصر السادات ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٥
- ١١» انظر : عبد العليم محمد ، الخطاب الساداتى ، تحليل الحقل الأيديولوجى للخطاب الساداتى ، كتاب الأهالى ، رقم ٢٧ / اغسطس ، ١٩٩٠ .
- Amira El-Azharysonobl, islamic rivivalism in the Arab East Egypt, in The politices of islamic Rivivalisms.
- ١٢» نبيل عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .
- ١٣» على ليلة ، الشباب فى مجتمع متغير ، مرجع سابق ، ص ، ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .
- ١٤» - انظر :
- صالح الوردانى : الحركة الاسلامية فى مصر ، واقع الثمانينات ، مركز الحضارة العربية للاعلام والنشر القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩١
- Justin writile, islamic Fundementaleism, Dilip-Hiro 1988.
- Saad Eddin Ibrahim, islamic Militancy as a social Movement, the case of two groups in Egypt, Edited by Ali. EHillal Desouki, purger pululishers, Newyork, 1982.
- «***» - قضية تكفير المعين» من القضايا الهامة فى الفكر الاسلامى أو الفقه الاسلامى وتعنى تكفير الشخص بعينه ، أى شخص محدد وليس اطلاق الاحكام بصفة عامة. وترتبط بها قضية أخرى ، وهى قضية «العدو بالجهل» فالتكفير قد يرتبط بالعدو بجهل المعين ، فلا يكفر فى رأى تنظيم الجهاد بالوجه القبلى ، أو ليكفر كما يرى تنظيم الوجه البحرى. والاختلاف هنا بصدد العامه. أما الصفوة والنظام فلا عدو لهم.

مصر:

السمات الأساسية للحركة الإسلامية

فى مصر

{ هل الحوار ممكن ؟ }

أديب ديمترى

ردايكاليه، وعلى أنها البديل، وهى ترفع السلاح فى الأرض المحتلة وفى جنوب لبنان، خاصة على يد الأصولية الشيعية فى الجنوب، وحماس فى الأرض المحتلة، وتنادى بتحرير كل فلسطين، فهى تزايد على غيرها من القوى والاحزاب الوطنيه بازالة الكيان الصهيونى واسترداد كامل التراب الفلسطينى، كما ترفع السلاح فى وجه الحكومات العميلة والتابعة على غرار ما يحدث فى مصر أو المايضة على مقاليد السلطة مثلما فى الجزائر.. وتقدم شعارها "الاسلام هو الحل" لايدل؟

فصائل الإسلاميين : الكل فى واحد !!

وينقسم التيار الدينى حاليا الى قسمين متميزين فى الظاهر، من حيث الوسائل المستخدمة فى العمل السياسى، وان اتفقا فى الهدف : وهو إقامة الدولة الاسلاميه بمعنى تطبيق الشريعة الاسلاميه فى جميع مناحى الحياه الاقتصاديه والاجتماعيه والسياسية : الاخوان القدامى الذين مروا بتجربة الاعتقالات والسجون قبل ثورة يوليو وبعدها، خاصة المعتقلات الناصريه. وهؤلاء استفادوا من خبرة الماضى، ويشكلون تيارا سياسيا بكل معانى الكلمة، ولايلجأون للإرهاب، رغم ماضيهم الارهابى، ولكنهم وعوا عدم جدوى الارهاب، رغم تعاطفهم معه وتبريرهم فى أكثر الاحيان للإرهاب والارهابيين، خصوصا فى مطبوعاتهم

فى مواجهة الأصولية الاسلاميه، التى تكاد تعم العالمين العربى والإسلامى فى شبه موجة كاسحة، وقد استولت على السلطة بالفعل فى بعض البلدان مثل ايران والسودان، والى حدما باكستان، وأخيرا أفغانستان، كما تهدد السلطة جسديا مثلما فى الجزائر، وتزداد خطورة فى مصر، تبرز العديد من الاسئلة والتساؤلات التى يتوقف على الاجابة الصحيحه عليها مستقبل المنطقة كلها، سواء فى المستقبل المباشر أو فى مستهل القرن القادم، ونحن منه على الأبواب : ما طبيعة هذه الحركات؟ هل هى "نهضة أو "صحوة" كما يسميها أصحابها أم ردة وثورة مضاده تسير على عكس التاريخ وتعود به الى الوراء؟ هل هى "ديمقراطيه إسلاميه" تنبع من واقعنا، وتستمد جذورها من تربتنا، أم هى الشكل الخاص من الفاشية التى تمتد عروقها الى أحط ما فى تاريخنا من تراث الرجعيه السوداء؟ وما علاقتها بالحركات والاحزاب الديمقراطيه والتقدميه الأخرى على الساحة؟

هل يمكن أن يقوم حوار أو تحالف فى مواجهة العدو الأمبريالى والصهيونى أم أنها تفتت هذه الجبهة وتعاديها، وتثير الفرقة فى الصفوف الوطنيه والقوميه؟ فالعدو فى هذه المرحلة لايزال هو الاستعمار والصهيونية بلاجدال، وركائزهما فى المنطقة، وهى تقدم نفسها فى صورة تبدو

أديب ديمترى - باحث مصرى

والأخص جريدة الشعب. ومع ذلك فقد استوعبوا دروس الماضي، وبلوذن بالأحزاب السياسية القائمة، والمصرح بها تارة في حزب الوفد باعتبار عدائهم المشترك للناصريه أو الاحرار، وحاليا يسيطرون على الحزب الاشتراكي وعلى جريدته بوجه خاص، ولكنهم مع ذلك يشكلون بداخله تيارا متميزا، ويلجأون الى صيغة "التحالف الاسلامي" لستر سيطرتهم عليه، ولأن الأحزاب الدينية ممنوعة بحكم قانون الاحزاب. ويشاركون في الحياة السياسية بالكامل، فمنهم أعضاء في مجلس الشعب والمحليات

اما الفريق الآخر من الاسلاميين، فهم القطبيون الجدد، وهم برغم تفرعاتهم وانقساماتهم التي سنتحدث عنها فيما بعد، يستخدمون جميعا السلاح ويلجأون الى الارهاب كوسيلة أساسية، وان لم يستبعدوا اللجوء الى الوسائل الأخرى خاصة من حيث إستيلاتهم على جميع النقابات المؤثرة تقريبا وآخرها نقابة المحامين بالتعاون مع الاخوان المسلمين، وعلى الاتحادات الطلابية وجمعيات هيئات التدريس بالجامعات. ويطلق عليهم اسم "الجماعات الدينية" تمييزا لهم عن الاخوان المسلمين، ومع ذلك فهم يتبادلون التعاطف والتعاون في الاغلب الكثير خاصة في انتخابات النقابات أو المجالس الشعبية، وكذلك تفرد صحيفة الشعب الكثير من أعمال الارهاب والفتن كما ذكرنا من قبل

القطبيون - الفاشيون الجدد

كان سيد قطب امتدادا، وتطورا ردايكاليا لفكر البنا، حمل أفكاره وطورها الى حدودها القصوى، من حيث اللاعقلانية والتطرف والانغلاق. لم يكن حسن البنا يعلن صراحة بالطبع وقوفه مع العنف والارهاب الدموي، بل كان ذلك خافيا وراء دعوته في تنظيمه السري، وإنما يعتبر دعوته دعوة للتوجيه والارشاد والموعظة الحسنة. وكان جوهر سياسته وسلوكه المراوغة والمداورة، والسياسة ذات الوجهين مما كان يقتضيه تحالفه الظاهر مع السراي، فضلا عن مشاركته في الصراع الحزبي النشط والساخن في ذلك الحين، مع اتباع سياسة الغدر والخداع والمكر، تجنبيا للاصطدام بالسلطة وبخاصة السراي والأحزاب الرجعية المعادية للديمقراطية، وقد كان يشكل فصيلا منها، ولكن من وراء ذلك يحرك تنظيمه العسكري المسلح، يمارس الارهاب والعنف سواء ذلك في صراعاته الحزبية المعلنة، ضد الأحزاب الديمقراطية وبخاصة الوفد، أو القوى والاحزاب التقدمية وبخاصة الشيوعيون، أو يمارسه في السر في صورة القتل السياسي أو النسف والتخريب.

ثم جاء بعد ذلك سيد قطب ليعلنها على الملأ صريحة

في اعلاناته السياسية "معالم في الطريق" أو "في الظلال" وهو تفسير للقرآن. يعلن أن السيف هو الطريق، واستخدام القوة والعنف لقلب كافة الأنظمة والحكومات التي تقف دون سيادة الاسلام سواء في البلد الواحد أو على وجه المعمورة كلها، ولخص ذلك في مفهوم "الحاكمية" أي حاكمية الله دون البشر، وتطبيق شريعة السماوية على الأرض، فنحن في جاهلية مما كان قبل ظهور الاسلام أو أشد وأنكى !!

وجاءت مرحلة التنفيذ، بدأت كما هو معروف، متواضعة. بعد أن أفرج السادات عن البقية الباقية من الأخوان المسلمين في سجون عبد الناصر، وشجعهم ليتخذ منهم أداة وخنجرا في صدر اليسار والناصريين، بعد أن أنجز انقلابه وثورته المضادة، في بداية السبعينات، وقد أن قوى اليسار، هي وحدها القادرة على فضح نظامه، والتصدي لأهدافه ومخططاته الرجعية الخيانية، وتعبئه أوسع الجماهير الشعبية لاحباطها وإفشالها منذ بدايتها. وإذا كانت نهايته قد جاءت على يد هذه الجماعات، فلم يكن اغتياله سوى قمة جبل الثلج الطافي، بحجمه الخافي وأغواره البعيدة، فقد كان مناخ الانفتاح وسياساته التبعيه الجديد، خاصة الاقتصادية، وتعاضم النفوذ والدور السعودي والبترو دولار في الظروف الجديدة، بمثابة مزرعة الميكروبات التي توالدت فيها وفمت بسرعة شيطانية هذه التنظيمات الارهابية الخطرة، والتي مازالت تنمو وتتكاثر برغم كل أعمال القمع الدموي والوحشى من جانب النظام. وكان للثورة الخمينية ونجاحها أثر بلاشك وعنصر دفع وتشجيع لهذا الانتشار والتجذر، فضلا عن شمول الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجمل بلدان العالم العربى - مما أدى الى استشرار الظاهرة على امتداد الوطن العربى.. ولسنا بصدد الحديث عن الأسباب والظروف الباعثة على ماسمى "الصحة الدينية" أو الغفوة العقلية في حقيقة الأمر، التي تحتاج الى معالجة خاصة ليس هنا مجالها.

كان سيد قطب، بعد البنا، بفكره وعمدة كتبه "معالم في الطريق" وتلاميذه، الذين انقسموا وتوزعوا الى فرق وتنظيمات بل وتقايع ؟؟، حول مفاهيمه عن "الجاهلية" والتكفير، هو بداية الخط الجديد القديم في واقع الأمر للجماعات الدينية، والذي يتميز بالراديكالية، والوضوح والصراحة، بدلا من اسلوب، البنا المراوغ الذي اشرنا اليه فيما سبق. هذا الخط الجديد يتوجه بخطابه وفعله الارهابي مباشرة الى الهدف.. الانقلابي.

وسنعرض لأفكار قطب خاصة في "الظلال" و"معالم في

الطريق" وتركز على المحتوى ومضمون الأفكار وكيف مهدت لنشأة ثلاثة تنظيمات رئيسية، لا يعنينا إنشاقاتها وتفريعاتها : جماعة صالح سرية، وجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين التي اشتهرت باسم جماعة "التكفير والهجرة" وفي معالجتنا لهذه التنظيمات يعنينا أيضا أفكارها ومضامينها المدونة في كتبها المطبوعة أو المنسوخة، أكثر من أفعالها ونشاطاتها، وصولا إلى القضية الرئيسية : هل يمكن أن يقوم تحالف أو حوار مجرد حوار مع كافة فرق الإخوان المسلمين التي تقارن الارهاب اليوم أو الجماعات الدينية التي تقارن الارهاب والعمل والفتن الدينية؟ أم هو الصراع الذي لا هوادة فيه؟ وقد إمتد نفوذ قطب، عبر العالم العربي كله وتركيا وإيران وأفغانستان وباكستان والهند واندونيسيا وأفريقيا السوداء المسلمة وقد ظهرت ترجمات لموسوعته "في ظلال القرآن" بالتركية والانجليزية، "والظلال" نص مؤثر في الحركة الإسلامية ويقارن تأثيره بتأثير "تفسير المنار" للشيخ رشيد رضا (المتوفى ١٩٣٥) الذي يستوحى دروس محمد عبده في سنوات حياته الأخيرة (١٨٩٨ - ١٩٠٥) والجديد في تفسير رضا بالنسبة لمحمد عبده يرتبط بتأثيره بابن تيمية (المتوفى ١٣٢٨) وسنعود إلى أثر ابن تيمية الهام بعد ذلك. بينما بالنسبة لقطب فهناك تأثير المودودي (المتوفى ١٩٧٩) الذي يترسم خطى ابن تيمية كذلك. والتيار القطبي منذ السبعينات في مصر يتأثر من جديد بابن تيمية ويطبق مفاهيمه عن الحرب الداخلية في الإسلام بما في ذلك القتل السياسي (١). ويعتبر أوليفركاريه أن ظلال قطب مسئولة إلى حد كبير عن "الارهاب" بالنسبة للمجموعات الإسلامية الجديدة، خاصة عن التكفير، وهو من المفاهيم الهامة في تفكيره، ومفهوم الجهاد أو الحرب، مفهوم محوري عند القطبيين جميعا (٢)

"والظلال" تكشف عن منهج قراءة قطب للقرآن، وتابعه في ذلك تلاميذه من الجماعات الدينية، يقدم فيه صورة المجتمع الإسلامي المثالي كما فهمه، والسياسة الإسلامية، وقضايا الحرب والسلام في مواجهة غير المسلمين، وفي مواجهة الجاهلية الجديدة، ومنظوره إلى المسيحية واليهودية وكذلك النظام الإسلامي الاقتصادي ووضع المرأة، والبيئة الإسلامية عموما. والتجربة المكية للمؤمنين الأول، بالنسبة لقطب هي الصورة المثالية التي استمدتها رؤيته للواقع الراهن، في عالم تسوده الجاهلية الثانية، ولا يوجد فيه سوى قلة من المؤمنين المخلصين المتأصلين حقا. وهذه الصورة التي جاءت في الظلال هي التي ستتكرر في "معالم في الطريق" (٣)

"والظلال" بالنسبة لوضع "أهل الكتاب" في المجتمع الإسلامي المثالي أكثر راديكالية من المنار لرشيد رضا. فهو يرى ضرورة فرض الجزية على كل راشد يهودي أو مسيحي، وهي نوع من الهدنة، وتعبير عن الخضوع، على ألا تقوم بينهم علاقات متبادلة أو معونة أو صداقة، وهي أمور لا تقوم إلا بين المسلمين (٤) كما لا يجوز في المجتمع الإسلامي قبول بشهادة غير المسلم ضد امرأة مسلمة. وهويتهم اليهود والمسيحيين بالتسلسل التخريبي (٥). والعدوان اليهودي والمسيحي ضد الإسلام والمسلمين فطري موروث، حيث أن رسالة المجتمع الإسلامي منذ البداية هي قيادة الجنس البشري، ومن ثم فهناك صراع أبدي لانهاية له حول هذه القيادة (٦). واليهود في جذر الامبريالية الأوروبية وبعدها الأمريكية الحديثة.

والجهاد المسلح ضد أهل الكتاب، لا يختلف عنه ضد المشركين، فهم متواطئون في واقع الأمر مع المشركين، على مدى التاريخ، وحتى يومنا، وهم يعارضون النظام الكوني والقانون الاساسي لمسيرة الكون. وحتى السلام معهم لا يمكن إلا أن يكون موقوتا، وهو صراع أيديولوجي ومذهبي، في رأي قطب، وليس بالضرورة أن يكون صراعا اقتصاديا أو وطنيا (٧). ولا محيد عن التسامح الإسلامي، فالإسلام يرفض قطعاً اعتناقهم العقيدة بالقوة أو في ظل الاكراه، ولكن يتعين تجنب الطاعة لأهل الكتاب في شئون الادارة أو غيرها، ولا يجوز على الإطلاق وضع الثقة بهم أو إعتبارهم مرجعا، لأن النتيجة عندئذ كارثية. كما يجب الارتياح والحذر من العلماء والمستشارين الفئيين اليهود والمسيحيين. فكيف نضع ثقتنا في أعدائنا الطبيعيين؟ لذلك ينبغي قطع كل علاقه بهم، بما في ذلك أي تضامن محلي أو وطني. فإسرائيل اليوم في فلسطين، وثمة حرب دائرة في الهند وكشمير. وهجوم اليهود والمسيحيين واحد بعون الماديين الملحدون (٨)

لقد أثار اليهود الحركات الوطنية ضد السلطنة العثمانية، وطرحوا فكرة الدستور والقوانين الوضعية بدلا من قوانين الشريعة، وانتهى الأمر بالغاء الخلافة على يد بطلهم أتاتورك (٩)

وماركس وفرويد ودركايم وبرجسون، هؤلاء جميعا يهود، أسسوا المادية الملحدة والجنس والداروينية، التي دمرت كل ما هو مقدس بما في ذلك القيم الاخلاقية واليهود هم الذين هدموا المجتمع المسيحي عن طريق القوميات السياسية، وهكذا حطموا القلعة المسيحية التي كانت تحاصرهم، وهم يوجهون نفس السلاح للمجتمع الإسلامي، أداتهم القوميات الأوروبية هذه المرة. والتي

تبحث عن المستعمرات والتي، يمتلكها حنين للحرب الصليبية. (١٠)

وقطب مثل رشيد رضا يعتبر اليهود والمسيحيين اليوم كفرًا لأنهم يرفضون الإسلام، ويرى قطب أن النفوذ اليهودي منذ عصر النهضة هو الذي قاد إلى فصل الكنيسة عن الدولة، والدين عن الحياتين الاجتماعيتين والسياسيتين، وبالنسبة لقطب، كما هي لرضا، الحضارة الأوروبية (والأمريكية أيضًا عند قطب)، في أضحوحة واضح. ويعد الإسلام في العالم أمر مؤكد. أما الفارق بين رشيد رضا وقطب أن الأول يريد أن يدفع بالمنطق التاريخي الإلهي عن طريق الدعوة والرسالة المنظمة، والمدعومة ماليًا، بينما قطب يركز على الدعوة السياسية والعسكرية الانتقاليين (الثوريين) عن طريق الجهاد (١١)

وقطب مثل رضا يعيب على اليهود إدعائهم بأنهم "الشعب المختار" ولكن قطب يضيف أنه من بعد أصبح الشعب المسلم هو "الشعب المختار" وفضل على اليهود والمسيحيين، أعداء الإسلام الطبيعيين وأهل الكتاب في ظل الحكومات الإسلامية والمجتمع الإسلامي القادم، في مرتبة ثانية من الناحية القانونية دفع الجزية والحماية، والتسامح مع الخاضعين منهم فحسب، وليس مع الأعداء أو المتآمرين الذين يلغمون المجتمع الإسلامي من الداخل. وهذا الموقف القطبي يختلف عن موقف صاحب المنار رشيد رضا الذي يميز في الواقع بين المسيحيين العرب والأوروبيين. بينما يعكس موقف الظلال الموقف المتعصب تجاه اليهود والمسيحيين المحليين، وهو الأمر الذي طبع حركة الإخوان المسلمين منذ عهد البناء. فأى غرابة في أن ينخرط القطبيون الجدد من الجماعات الإسلامية في مصر خاصة، في الفتنة الطائفية فمثل هذا التفكير القطبي المتعصب لا يمكن إلا أن يؤدي إلى اشتعال الفتنة الطائفية، من قبيل أحداث الزاوية الحمراء والمنيا والفيوم وديروط وغيرها وغيرها.

منهاج الإسلام

لقد أصبح "معالم في الطريق" لسيد قطب هو دليل الإسلاميين جميعًا، وأبرز ما في المعالم هو تركيزه على "منهاج الإسلام" فالأمة الإسلامية في نظرة جماعة من الناس تستمد منهاجها، وحياتها كلها، العقلية والاجتماعية والوجودية والسياسية والأخلاقية والعملية، من منهاج الإسلام. وهذه الأمة بهذا الوصف كفت عن الوجود، منذ لم يعد بعض أجزائها لا يحكم بالشرعية الإسلامية. العالم كله في أيامنا في جاهلية فالجاهلية وتكفير من لا يأخذ بالمنهاج الإسلامي هو حجر الزاوية الذي

يقوم عليه البناء النظري لمعالم في الطريق. وإذا كانت جاهلية اليوم مثل الجاهلية السابقة على الهجرة، فلا بد من أخذ موقف منها بنفس الموقف الذي أخذه النبي والصحاب، وقد أصبحت مفاهيم الجاهلية والتكفير هي المنطلق الأساسي لكافة القطبيين من الجماعات الإسلامية الجديدة فالمجتمع الذي لا يقوم فيه التشريع على القانون الإلهي مجتمع غير مسلم، وكل مجتمع غير مسلم في جاهلية، وهكذا تنطبق الجاهلية على كل المجتمعات في أيامنا، وتأتي في المقدمة وعلى رأس القائمة الدول الشيوعية، وكل المجتمعات اليهودية والمسيحية، وكذلك التي تسمى نفسها مسلمة وهي تعبد غير الله، لأنها تطبق شرائع غير شريعة الله

ويقوم على هذا الأساس مفهوم الجهاد، الذي أصبح بدوره فرضًا عند القطبيين الجدد من الجماعات الإسلامية. فالجهاد يعني قتال. هذا المجتمع الجاهلي، وهو ليس حربًا دفاعية، بل جهاد بالسيف لازالة العوائق في طريق الحركة، وإقامة مملكة الله على الأرض.. فهو دعوة صريحة لقلب النظم القائمة، والاستيلاء على السلطة السياسية.

كان هذا التفكير إشارة البدء لانطلاق قوى ظلامية على امتداد الساحة العربية، وقد شدت خيوط هذا الفكر إلى نهاياته المنطقية - هذا إذا جازنا أن نتحدث عن المنطق والعقل في هذا المضمار. فقد أصبحت السبمة الأساسية للجماعات الدينية التي نشأت وترت وتزعزعت انطلاقًا من هي الفكر، هو اللاعقلانية المطلقة التي تبلغ حد الهوس أحيانًا، وفي جميع الأحوال المعادة الصريحة للعقل وللعلم - حتى لمجرد الذهاب إلى المدرسة وتلقي العلم. كما أوغلت هذه الجماعات في الجريمة والقتل بدعوى الجهاد، وأثارت الفتنة الطائفية حيثما حلت..

وفي الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمر بالعالم العربي، وفي المناخ السائد في مصر بوجه خاص، تكاثرت هذه الجماعات وأفرخت وانقسمت وأصبحت أشبه بالفعل بالميكروبات العنقودية حتى تعذر تقدير عددها ولكن أشهرها بلا جدال ثلاثة تنظيمات سنعرض باختصار لمجمل أفكارها كنماذج وأمثلة:

١ - جماعة صالح سرية أو المدرسة الفنية العسكرية.

٢ - جماعة الجهاد.

٣ - جماعة المسلمين التي اشتهرت باسم جماعة

التكفير والهجرة.

جماعة صالح سرية

أول محاولة لقلب نظام السادات بالقوة وقعت في أبريل ١٩٧٧ داخل المدرسة الفنية العسكرية في

هليوبوليس برئاسة فلسطيني يدعى صالح سريه، وقد اتهمت السلطات حينذاك حزب التحرير الاسلامي على أنه كان وراء المحاولة، ولكن الحركة كانت مصرية تماما. وكان التخطيط الموضوع للعملية الانقلابية هو الاستيلاء بالقوة على الأسلحة التي بمخازن المدرسة الفنية العسكرية ثم التوجه الى مقر الاتحاد الاشتراكي العربي، حيث كان السادات مجتمعاً بأقطاب الحكم والسلطة، والقبض عليهم أو قتلهم جملة ثم الاستيلاء على السلطة والحكم. وقد فشلت المحاولة وراح ضحيتها العشرات من القتلى والجرحى من طلبة المدرسة حيث بدأ التحرك.

وقد تشكلت المجموعه عام ١٩٧٠ في خضم انفتاح السادات على اليمين الاسلامي، لاستخدامه ضد اليسار الماركسي والناصرى. وقد ضمت أساسا طلبة من جامعات القاهرة والاسكندرية والأكاديمية الفنية العسكرية في هليوبوليس، ولم يتعد عدد أعضائها الثمانين عضوا، وكان التنظيم يتشكل من مجموعات على رأس كل منها أمير وجاء توزيعهم حسب السن : ٦٦ عضوا بين ١٨ سنة - ٢٥ و ٨ من ٢٥ - ٣٠ سنة و ٦ من ٣٠ - ٣٨ سنة. وحسب المهن. ٤٢ من طلبة الجامعات والمعاهد العليا و ١٧ تلميذا في المدرسة الفنية العسكرية و ٧ عمال و ٣ جنود و ٤ مهندسين فنيين وواحد مهن حرة. وكان تكوينهم الايديولوجي من خلال قراءة المجلات الاسلاميه وكتابات سيد قطب والمودودي (١٢)، ولاتخرج ايدولوجية الجماعة - كما سترى - عن تكرار واجترار لافكار قطب والمودودي وقد قبل أمير الجماعة الحوار مع أعضاء من وفد مركز البحوث الجنائيه والاجتماعيه. وهو يرى أن الأفراد ليس لهم سلطان كبير على حركة التاريخ الذي يتبع إرادة الخالق، ويخضع للقوانين التي تعبر عن إرادته في الكون. أما دور الأفراد فهو الاسراع بحركة الأحداث. وهم على اقتناع بأن الاسلام في طريقه الى أن يمسك من جديد بقيادة الإنسانية جمعاء، ومن خلال ألوف الشهداء. والآن وقد استيقظ المارد الاسلامي، فلا توجد قوة على وجه البسيطة تستطيع وقفه. وما يجري في ايران هو قانون الطبيعة ذاته، وسنحس به قريبا في مصر. (١٣)

وفي جذر تفكير الجماعة كراهيه المهاج الدنيوية والملذات الوضيعه، على نهج الرسول، الذي كان يفتش الأرض ويحتقر الذهب والحريير. وأعضاء الجماعة لا يهتمون على الاطلاق بمستقبلهم الجامعي، كما لا يبدون اهتماما بالنجاح الاجتماعى الدنيوى، وإيمانهم بالآخرة قوى. وهدف الجماعة على حد قول الأمير هو إقامة الدولة الإسلامية، وتحقيق الإسلام في كماله، فليست القضية هي الدعوة أو

التعريف بالإسلام، بل معرفه ما اذا كان المجتمع والدولة تطبقان الاسلام أولا تطبقانه. فهناك من الناس من يتظاهر بالايان بالله وبالحساب في الآخرة، ولكنهم في حياتهم الواقعيه يعترفون بسلطة وسلطان غير سلطان الله. ومن هنا يبرز السؤال : هل هذا المجتمع إسلامي حقا؟

فالله خلق الناس ليعبدوه، وهذا لايعنى الصلاة والصوم وغيرهما من الطقوس، بل الخضوع المطلق لله، والطاعة لأوامره جميعا والانسان خلق ليؤدى رسالة في الحياة وهى تحقيق النظام الالهى على الأرض. وهكذا فإن الجماعة تميز بين المسلم الذى يحمل رسالة الاسلام، وغير المسلم الذى لايشغله سوى الأكل والشرب. وليس ثمة سبب لوجود الجماعة من حيث كونها جماعة إلا باعتبارها مسئولة عن هذه الرسالة

وترى الجماعة أن الله مصدر كل سلطة الحاكمة عند قطب والمودودي والطاغوت ليس سوى القوانين الوضعيه، أى كل فرد أو فكرة تحكم الانسان دون الله. وفي مصر فإن مجلس الشعب واضع القوانين، بينما تحقق بالتمام السلطة التشريعية الوحيدة، وهى سلطة الله. وهذه علة الصدام والتناقض بين الاسلاميين والمجتمع المصرى. ومن هنا أيضا جرمة علماء الازهر الذين يصدرون الفتاوى المناقضة للشريعة، لأن القانون الاسلامي لا يطبق الا في مجتمع إسلامي بالاساس. فالمجتمعات في رأى أمير الجماعة تنقسم الى اثنين : المجتمعات الاسلاميه، التى تتمسك بقوانين الاسلام وشرائعه، ومؤسساته ومبادئه وقيمه، والمجتمعات غير الاسلاميه التى لا تحترم ذلك على الاطلاق. فإيمان الافراد عندئذ يكون أمرا ثانويا، لأن الاساس هو وجود المجتمع الاسلامي.

وبالنسبة للشهداء، ومنهم المحكوم عليهم بالاعدام من الجماعة، فقد قدموا المثال بشجاعتهم، ولا مبالاتهم بالموت، فهم يسيرون على هدى الصحابة الذين كانوا يذهبون الى الحرب وكل أمنيتهم : الموت في سبيل الله. والتربية النفسيه لأعضاء الجماعة على حد قول الأمير من شأنها أن تكسيهم السيطرة على عواطفهم وانفعالاتهم، فلا يضعون في اعتبارهم سوى مصلحة القضية، فقناعاتهم وإيمانهم وعقيدتهم راسخه لاتزعزع. وهم يرفضون أى مساومه، والصلاة والصوم يعينانهم على مواجهه من يوقعون بهم العذاب.

إن الشباب الاسلامي يطيع الله طاعة مطلقة، ويتصرف أمام النص القرآنى والسنة كالجندى الذى يتلقى أوامر رئيسه. والجماعة ترى ان السلطة في مصر تدور حول ثلاثة محاور : الفرعوني.والماسونيه والعلمانيه. فهناك محاولات

لدفع التفكير المصرى نحو أصوله الفرعونيه المشتركة والمعادية للإسلام، أما الماسونيه وافكارها، فإنها تنشر من خلال النوادي الأجنبية (الروتارى، الليون) والنوادي التى تضم معظم الطبقة العليا (الجزيره والأهلى والزمالك). والعلمانيه يأتى انتشارها عبر الشباب المتعلم الذى لا يشغله سوى النجاح الاجتماعى. وفى نفس الوقت هناك محاولات هادفه تقوم بها الدولة لاستيعاب تدين الشعب، وإبعاده عن قضية الإسلام، من خلال المزارات والطرق الصوفيه.

وعندما تحلل الجماعة الظواهر الاجتماعيه من قبيل الثأر فى بعض القرى والريف، فإنها ترى أن هذه الظاهرة السيكولوجيه تنشأ من احترام قوانين التقصاص القرآنيه على حد قول الأمير

وبالنسبة لموضوع حربى ١٩٦٧ و١٩٧٣ يعتقد أمير الجماعة أنهما نتيجة تواطؤ واتفاق بين القوتين العظميين، لتقوية النظم القائمة التى تحترم مصالحهما، والإسلام لا شأن له بها، حتى ولو استخدموا رجال الذين لتبرير أعمالهم. وحرب ١٩٧٣ لاقتل نصرا بمعنى الكلمه، طالما أن الاسرائيليين وصلوا حتى الكيلو ١٠١ أما هزيمة ١٩٦٧ فهى عقوبه من الله ضد أولئك الذين قتلوا وعذبوا خدامه (جمع الاخوان المسلمين ١٩٦٥ - ١٩٦٦). وحرب اليمن بين مسلمين وفراعنه، لأن اليمن هى المجتمع العربى الأقرب الى الإسلام بتقاليده وقيمه، بينما دخل فى ركاب المصريين الفساد والفسق. وبالنسبة لسياسة الانفتاح الاقتصادى فالجماعة ترى أنه يتعين أولا بناء الانسان، من حيث هو إنسان، ثم النظر فيما يناسبه من اقتصاد. وعندما سئل أمير الجماعة هل يفضل اختيار الاقتصاد الأمريكى أم السوفيتى، فضل الأمير الاقتصاد الاول، رغم أنه استعمارى، فهو أقرب للإسلام فى احترامه لحق الفرد والملكيه. ولكن الدولة يتعين عليها، مثلما كان فى عهد الخليفه عمر، ضمان الحد الأدنى الحيوى لكل فرد، وكذلك العلاج والسكن

وفى موضوع الأحزاب السياسيه، فإن الجماعة ترى ضرورة أن يشكل المسلمون حزبهم السياسى حتى تصل كلمتهم الى الشعب، وحتى لا تلجئهم الى السريه التى تقود الى العنف، والأمير لا يعارض وجود حزب مسيحى، ولكنه لا يقبل حزبا لليسار فى الوقت الذى تنكر فيه الحكومه على الجماعات الاسلاميه الوجود السياسى الشرعى.

أما عن "القوميه" فإن الإسلام لا يعرف العرق ولا الوطن ولا القوميه. والمسلمون الأوائل الذين أحاطوا بالنبي كانوا

ينتمون لجنسيات مختلفه (عرب وفرس وأثيوبيين وبيزنطيين الخ) ومع ذلك فليس هناك تعارض بين الدفاع عن العقيدة والدفاع عن الوطن (١٤).

وصالح سريره زعيم الجماعة ومؤسسها، كان من الرعيل الأول فى حركة فتح، وأحد المسئولين العسكريين بها، إلا أنه أبعد لاستنكاره اشتراك المسيحيين والشبيوعيين فى حركة المقاومة الفلسطينيه. وفى مصر اشتغل بالجامعه العربيه خبيراً فى التربيه. واتصل بجماعة الاخوان المسلمين ومرشدها الهضيبى. وهو مثل حزب التحرير الإسلامى يعتقد أن الطريق الوحيد لإعادة أسلمة المجتمع يمر عبر إقامة الدولة الاسلاميه الموحدة وإعادة الخلافه. لحظه اعلان هذه الدولة تغلق الحدود، وتقطع كل علاقته بالعالم الخارجى، ولامانع من استعانة الدولة بمعونه أجنبية، على غرار الامويين والعباسيين الذين استعانوا بالمسيحيين واليهود وعبيده زرادشت وغيرهم، لحسن إدارة الدولة الاسلاميه. والصناعات العسكريه لها الأولويه.

ويشكل جيش شعبى يغطي كامل الحدود، ويحمى الدولة ضد أعدائها فى الداخل والخارج، وهو يعتقد أن أنصار العقيدة لن يترددوا فى الانخراط فى هذا الجيش، ويرى إصدار قانون يحدد وضع المرأة، وفرض الهاس خاص يميز على المسيحيين (١٥) كما يرى ضرورة التربيه الاسلاميه الصحيحه للشباب، الذى يعطيه اهتماما خاصا، ويعتقد أن التاريخ الإسلامى قد أفسد وشوه على يد بعض الكتاب من أمثال طه حسين ولطفى السيد.

وهو يعتقد أن العقل فى الإسلام له مجاله، ولكن له حدوده التى لا يستطيع أن يتجاوزها. فالتفكير العقلانى عن الوجود الإلهى والذات الإلهيه مثلاً قاد الى خلافات خطيرة استغللتها الصليبيه العالميه فى تشويه الإسلام وتاريخه. وهو مؤمن بالقدر فلن يصيبنا الا ما كتب الله علينا، والشهادة هى أقصر الطرق الى الجنه. وبالنسبه لقصة التكفير فإنه يرى أنه من العبث البحث فى الفارق بين الكافر ومرتكب المعصيه فكلاهما فى النار (١٦) وقد ظهرت فكرتان داخل الجماعة بالنسبة لمواجهة السلطة :

- احدهما دعت الى الطريق التقليدى عن طريق الانقلاب العسكرى الذى يمكن الجماعة من الاستيلاء على السلطة

- والأخرى ترفض هذا الطريق لأنه طويل ولا يضمن سيطرة الجماعة على العمليه وتقتصر حرب عصابات المدن ضد المؤسسات والرموز المعاديه للإسلام. (١٧)

جماعه المسلمين أو التكفير والهجرة
فى مساء ٣ يوليو ١٩٧٧ وقع حادث فريد من نوعه

فى مصر، فقد فوجىء الشعب المصرى بنبأ اختطاف الشيخ حسن الذهبى من منزله، وهو وزير الاوقاف والجامع الازهر الأسبق، وقد وجد مقتولا بعد يومين من اختطافه فى فيلا بالهرم، وكانت جريمة الرجل أنه كتب عددا من المقالات تهاجم التطرف الاسلامى وخاصة جماعة عرفت باسم "التكفير والهجرة" وهى التى اقررت الجريمة. وبعد الاختطاف وزع التنظيم بياناً على وكالات الأنباء والصحف طالبوا فيه باطلاق سراح إخوانهم المعتقلين فوراً، والعفو عن جميع المحكوم عليهم، ودفع فدية قدرها ٢٠٠,٠٠٠ جنيه مصرى، وأن تقدم الصحف المصرية الأخبار والأهرام والجمهوريه ومجنتا آخر ساعة واكتوبر ومجلات الازهر، اعتذاراً عن الأكاذيب التى سبق أن نشرتها ونشر هذا الاعتذار، والسماح بطبع كتاب "الخلافة" أمير الجماعة شكرى مصطفى، وعدم وضع عراقيل فى طريق نشره فى الصحف، وأخيراً إذاعة هذا البيان فى التلفزيون والأذاعة، وأن تنشر البيان الصحف اليومية الثلاث فى مصر، وكذلك جريدتا "البعث" السورية و"النهار" اللبنانية والصحف السعودية والكويتية والأردنية والسودانية والتركية والإيرانية، وفى نيويورك تايمز الامريكية ولوموند الفرنسية والصنداي يايمز والجارديان فى المجلثرا ١١ (١٨)

وقد اعتقل زعيم الجماعة "شكرى مصطفى" عقب الحادث وكان يسمى نفسه "أمير الافراد" و"خليفة الله على الارض"، واعترف أن الفدية المطلوبة كان الهدف منها شراء السلاح من أجل خطف شخصيات مدنية وعسكرية مصرية. وكان من بين المتهمين الستمانه والعشرين الذين حوكموا عسكريون، مما يدل على تسلل الجماعة الى صفوف الجيش والسلطة (١٩)

وقد ظهر التنظيم فى منطقة المنيا عام ١٩٧٣ ولكنه نشأ فى الحقيقة عام ١٩٧١ بزعامه مهندس زراعى سنة ٢٨ عاما، هو شكرى أحمد مصطفى وكان قد سبق اعتقاله مع الاخوان المسلمين .

وننقل بعض أقوال شكرى مصطفى فى محضر التحقيق معه بعد مقتل الذهبى باعتباره المتهم الأول، وهى تكشف مدى اللاعقلانية والعداء للعقل وللعلم والتوغل فى الانحراف الى حد الاغراب فى فكر الجماعة، ولكنها فى نهاية الأمر لاتخرج عن مفاهيم التكفير والجاهلية عند سيد قطب، بعد أن شدها الى نهاياتها فهو يجيب على أسئلة المحقق بما يفيد رفضه لقول الفقهاء "مسلم فاسق" لأن الفسق فى الشريعة يدل على الكفر، وكذلك القول "مسلم ظالم" والثابت عنده فى الشريعة

حسب قوله، قول الله تبارك وتعالى "والكافرون هم الظالمون" فهو يكفر الجميع، لذلك حرمت الجماعة الصلاة فى أى مسجد غير مساجدهم، لأنها مساجد جاهلة كافرة. ويضيف مفسراً على سؤال للمحقق عن العلة فى ذلك : "نريد أن نضبط مدلولاً صحيحاً لكلمة مساجد الله، فقد توضع بافظة على مسجد لاتنطبق عليه الصفة الشرعية للمساجد وسمى مسجد الله" ولوسألنى أحد لماذالاتصلى فى مساجد الله، فهذا عليه أن يثبت أن حقيقة هذا المسجد أنه مسجد الله بالصفة الشرعية، وذلك لايقوم فى مسجد يدعى فيه للحاكم غير المسلم. أو يثبت أنها لما أسست انما أسست على غير التقوى، فإذا طرأ على مسجد طارىء ظاهر مستيقن كأن يمدح دين ماركس الشيوعى أو يعظم فيه أعداء الله أو ترسى فيه قواعد غير شرعية كتحويل الربا وغيره، فهذا دليل قاطع على أنه من الناحية الظاهرية ليس لله وحده وكان هناك مساجد أهلية ليست خاضعة للتوجيهات السياسية ولا داعية لمذاهب الجاهلية، فهى ليست مما حرم الصلاة فيه ثم يردف، غير أنى أرى بيتى وبيوت المسلمين أحسن وأولى بالصلاة فيها.

سؤال : تبين للمحكمة من التحقيقات التى أجرتها أن واحداً من المتهمين هو عبد الستار عوض ابراهيم كان طالبا متفوقا فى معهد دينى فى السنة الثالثة وأنه ترك الدراسة ليعمل بائع كتب، وقال أن التعليم الأزهرى فى هذا المعهد ضلال كما سب الازهر، فهل ترى رأيه

جواب : أنا لا أنكر أن مايقدر فى المعاهد الازهرية الدينية فيما يتصل بالجوانب الفقهية بالذات اكثرها من حيث العموم والقاعدة منحرف كل الانحراف، ولا أقول بعض الانحراف، عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

ويقدم مثلاً يقوم دليلاً على مدى انحراف الدراسة فى المعاهد الازهرية، فهذه المعاهد تقرر فلسفة ابن سينا والفارابى والكتندى وغيرهم على طلبة الكليات برغم ما فيها من انحراف متعمد، وتكفى هذه الأمثلة، بحسب قوله، لبيان أن الأزهر يخرج عبداً لغير الله، فكيف يكون هؤلاء دعاة الى الله.

سؤال : تبين للمحكمة فى تحقيقها أن الحدث طه الزينى ترك المدرسة الابتدائية، فأى شىء علمته الجماعة بدلا من التعليم الحكومى، كما تبين مثل ذلك أيضا بالنسبة لغيره كاسلام عاطف

جواب : كان طه الزينى واسلام عاطف وغيرهما من

الأحداث يتلقون من التعليم الدينى ما يتناسب مع سنهما، بل وربما قد تحملا من التعليم الدينى ما هو أكثر من ذلك .. ويمكننا أن نجرب تجريبه عمليه لذلك، بل يمكن أن يجلس طه أمام رجل من رجال الأزهر ليناقشه فى الاسلام فى عموميات الاسلام وأطلب ذلك رسميا سؤال : وما رأيك فى التعليم فى الكليات والمدارس بصفة عامه ؟

جواب :.. أنا شخصيا لأهتم أصلا أنا والجماعة بإبداء رأينا فى اسلوب التعليم فى هذه البلاد، حيث أننا ليس من خطتنا مناقشة جزئيات تقوم فى أسس الدولة وسياستها، وخطتنا ليست هى اصلاح هذه المؤسسات بصفه جزئيه، وإنما خطتنا أصلا تقوم على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة اليها، ولا أقصد مصر بالذات، لتغيير هذه المجتمعات من أسسها بكل ما فيها وقلبها رأسا على عقب اذا صح هذا التعبير، حيث أننا لانؤمن بسياسة الترقيع ولانؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام - الخطة الاسلاميه والسنة الربانيه تقومان على الهدم من القاعدة

سؤال : سألت المحكمة عثمان عبد الرحيم السيد فأجاب بأنه طالب بكلية العلوم قسم الكيمياء، فسألته عن رأيه فى هذا الفرع من فروع العلم فقال أنه انما يريد أن يتم دراسته لأنه فى السنة الأخيره ليس إلا... فلما سأله المحكمة عن رأيه فى تعليم هذا الفرع من فروع العلم من حيث هو علم، قال ان مجتمع المسلمين لا يحتاج اليه لأنه ليس مجتمع زخرف ولا حضارة. فهل ترى أنت هذا الرأى ؟

جواب : اعتبر أنه يعبر عن فكرة صحيحه.. أما قوله "ليس مجتمع زخرف ولا حضارة فاعدله الى قول : ليس مجتمع زخرف ولا حضارة بالمعنى الموجود الآن فى الجاهليه

سؤال : هل أمرت أحدا من جماعتك بترك كليته أو مدرسته

جواب : نعم ولا ريب وباقتناعه ووصلا بالهدف الذى ذكرناه وفى إجابته أخرى له على سؤال عن المعاصى أجاب أن النصوص جاءت قاطعة وكثيرة لتبين أن المعاصى شرك بلفظ الشرك وكفر بلفظ الكفر.. (٢٠)

ويذكر الدكتور أحمد خلف الله أن جماعة المسلمين التى عرفت "بالتكفير والهجرة" تعتبر أن أعضاءها هم المسلمون الحقيقيون على وجه البسيطة، وهم جنود الله. والله سينصر الجماعة فى هذا العالم

ومحاربة الدولة الكافرة هى فرض دينى، والكفاح فى نظر الجماعة يمر بمراحل ثلاث :

أ - مرحلة الدعوة الى نصره كلمة الله، وخلال هذه المرحلة سيلقى أعضاء الجماعة الصعوبات والاضطهاد. ولكن عليهم أن يتحلوا بالصبر. وهى مرحلة امتحان صعبه حيث يتبين الحق من الباطل والمؤمن الحقيقي عن المنافق

ب - مرحلة تصاعد الاضطهاد والتى تصل الى الحكم بالموت. عندها فإن حملة الرسالة لابد أن يهاجروا وعليهم الانسحاب الى أرض يستطيعون فيها المحافظه على حياتهم وعقيدتهم. وخلال هذه الحقبه يسلط الله الكفار بعضهم على بعض وينزل بهم الكوارث والخراب. والهجرة تهدف الى الحفاظ على النفس والتربية والتدريب على حياة الايمان لاعداد المناضلين لاعادة غزو المجتمع

ج - مرحلة العودة والنصر وفيها يقضى على الطاغوت وتحقيق سلطة الله (٢١)

وقد ضمت الجماعة حوالى الالف عضو بين القاهرة والجيزة والاسكندريه ودمياط والمنيا واسيوط الخ. ويشارك فيها الجنسان، وتضع الجماعة نظاما تعاونيا للزواج من داخلها، لأنهم - حسب قولهم - لا يثقون فيمن ليس عضوا، وتحيا الأسر حياة مشتركة فى الشقق التى يستأجرونها

والتنظيم هرمى ومغلق تماما، ويشكل من مجموعات تضم بين خمسة الى ستة، يقودهم أمير، وكل حى من الأحياء السكنية له أمير وكذلك، كل مركز أما شكرى مصطفى فهو "أمير الأمراء" والاتصال يكون بالأمير، وشكرى لا يتصل به سوى قلة من المسئولين على أعلى مستوى. ولا يستطيع أحد أن يحاسب الأمير أو يعصى له أمرا والجلد من سلطة الأمير لاصلاح المخطئ.

واليك نص البيعه : فنحك العضويه لكى تطيع فى النشاط والمكره، وفى المحن واليسر، وعلينا بطاعة السلطة لمن يبداهم الأمر فى الجماعة، الا إذا رأينا منكرا أو معصية صريحة.

ويدرب الأعضاء بدنيا وعسكريا للدفاع عن النفس والتمويل أساسا يأتى عن طريق الأعضاء الذين يعملون فى البلدان الهنوليه، والجماعة لها بيت مال يديره الأمير

الأعلى ويقوم بتوزيعه على الأمراء المحليين وأمراء المناطق مع تحديد أوجه الانفاق والجماعة تملك عدة شقق تركها أصحابها ليعملوا في الخارج، وتستخدم هذه الشقق لأغراض الجماعة

ويستخدم الأعضاء القابا مستعارة مأخوذة عادة من أسماء الصحابة، والجماعة تحرم على أعضائها التوظيف أو الخدمة العسكرية أو العمل في الجيش أو الذهاب إلى المدرسة أو الجامعات كما جاء في التحقيق السابق، فكل هذه مؤسسات الدولة الكافرة، فهي في خدمة الطاغوت. وكذلك التردد على المساجد كما سبق أن رأينا والصلاة تجرى في البيت، وفي مكان الاجتماع ويسكن الأعضاء عادة في الأحياء الشعبية في المدينة، خاصة القاهرة، وقد هجر الطلبة جامعاتهم لممارسة التجارة أو العمل الحرفي، وعلى سبيل المثال فإن أمير مصر الجديدة والحاصل على دبلوم فني عال ترك مهنته ليعمل بائع كتب متجولا.

وحين تحين الساعة، وتنتقل جماعة المسلمين من مرحلة الاستضعاف إلى الاستقواء، تخرج من أماكن الهجرة، لغزول بلاد الكفرة التي يكلفهم الله بتدميرها. وفي مرحلة البلاغ العنف ممنوع (٢٢). ومع ذلك فقد سقطوا في العنف قبل الأوان، وليس هناك نصوص معتمدة من جماعة الشكرين كما أطلق عليهم أيضا. سوى كتاب "التوسعات" الذي لم يطبع وإنما كان ينسخ بخط اليد. وتنقل منه بضع سطور حتى يتبين القارئ إلى أي مدى تذهب اللاعقلانية والهوس الفاشي بهذه الجماعات. يقول "أمير المؤمنين طه المصطفى شكرى مصطفى أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها" "إن إقامة دولة الاسلام تبنى وتقام على أمرين:-

١- تدمير الكافرين

٢- توريث المؤمنين الأرض ومن عليها

فإذا محق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله.. إلى أن يقول: «لا بد من الهجرة.. لا اسلام ودولة تقام له الا بعد الهجرة»... فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لا يتأتيان وهناك مؤمنون في وسطهم، والسنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون.. حين ذاك ينزل الله العذاب عليهم.. وعلى الأبناء أن يتركوا مدارسهم وجامعتهم والعلم وسيله لعبادة الله. وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه وتعلمه لغير الله وهذا شرك» ثم يتساءل «أين المكان الذي يصدر الكفر إلى العالم العربي؟ أين القرية التي حاربت كل من نادى بالجهاد في سبيل الله؟ هي بهذاهة الآن مصر» ثم

يتنبأ بوقوع الحرب العالمية الثالثة بين القوتين العظميين.. تمهيدا لقيام دولة الإسلام التي تكونت من الجماعة» (٢٣) وهو يعتبر الكفر يشمل التاريخ الاسلامى في جميع مراحلها، وجماعته هي الجماعة المسلمة الوحيدة في العالم. لذلك لا يهتم بالتاريخ الاسلامى، فكله محل شك، والتاريخ الوحيد الصادق هو ما يرد بالقرآن. وهكذا فقد حرم دراسة تاريخ الخلافة الاسلاميه. وكان شكرى مصطفى يعتقد أن اليهود يسيطرون على عالمنا المعاصر وأنهم يطلبون السيادة المطلقة (٢٤).

تنظيم الجهاد

وهو التنظيم الذي خطط ونفذ عملية إغتيال السادات وكان خالد الاسلمبولى قائد العملية أحد أعضائه وكذلك المهندس عبد السلام فرج منظر التنظيم، وهو العقل المدبر لعملية الإغتيال، كما وصفته المحكمة، وصاحب كتيب "الفريضة الغائبة"، الذي اعتبر دستورا للارهاب، وهو في الواقع كل أفكار الجماعة، كما أنه نموذج فريد ومعبر عن فكر القطبيين أو الجماعات الدينية الجديدة الارهابية.

والكتاب يعود إلى أوائل عام ١٩٧٩، وهو يشكل على حد قول أوليفيه كاري، البرنامج الاكمل والاكثر دقة المعبر عن الجماعات الاسلاميه (٢٥). وهو عبارة عن موزاييك من أقوال ابن تيميه (٢٦)، وفتاواه بوجه خاص، وهو فقيه القرن الرابع عشر، وكذلك آراء الوهابيين السعوديين. وهذا الكتاب يمثل نقله وانتقالا من نظريات التكفير والجهاد بمعنى القتال، وهي من مفاهيم قطب الراديكاليه، إلى مفهوم القتل والاغتيال الفردي لشخصيات مختاره وعنوان الكتاب نفسه يشير إلى هذه الفريضة الغائبة، وهي الجهاد بالمفهوم القطبي. وفرج يعتبر حزب الاخوان المسلمين حزبا مساوما، يتناقض مع أهداف الاسلام، ويحمل هذا الرأي القطبيون جميعا. فلم يبق إذن الا القتل المباشر على يد "قله مؤمنه"، ومفهوم "القله المؤمنه" من المفاهيم الهامة عند سيد قطب، وكذلك مفهوم الجهاد بمعنى الحرب الدائمة ضد الكفار والجاهلييه.

فهذا الكتاب يضع خطة الحرب الثوريه داخل الاسلام نفسه، فعبد الناصر والسادات وكافة الرؤساء المسلمين الحاليين يعتبرون كفرة خائنين، والامبرياليه المعاديه للإسلام والقابضة، تساندها الحكومات القائمة في ثقافتها وسياساتها وممارستها القانونية

والاجتماعيه ومن ثم يتطلب الأمر عملا ثوريا إسلاميا، من أجل قلبها، كما في أفغانستان وإيران في ظل حكم الشاة. وهذه في الواقع ثمرة أفكار قطب في "الظلال" وقراءاته القرآنية. وجاهلية المسلمين في الزمن

الراهن، وعلى رأسها حكوماتهم الكافرة تتطلب القتال فالقتل. فزماننا عند سائر القطبيين وقطب نفسه هو "فجر الاسلام"، ومن ثم فإن الأمر القرآنى اقتلوا الكفار حيثما وجدتموهم، وحيثما كانوا، ينطبق اليوم حسب القطبيين، ودونما انتظار، بدءا من البلاد التى تسمى إسلاميه. وهكذا يتوجب الضرب على رؤوس الكفار كما فعل النبى ومعه "القله المؤمنه" جند قوافل المكيين من مخابثهم فى المدينة بعد الهجرة. (٢٧)

وفى نظر فرج أن مختلف الاستراتيجيات التى تصورها شكرى مصطفى زعيم الجماعة الاسلاميه (التكفير والهجرة) والاخوان الجدد وغيرهم لتعاشى القمع قد فشلت. فعلى الرغم من حذر شكرى فقد شق ١٩٧٧، هذا فضلا عن أن طبيعة الدولة، المعادية للإسلام، لم تتعثر منذ وجود الحركات الاسلاميه الأخرى، وهذا دليل على فشل كل هذه الجماعات. (٢٨)

وهو لا يلقى بالا لحركة الأسلمة الزاحفة فى المجتمع المصرى فى ظل السادات فالجوامع تبنى فى كل مكان، وتقنين الشريعة الاسلاميه يناقش فى مجلس الشعب، وحجاب المرأة، وتربية الذقون، كل ذلك لا أهمية له، طالما أن السلطة تحتلها الحكومات الكافرة والمرتدة عن الاسلام فى نظر فرج.

ومن هنا يركز فرج فى كتابه على قضية السلطة والدولة، وهو يعطى الاهتمام الأول للجهاد كما ذكرنا، ضد الحاكم الفاسد، والمعركة المقدسة والجهاد يأخذان شكل الثورة ضد النظام وقتل رئيس الدولة، (٢٩) وقد فعل ١١ فكتيب فرج يشمل برنامجا لقيام الدولة الاسلاميه، وهو بعكس شكرى الذى يرفض الموروث جملة، فإن «فرج» يستند أساسا الى نصوص ابن تيمية. ونموذجه بالنسبة للحكومات القائمة اليوم والفاسدة، هو ما فعل التتار بالأمس، على عهد ابن تيمية، الذين غزوا البلدان الاسلاميه وطبقوا شريعة غير شريعة الاسلام، وكما أصدر ابن تيمية فتواه التى تدعو للجهاد ضد المفلول، والحكام الذين يحكمون على مبادئهم، كذلك فرج يدعو للجهاد ضد النظام الذى لا يحكم بالشريعة، بل بقوانين كافرة مستمدة من الغرب.

والجهاد فى سبيل الله، رغم خطورته، وأهميته القصوى بالنسبة لمستقبل الإسلام، فقد لاقى الإهمال من جانب العلماء المعاصرين.. بينما هم يعرفون أن إعادة بعث هذا الدين فى عظمتة، ليس له غير طريق واحد: أن يتبع كل مسلم الأفكار والنهج الموحى به من الله والأمر الذى لا شك فيه أن الطواغيت - على حد قول

فرج - فى هذه الأرض لا يختفون الا بقوة السيف. لقد أعلن النبى إنشاء الدولة الإسلاميه، هو أمر الهى، وهو واجب وفرض على كل مسلم، ألا يدخر جهدا لوضعه موضع التنفيذ.. بينما حكومات اليوم تكفر بالاسلام، وتاكل على موائد المستعمرين، سواء كانوا صليبيين أو شيوعيين أو صهاينه، ولا يحملون من الاسلام إلا أسمه والجهاد - على نهج ابن تيمية - هو الحل الوحيد لإقامة الدولة الاسلاميه، لأن غيره لا يقود الى شىء.

وهناك من الناس من يقول أننا يجب أن ننشئ حزبا إسلاميا، على غرار الأحزاب السياسيه القائم، ولكن ذلك لن يؤدى الا الى تقيض الهدف، الذى يتمثل فى تحطيم الدولة الكافرة. فنحن نريها عندما نشارك فى الحياة، السياسيه، وندخل مجلسها التشريعى، وهو يشرع دون الله.

وآخرون يرون أن المسلمين عليهم أن يحاولوا الوصول الى مراكز المسئولية، ويتولوا مواقع إصدار القرار "أطباء مسلمون" و"مهندسون مسلمون" بحيث ينهار النظام الكافر من تلقاء نفسه، ويفتح الطريق للسلطة الاسلاميه. وهذه محض خيالات.

والبعض يرون أن إقامة الدولة الاسلاميه يأتى عن طريق الدعوة وحدها، وبحيث تكسب لها الجمهور الغالب وهذا صرف للنظر عن الجهاد، بينما فى الحقيقة "القله المؤمنه" هى التى تقيم الدولة.

والبعض يقول أنه لكى نقيم الدولة الاسلاميه، فلا بد من الهجرة الى بلدان أخرى، وبناء الدولة هناك، ثم العودة كفاتحين، وهؤلاء عليهم أن يوفرنا جهودهم، فلا بد أن يقيموا دولة الاسلام فى بلادهم، ثم يخرجوا بعد ذلك كفاتحين وأخيرا فهناك من يقولون، أن ما يجب فعله هو أن نتولى على الدراسة، لأنه كيف لنا أن نخوض المعركة المقدسة ونحن جهال؟ ولهؤلاء يقول فرج يكفى معرفة فرض الجهاد، لقيادة المعركة المقدسة.. ومنذ فجر الاسلام، هناك مجاهدون ليسوا علماء.. (٣٠)

وعلة فشل هذه الجماعات والآراء جميعا - فى نظر فرج، هو العجز عن طرح قضية السلطة والاستيلاء عليها، فلا مكان لمرحلة الاستضعاف، ومرحلة الاستقواء، بل لابد من المبادرة بالهجوم على الفور على الدولة الكافرة، والاستيلاء على السلطة والحكم قبل كل شىء. (٣١)

لدعوته للجهاد والكفاح المسلح الفورى ضد السلطة الفاسدة، باعتبارهما فرضا على كل مسلم، وتأتى مهاجمة العدو القريب (السلطة)، قبل العدو البعيد. ففى البلدان الاسلاميه، العدو حال جاسم، فى مواقع القيادة والسلطة،

يجد تجسيده في الحكومات الباغية التي تنتزع السلطة من يد أصحابها المسلمين، ولهذا كان الجهاد فرض عين، والطاغية الحاكم ينبغي التصدي له ومحاربه بنفس الطريقة التي يحارب بها الصليبيون الغزاة والذين يدعون لتحرير القدس، ويقولون أن موضع الجهاد اليوم الأرض المقدسة، فذلك وإن كان بالفعل فرضا شرعيا وعلى كل المسلمين.. ولكن : أولا : المعركة ضد العدو القريب تعلق على المعركة ضد العدو البعيد وثانيا : إذا سال دم المسلمين حتى النصر، فلمصلحة من هذا النصر؟ هل للدولة الاسلاميه أم للسلطة الكافرة؟ وتثبيت سلطانها؟ فالمعركة لابد أن تجري بالكامل تحت القيادة الاسلاميه ثالثا : علة وجود الاستعمار في بلداننا الاسلاميه المستول عنه، هو هذه الحكومات الكافرة. فإذا بدأنا بالاستعمار فسيكون ذلك عملا غير ذي جدوى، ومضيقه للوقت، فلا بد أن نركز على مشكلتنا الاسلاميه، بمعنى إقامة شرع الله في بلداننا (٢).

أما شكرى مصطفى فعندما سئل : ماذا يكون موقف جماعته إذا هاجم اليهود مصر؟ أجاب على الفور "نهرب الى أرض آمنه" !!

حوار أم صراع : الموقف من الحركة الاسلامية بشقيها القديم والجديد

من الطبيعي أن يشتد الجدل حول الموقف من الحركة الإسلامية، سواء منها من ينتمى لحسن البناء أو لسيد قطب. وقد رأينا أن الأول كان أشد تسييسا ومراوغه، استخدم الارهاب السرى خدمة لأغراضه السياسية المعلنه، أما الثانى فقد كان فى عجله من أمره، أشد صراحة فى أفكاره، يريد إقامة دولة بحد السيف وحده، وعلى أى بقعة كانت، يغزو منها الأرض بمجملها !! ولكن كليهما الأبعد نظرا أو الأقصر يتفق فى الهدف ويصمم عليه، وهو إقامة الدولة الاسلاميه، وتطبيق شريعة الله على الأرض، والأخذ بالحدود كما أنزلت. وذلك هدف الإسلاميين حيثما كانوا. فى البلدان العربية والاسلاميه

والحركة فى صعود، وهى الشغل الشاغل للحكومات والجماهير، بعضها تقلد السلطة فى ايران والسودان وافغانستان وباكستان، والبعض الآخر لا يزال يسعى اليها بالطرق الارهابيه أو السياسية التى تخفى الارهاب الكامن. لقد غطت وتغطى الساحة فى كافة البلدان، فلا يمكن الإغضاء عنها أو عدم تحديد موقف منها : حوار أم صراع؟ ومع انهيار المعسكر الاشتراكي، وتراجع الماركسيه، وخفوت صوتها وحركتها، صعود الأزمة الاقتصادية وتفاقمها فى العالم، وفى مثل هذا العصر الذى يفتقد

الايديولوجيات الواضحه المتناسكة، والذى يلف به الظلام والعتمة من كل جانب، تنجذب كتل عريضه من عامة الناس ومثقفينهم، الى الشعارات السهلة المبسطة واللاعقلانيه، التى تخرجهم من ورطتهم، وأزمتهم الحادة، التى لا يعرف لها حل : "فالاسلام هو الحل" و"الله اكبر والله الحمد" يكفى أن نطبق "شريعة الله" و"أوامره ونواهيه" بدلا من شريعة البشر،والتي يسميها سيد قطب والمودردى "بالحاكميه"، وتقام الحدود، فتقطع يد السارق، وترجم الزانيه - الخ حتى يزول الشر من العالم، وتجيئ الزكاة والجزية من غير المسلمين، حتى يسود العدل والمساواة وتتحقق "الاشتراكيه الاسلاميه" فى ظل "الاقتصاد الاسلامى" ولو فى جزر بهاما وما أدراك ما شركات استثمار الاموال الاسلاميه، وأى خير فعلت !!

ويستنهض المخزون من التراث الكامن فى عقول العامه وبعض مثقفينهم، ويهال التراب على صراعات الماضى ورذائله ومظالمه، التى أدت الى تحلل الإمبراطورية الاسلاميه على سبيل المثال، وزوال حضارتها الزاهرة، والتى منحت الانسانيه العلوم والفنون، وعقلانيه المعتزله وابن رشد، فى عصور الظلام الوسيطه، ولاتذكر الافتاوى ابن تيميه، وحجة الاسلام الغزالي وغيرهما من غلاة الرجعيين أعداء العقل والمنطق !!.. حتى رشيد رضا، استاذ حسن البناء، الذى أضاع تراث عقلانيه استاذ محمد عبده، وغيره من المنورين فى القرن الماضى، مثل جمال الدين الأفغانى والكواكبي وخير الدين وابن باديس وغيرهم.

والفاشية فى كل زمان ومكان دأبها الدياجوجية واثارة النرات العرقيه والشوفينيه. ففى بداية القرن مع حلول الأزمة الاقتصادية العالميه فى العشرينات والثلاثينات، وكان الخطر آتيا من الشرق، من الثورة البلشفية والماركسيه، وخيم خطر الثورة فى أوروبا، وكانت فرائص كبار الاحتكارين والماليين ترتعد، عمدوا الى تغذية الأحزاب الدياجوجيه والفاشيه بالمال، فى المانيا بخاصة والتى كان خطر الثورة فيها ماثلا، وإيطاليا، واستغلت الأخطاء التى وقعت فيها الدولية الثالثه الشيوعيه (الكومنترن) واستهانتها بالخطر الزاحف بين الجياع والعاطلين، وكانت الثورة فى المانيا وإيطاليا فى أوجها، فأثار هتلر فى المانيا تراث العرقيه والعنصرية المتأصل، ونشر شعاراته التبسيطية سهلة المنال، فالمانيا فى الحرب الأولى هزمت، وفرضت عليها معاهدة الصلح الظالمة، بسبب اليهود وتلاعبهم بسوق المال، وقوة نفوذهم. كما أن مجد المانيا لا يستعاد إلا باجيا تراث الجرمان القديمى

وفرسان التيوتون.. وهكذا لعبت العنصرية والشفوفينية بعقلية الجماهير الألمانية، وجموع العاطلين التي كانت تعد بالملايين، وفي الانتخابات جذبت هذه الشعارات المبسطة، ومشاعر العرقية والشفوفينية ملايين الأصوات وأصبح حزب هتلر الفائز الأول، وتلاه الحزب الشيوعي الألماني، الذي جمع مايربر على الست ملايين صوت. وكان أن استدعى الفائز الأول وكلف هتلر بتولى المستشارية، ومنذ اللحظة الأولى لتوليده صفى الجناح اليساري المعتدل من داخل حزبه "الوطني الاشتراكي" كذلك موسوليني في إيطاليا كان يخطب من فوق فوقه مدفع إمعانا في الديماغوجية، يدعو الإيطاليين إلى استعادة مجد روما القديمة، وعظمة الامبراطورية الرومانية وممتلكاتها وجموع العاطلين تسمع له وتسكر، وزحف على روما في قطار، وسلمه الملك الحكم خوفا من البلاشفة!!

ولا يستهان بزحف الاسلاميين بشقيهم، خاصة في مواجهة فراغ ايدولوجي، ومع ضعف اليسار الظاهر. والاسلاميون في مصر من شقين كما سبق أن ذكرنا : الاخوان المسلمون ليلجأون إلى الارهاب، بخبرتهم السابقة ويشكلون تحالفا مع حزب العمل الاشتراكي، وهو ما يكشف عن انتهازيتهم، فهم يعادون الاشتراكية حتى ولو كانت معتدلة، كما يعادون الناصرية عداا الموت، والحزب الاشتراكي يذكر في برنامج الاشتراكية، ويأخذ الكثير عن الناصرية، ولكن هذا التحالف أكسبهم شرعية يفقدونها رسميا، والحكومة تتعامل معهم إن سرا أو علانية، وتسمح لهم بالترشيح لمجلس الشعب والمحليات، ولسان حال هذا التحالف جريدة الشعب التي تعبر عن معارضه زاعقة على دأهم الديماغوجي، أما الشق آخر من الإسلاميين كما سبق أن ذكرنا فهم القطبيون الجدد يمارسون الارهاب ويشيرون الفتن الطائفية، ويستخدمون القتل بالسلاح وبالبلط، وهؤلاء تطاردهم السلطة، وإن خضعت لبعض شروطهم في بعض الاحيان، ويلجأون إلى التسلل إلى بعض المواقع الحساسة في البوليس وقد يكون الجيش. ومن الملفت أن جريدة الشعب، لسان حال التحالف الذي لا يمارس الارهاب، تنهري لتبرير كل حادث إرهاب يقترفونه، وتلتمس الأعذار للارهابيين فإذا حدثت فتنة طائفية فالاستفزاز دائما من الاقباط، وفي الحادثة الأخيرة وهو قتل فرج فوده المتصدي الأول للارهاب والارهابيين، فانهم رفضوا إدانة الحادث، واستنكروا أن تطبع دار النشر الحكومية كتبه!! فعلاقه الشقين السياسى والارهابى علاقه تواطؤ في اكثر الاحيان فهل يجوز الحوار مع كلا الشقين بدعوى القواسم

المشتركة بين القوى الديمقراطية والتقدمية وبينهم، من حيث العداا للامبريالية والصهيونية، فضلا عن العداا الظاهر للسلطة والحكم؟

على المستوى الايدولوجي لايجوز هذا بحال طالما يتمسكون بشعارهم المعلن : الدولة الاسلاميه الديمقراطية فضلا عن أن معانى الوطنية والقومية والصهيونية، وإن إتفقت في اللفظ فهي تختلف في المضمون ويذهب البعض منهم إلى انكار راية الوطنية والقومية جملة وتفصيلا، مثل سيد قطب فحسب تعبيراته بالنص "لاوطن للمسلم ولاجنسيه" (٣٣) "لاعتزاز بوطن ولا أرض" (٣٤) "والاسلام ليس نظام وطن" (٣٥) "ولاراية قومية" (٣٦). أما من حيث البرامج فهو يقول بصريح العبارة "لا حاجة لبحوث أو دراسات" يكفى فقط "أن لا إله إلا الله - محمد رسول الله" والایمان بملائكة الله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره وكذلك الصلاة والزكاة والحج" (٣٧)

أما من الناحية العملية فالواقع الحى أمامنا : فهناك الجمهوريه الاسلاميه في ايران المساعده للبلدان الأخرى التي قامت فيها نظم اسلاميه، مثل السودان وأفغانستان وباكستان. والمفروض أن الجمهوريه الاسلاميه في ايران تقوم على التقدميه، ومع ذلك منذ اللحظة الأولى قاموا بتصفيه تنظيم مجاهدى خلق الذى استولى بالفعل أثناء الثورة على العاصمة، وتحملوا عبء الكفاح من الداخل في ظل الشاه. والسبب أنهم مسلمون صادقون ولكن يعيبهم أنهم تقدميون مستنبرون، يقفون من حيث الاسلام على نفس الأرض التي يقف عليها آيات الله، فهم منافسوهم الحقيقيون لأنهم يمتارون عنهم بتقدميتهم، فضلا عن أنهم تحملوا عبء الكفاح في الداخل، هذا مثال، والمثال الآخر يأتي من حزب توده الذى كان يؤيد الثورة وحكم الخميني، وقد لاقوا بلاسبب عقابهم على هذا التأيد، هذا فضلا عن المشانق والسجون وانتهاك أبسط حقوق الانسان.

والمثال الثانى يأتي من السودان. فمجرد قيام "الثورة" أو بتعبير أصح استولى مجموعة من الضباط على السلطة، قاموا بحل جميع الأحزاب والنقابات والصحف، فضلا عن رفضهم الاتفاق مع قرنق الذى يرفع شعاره الديمقراطيه لكل السودان، يمارس فيه كل عقيدته ودينه بحرية والمثال الثالث يأتي من أفغانستان، فهل استقرت بها الأمور؟ بمجرد استيلاء الاسلاميين على الحكم قام النزاع القاتل بين فرقههم وسقط ولايزال يسقط العديد من القتلى والجرحى يبقى نموذج حزب الله في جنوب لبنان وحماس والجهاد في الأرض المحتلة : ونحن لاننكر البطوله على أحد، فقد كان لحزب الله نصيب في طرد جنود المارينز

من لبنان، ويقابل مناضلو هذا الحزب العدو، جنباً الى جنب غيرهم من فصائل الحركة الوطنية اللبنانية، بعد أن تبينت حقيقة العدو، وبعد أن اقتتلوا فيما بينهم وراح ضحيتها الشهيدان حسين مروة ومهدى كامل وغيرهما من خيرة مفكرى الحزب وأبناء لبنان

وفى الأرض المحتلة، حماس التى رفضت الانضمام الى القيادة الموحدة، ومع ذلك قاتلت العدو بالبندقية وطعنات السكين وقتلت العديد منهم ولكن هذه البطولات والتضحيات قام بها المناضلون فى قواعد هذا الحزب، والأحزاب الدينية بدافع من حماسهم الدينى، وهو عنصر فاعل ومحرك غير منكور، حيث لا يفرق العدو المحتل فى عسفه بين مسلم أو مسيحي، فى أى أرض محتلة. الى هذه القواعد والكتل فى جميع البلدان الاسلاميه، وعلى أرض الواقع والخبرة العملية. بعيداً عن الجدل الايديولوجى والبيزنطى الذى لاجدوى منه، نقول على

أرض الواقع يتعين الاتجاه اليهم والتعامل، والكثير من هؤلاء يرغبون فى التغيير الجذرى، ويعرفون من واقع خبرتهم العملية أن الكثير من الحكومات القابضة على الأرض العربيه تتخذ من الديمقراطية والأحزاب لعبه شكلية تتقى بها ما هو أخطر، ولكن تظل الديمقراطية الحقيقية هى الحلقة الرئيسيه والتعددية وحق استبدال السلطة هو الهدف الذى يتعين أن يتجه اليه الجميع، وتظل القيادات المشبوهة والتابعة أو العنيدة من الاسلاميين وغير الاسلاميين هى التى تخلق الفتق وتحاول تمزيق شمل الأمة، وتفتيتها لحساب العدو الامبريالى والصهيونى. ولا يجدى مع هؤلاء توقيع موثيق فى العلن لأنهم سرعان ما يجدون الحجة لتمزيقها والرجوع عما فيها. يجب أن نتعلم من خبرة الأرض المحتلة، ان الاقتتال الداخلى لا يفيد، وان كل البنادق والأسلحه ينبغى أن توجه صوب العدو، وأن العملاء والأتباع فى غير الأرض المحتلة، لا يجدى معهم غير الاقتلاع من الجذر.

المراجع :

OLIVER CARR : Mystique et Politique Les Editions du cerf. Paris 1984 . P. 19 (١)

Ibid, P. 25 (٢)

Ibid, P. 30 (٣)

Ibid, P.104 (٤)

Ibid, P. 105 (٥)

Ibid, P. 113 (٦)

Ibid, P. 117 (٧)

Ibid, P. 118 (٨)

Ibid, P. 118 (٩)

Ibid, P. 119 (١٠)

Ibid, P. 121 (١١)

'SOU'AL : Revue Quatrimestrielle L'Islamisme aujourd'hui. p. 56 Paris. (١٢)

Ibid, P. 27 - 28 (١٣)

Ibid, P. 29 - 32 (١٤)

Ibid, P. 33 (١٥)

Ibid, P. 34 (١٦)

Ibid, P. 35 (١٧)

Gilles Kepel : La Prophete et pharaon La Decouverte, Paris 1984. p. 95 (١٨)

Philippe Rochat : La Grande Fleure du Monde Musulman, Le sycamore, Paris 1981. p. 140 . (١٩)

٢٠ (محضر التحقيق بتاريخ ١٩٧٧/١١/٧ فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ نقلاً عن النص المنشور فى ملاحق كتاب : المصحف والسيف - نبيل عبدالفتاح - منتهى مدبولى. ص ١٧٦ .

٢١ (من مداخلة للدكتور محمد أحمد خلف الله فى ندوة نظمها مركز البحوث والدراسات الجنائية والاجتماعية بعد شهر من اغتيال

- السادات : نقلا عن مجلة :
Sou' Al, op. cit. - P.33 . 55 .
(٢٢) Sou' Al, op. cit. - . p. 57 .
(٢٣) أفتة الأرهاف : د. غالى شكرى. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع. القاهرة - مصر ص ٦١.
(٢٤) Sou' Al, op. cit. - 55. p. 41 .
(٢٥) Oliver carre : Mystique et Politique op. cit. p. 16 .
(٢٦) ابن تيمية توفى ١٣٢٨ وعاصر الغزو المغولى وهو الفقيه المحافظ وداعية الجهاد والقتال ضد الغزاة. وكان له كبير الأثر على فكر رشيد رضا والفكر الإسلامى المحافظ عموما.
(٢٧) Oliver carre : Mystique et Politique op. cit. p. 16 .
(٢٨) Gilles Kepel : Le Prophete et Pharaon : op. cit. p. 183
(٢٩) Ipid, p. 185
(٣٠) Ipid, p. 192
(٣١) Ipid, p. 193
(٣٢) Ipid, p. 194
(٣٣) سيد قطب : معالم فى الطريق ص ١٥١.
(٣٤) المرجع السابق : ص ٣٥
(٣٥) المرجع السابق : ص ٨٦
(٣٦) المرجع السابق : ص ٤١
(٣٧) المرجع السابق : ص ٩٢.

من اصدارات

مركز البحوث العربية

للدراسات والتوثيق والنشر

١٤ شاع عبد العزيز الدرينى - المنيل - القاهرة

- مصير القطاع العام فى مصر - د. فؤاد مرسى
المشكلة الطائفية فى مصر - تحرير: د. لطيفة الزيات وآخرون
سكان مصر - د. وداد مرقس
أزمة مياه النيل - د. رشدى سعيد وآخرون
ببليوجرافيا الطبقة العاملة المصرية - إعداد أشرف حسين
المدرسة الاشتراكية فى الصحافة - د. عواطف عبد الرحمن
قراءة نقدية لكتابات ناصرية - د. عبد العظيم أنيس
الأوراق الكاملة لندوة الفكر والممارسة - المهداة إلى مهدى عامل
المجمعات التابعة والتنمية المستقلة - مصطفى نور الدين عطية
المسار الاقتصادى فى مصر وسياسات الإصلاح - د. ابراهيم العيسوى
ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيونية - أعمال ندوة لجنة الدفاع عن الثقافة القومية
قضايا المجتمع المدنى فى ضوء فكر جرامشى (ندوة)
من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة المصرية - د. سمير أمين
العمال والحركة السياسية فى مصر - ترجمة : أحمد صادق سعد

مصر: فردوس «خير الأُمم»

د. غالى شكرى

والوسطى والجنوبية الى أوروبا كلها بما فيها الجزء الشرقي - ربيع براغ - الي طوكيو ونيودلهي، الي مصر وتونس ولبنان) وتشابه الوسائل (الإضراب - الاعتصام - التظاهر - مجلات الحائط ... الخ) وتقارب المطالب (ضد برامج التعليم وأسلوب التربية - ضد المؤسسة بشكل عام، أي الديمقراطية - ضد مجتمع الاستهلاك - ضد الحرب) ... أعلن ذلك كله بعدا عالميا لأزمة الشباب، حاولت مختلف الاتجاهات الفكرية والفنية صياغتها أو تحليلها (مدرسة فرانكفورت ماركيز - غارودي .. الخ).

وما أن هلت السبعينات، وبدت الأمور وكأنها تميل الي الهدوء بمعنى نجاح «المؤسسة» العالمية بمختلف ألوانها في نظام الحكم، في امتصاص «الانتفاضية» الشبابية وتنقيتها، حتي فوجئ العالم بما راح يسميه «التطرف» و«العنف» و«الاضطرابات الدموية».

هكذا خمدت التيارات الجماعية التي تكونت أساساً من شباب الطلاب والعمال وبرزت علي السطح جماعات مسلحة، بدءاً من مجموعة بادر ماينهوف في ألمانيا الغربية، إلي مجموعة الجيش الأحمر في اليابان، إلي مجموعة الأتوية الحمراء في إيطاليا، إلي الجماعات الإسلامية في مصر. وكان واضحاً ولا يزال أن الرايات المرفوعة علي أسنة رماح المجموعات الإرهابية تتناقض في

(أ) الاسلام السياسي

هل صحيح أن التنظيمات الإسلامية في مصر من صنع النظام المصري، وبالتحديد في ظل حكم الرئيس السادات؟ ... وهل صحيح أنها أجنحة منشقة عن «الإخوان المسلمين» أم أنها تفريعات عن هذه الجماعة وميليشيات لها؟

... وهل صحيح أن «التطرف الديني» جزء من أزمة الشباب المصري ككل، أزمة الفراغ العقائدي، أزمة الحياة الاقتصادية، ثم أزمة الثقة بين الأجيال؟

... وهل صحيح أن «العنف الإسلامي» هو من «الواردات» العربية الدولية المتعددة موانئ التصدير على تناقض أيديولوجياتها؟

أين المعارضة الإسلامية في مصر من قضية «الحكم» بالأمس، وأين ستكون غدا؟

١- الإطار العالمي للأزمة:

منذ البداية يجب الإقرار بأن هناك بعداً كونياً لأزمة الشباب المعاصر. وهي الأزمة التي تبلورت قرب نهاية الستينات من هذا القرن في ما سمي بالانتفاضات الطلابية الكاسحة، ولم تنج منها قارة من القارات الخمس. فبالرغم من المقومات المحلية لكل انتفاضة، إلا أن عملية التوقيت (١٩٦٨) والشمول (من جامعات أمريكا الشمالية

د. غالى شكرى - ناقد، وباحث في علم اجتماع الأدب، ورئيس تحرير مجلة القاهرة

ما بينها من أقصى اليمين الفاشي إلى أقصى اليسار المغامر.

من أين اقبلت هذه المجموعات؟

لقد نجحت «المؤسسة» العالمية فعلاً، في امتصاص انتفاضة الستينات وتنقيتها، ولكنها استفادت من الدرس استفادة بليغة. خرجت أمريكا من فيتنام - بدأ الحوار بين الشمال والجنوب - بدأ الحوار العربي الأوروبي - بدأت أحزاب «الاشتراكية الدولية» تسيطر على بعض الانظمة الحاكمة في أوروبا الغربية أو بدأت تهيم نفسها لهذه السيطرة - بدأت السوق الأوروبية المشتركة تصبح واقعا دوليا - بدأ البرلمان الأوروبي - بدأ التوقيع في هلسنكي على اتفاقيات الأمن الأوروبي بين الشرق والغرب - بدأت العلاقات بين الصين والغرب حتي وصلت أمريكا إلى سور الصين ووصلت الصين إلى مقعد مجلس الامن - توقفت حرب فيتنام واتحد شطراها، إلى غير ذلك من متغيرات اقتصادية سياسية اجتاحت السبعينات من هذا القرن حتي بدأ هذا العقد وكأنه عقد الاستقرار الطويل الأمد. ولكن «العصابات المسلحة» عكرت دائما صفو هذا الاستقرار، بخطط الطائرات واغتيال الشخصيات العامة ومهاجمة المؤسسات الدولية.

وصرخ علماء الاقتصاد : نحو نظام عالمي جديد قبل الانهيار السوفيتي بأكثر من عقد كامل وذويوع المصطلح علي نحو مختلف منذ بداية التسعينات. وكانت صرخة صحيحة. ولكن المفارقة المأسوية هي أن النظام الاقتصادي العالمي الجديد كان يركز علي فكرة «العدالة» بين الشمال والجنوب أو بين «التقدم الغربي» والدول النامية، دون فطنة إلى أن «الجديد» الذي يمكن اضافته إلى النظام العالمي هو «الديمقراطية». مكرطة النظام العالمي هي التي كانت ستعكس علي البني الاقتصادية والاجتماعية داخل كل بلد علي حدة وبين أطراف العالم المتشابهة. ولكن الاستجابة لهذا التحدي كانت تعني أن انتفاضة الستينات قد نجحت ولو بعد عشر سنوات.

والأهم أن «ديمقراطية» الدعوة إلى النظام العالمي الجديد، في السبعينات لم تجد لها فلاسفة لقد عثرت «الأزمة» في الستينات علي مفكرها. أما «المأزق» في السبعينات، فقد وجه بما سمي في فرنسا «الماركسيون الجدد» و«اليمين الجديد» دون أن يستطيع أحد الفريقين أن يجيب علي السؤال، ولو جوابا خاطئا. لم يمكسك ايهما بتلايبب السؤال أصلا. أقصى ما استطاعه «المستنيرون» في الغرب كفرنسا ميعتران مع بداية الثمانينات هو الدعوة إلى «علاقة عادلة» مع العالم المتخلف، وتطرح هؤلاء

بتكريس تسمية الخمسينات «العالم الثالث». واقصي ما استطاعه مفكرو «العالم الثالث».

هو الدعوة إلى «المبادلة العادلة» بين المواد الخام والتقنية المتقدمة أو بين المواد الخام .. السياسة (١)

في هذا الوقت سجلت السبعينات :

* انها أعوام «الطاقة» النفطية القادمة من العالم «المتخلف» وأعوام «المال» العربي والإسلامي المودع في مصارف الغرب.

* انها في المقابل أعوام التقدم الصناعي الغربي المذهل، والاستهلاك الغربي المجنون..

* انها كذلك أعوام الثورة التكنولوجية الثالثة والرابعة بعد غزو الفضاء، ومن ثم فهي من جهة أعوام البطالة والتضخم المتزايدين في الغرب، واستكمال ثورة الاتصال والمعلومات التي جعلت من الكمبيوتر والأقمار الصناعية وسيلة يومية في أقصى الجنوب لرؤية وسماع أحدث منجزات العصر في الرفاهية والرخاء والاستهلاك.

* انها أعوام «الاحمية الغربية» في استئناف غزو البلدان المختلفة وفي القمع الغربي المشترك ضد الشعوب الاخرى وضد ما يسميه الاعلام بالعصابات الارهابية المسلحة من أبناء وبنات الغرب نفسه. أصبح من الممكن لفرنسا في ظل جيسكار ديستان أن ترسل القوات والطائرات علنا لتتخذ حكم موبوتو الآيل للانهيار. وبالتالي أصبح اكثر يسرا علي دولة مثل تنزانيا أن تحتل اوغندا جهاراً نهاراً أو تحتل السنغال غامبيا، وهكذا. كذلك أصبح من البديهي أن تكون هناك «غرفة عمليات» فرنسية المانية ايطالية لمطاردة «الارهابيين». وهكذا.

هكذا استفاد الغرب من درس الستينات البليغ وادرك فلاسفة الدعوة إلى «النظام العالمي الجديد» حينذاك، وهو ان الاجهاض النهائي لانتفاضة العقد السابق يستلزم اجهاض «الديمقراطية» من الاساس لأنها الخطر الأول والاخير علي مكاسب العصر الجديد (٢).

أن تغيب الديمقراطية من جوهر الدعوة القديمة للنظام العالمي «الجديد» هو الذي أدى إلى مباركة الغرب لنظام شيلي الدموي ونظام تركيا الجديد في دمويته ونظام «ضياء الحق» في باكستان.. والتفرج علي دموية «جنوب افريقيا» ودموية النظام الصهيوني في جنوب لبنان (٣).

* واخيرا، فقد كانت السبعينات هي أعوام «عربية» أيضاً وفي الكثير الكثير. كانت اعوام النفط الذي يتحول إلى قذائف وصواريخ صهيونية في صدور العرب، وكانت أعوام المال العربي السائب في شرايين التقدم الغربي.. * ولكنها أولا وأخيرا كانت أعوام السيطرة الغربية -

الصهيونية بقيادة امريكا، علي مقاليد الأمور في الشرق الاوسط. كان الغرب قد تمكن اخيرا من اجتذاب مصر إلي دائرته الاقتصادية - السياسية.

وفي هذا المناخ تنفسست الجماعات - لا المعارضة - الإسلامية في مصر.

يتشكل الإطاران العربي والإسلامي في السبعينات من ثلاثة اسئلة جوهرية طرحت نفسها «بعنف».

كانت هزيمة ١٩٦٧ سؤالا عربيا شاملا، لا مجرد «نكسة» مصرية أو سورية. وكان السؤال متأخرا ست سنوات علي حدث عربي شامل بدوره، هو «الانفصال» الذي دمر أول وحدة عربية في تاريخنا الحديث.

وكان الانفصال بدوره جواباً علي سؤال الديمقراطية، بالرغم من كل ما يقال - وهو صحيح - عن «الممنوعات الدولية» ومن بينها وحدة العرب.

وبالرغم من كل ما يقال - وهو صحيح - عن دور الاستعمار والرجعية المحلية في ضرب دولة الوحدة.

وبالرغم من ذلك كله وغيره، فقد كانت الخيبة الكبرى، هي السقوط المدوي في امتحان الديمقراطية، بكافة مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وقد أقبل العلاج الجزئي المبتور قطريا في الصميم بأي محاولة اكتشاف الطريق إلي الديمقراطية الاقتصادية - الاجتماعية (إجراءات التأمين ٦١ - ١٩٦٢) داخل القطر الواحد جنباً إلي جنب مع تعمد الانحراف عن الطريق السوي إلي الديمقراطية السياسية والثقافية.

وهكذا اقبلت الضربة الاستعمارية - الصهيونية عام ١٩٦٧ كضربة قاضية فقط، فالبيت كان جاهزا وآيلا للسقوط.

لم يكن البيت الناصري أو المصري، بل البيت العربي بأكمله. ولم يكن البيت الذي المجزت بناءه ثورات وانقلابات وانتفاضات الاربعينات والخمسينات حين حصلت معظم «الدول» العربية علي استقلالها الشكلي المنقوص. بل كان البيت الذي بدأ بناؤه منذ حوالي قرنين علي أيدي محمد علي وابراهيم باشا، ذلك «البيت الحديث» أو بيت «النهضة العربية الحديثة». وهو البيت الذي أقامته الحداثة الغربية أي الاحتكارات الأوروبية المتطورة لتصرف منتجاتها وفتح أسواقها وللحصول علي المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة، بمساندة الشرائع التجارية في مجتمعاتنا المحلية التي ولدت ثمرة المضاجعة غير الشرعية بين الاحتكارات الأجنبية الوافدة وكبار ملاك الأراضي الذين لم يرفضوا «التحديث» بل جمعوا بين الاقطاع والتبرجز والوكالة عن الأجنبي في البيع والشراء

والاستيراد والتصدير و«التربية» وبعث البيروقراطية الحديثة».

كان شرط الشروط من جانب رأس المال المالي الغربي هو الإبقاء علي هذه التجزئة العربية التي كانت جاهزة قبلهم بكثير، وذلك باستيلاء «البرجوازيات العربية الممسوخة» اقليميا أي باقامة الحدود الراسخة بين كل مجتمع عربي وآخر. وكان الشرط الضمني الثاني هو الحيلولة دون تطور «الحداثة» إلي نهاياتها الطبيعية - ولو علي النمط الغربي - وذلك بتكريس الجذور القبلية والعشائرية والطائفية والبدوية والزراعية في أعماق البني الاجتماعية. وهي جذور قائمة منذ انهيار الدولة الإسلامية الأولى وتوطدت عبر الحكم العثماني، ولكن رأس المال المالي الغربي بذل جهده في جعلها «قيما أبدية» و«أصالة عربية».

وكان الشرط الثالث - خصوصا في مصر - هو تأمين «دولة الموظفين» من جهة وتخليد «الحضارة الزراعية» من جهة أخرى، وهما معاً من العلامات الموروثة القديمة بكل ما يعنيه من قيم وعادات وتقاليد وعلاقات اجتماعية - ثقافية. ولكن التوظيف الاستعماري لهما لم يقتصر علي ترسيخ الوجه السلبي، بل جادلها في ضفيرة واحدة هي القمع والديكتاتورية.

في مواجهة هذا البيت الذي تعرض للبناء الناقص والسقوط الجزئي عدة مرات خلال قرنين كان فكر النهضة العربية الحديثة قائما علي أساس معادلة توفق بين «الإسلام والغرب». تبلور معني الإسلام لدي الامام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلي الشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد في ما يسمى «بالاصلاح الديني». وهي ذاتها تسمية غربية مأخوذة عن كالفن والراهب لوثر الذي خلع ثياب الكهنوت وأعلن المذهب البروتستانتي في المسيحية. ولكن الاصلاح الديني في اسلام النهضة العربية الحديثة كان يعني ببساطة فتح باب الاجتهاد والتأويل بما يبسر اللحاق بركب الحضارة الحديثة (الغرب) بعد قرون من الانحطاط والتخلف. وكان الغرب يعني لدي رواد معادلة النهضة، التكنولوجيا الأوروبية الصاعدة.

في «الواقع الاجتماعي» لم يكن الامر بهذه البساطة، فقد كان للغرب مفهومه للإسلام و«الغرب»، وكان للغرب مفاهيمهم المتعددة للإسلام و«الغرب». كان مفهوم الغرب للإسلام ولا يزال، هو أن الإسلام «فتوي شرعية» تخاطب قلوب المؤمنين، بأن يرحبوا دوماً بمن «يساعدهم» في فتح أسواق بلادهم وتصنيع خيراتها الخام وتوظيف عمالها وتعليم أبنائها وتخصيص بعض مواقعها للسلاح القادر

علي حمايتها حتي ولو كان حامله أجنبيا في مواجهة «الخطر المشترك» الذي تتغير هويته كل فترة. وكان مفهوم الغرب للغرب ولا يزال هو السيطرة الاستعمارية، ونهب الثروات و«تحديث» البلدان المتخلفة بما يلائم هذه السيطرة وذلك النهب (٤).

اتفقت وتناقضت مفاهيم العرب للإسلام والغرب مع المفهوم الغربي. اتفقت حين كانت تستولي علي زمام الحكم شرائح تتطابق مصالحها جزئيا مع الغرب، وتناقضت حين كان الحكم لشرائح تتناقض مصالحها جزئيا مع الغرب. وبين الاتفاق والاختلاف كانت النهضة حيناً وكان السقوط معظم الأحيان. ولكن نهاية «النهضة» البرجوازية إن شئنا التعبير عن الطريق المسدود الذي آلت إليه معادلة الرواد للتوفيق بين الإسلام والغرب، كانت عام ١٩٢٥ حين تم إجهاض ثورة ١٩١٩ في مصر وتم تعليق الدستور وحوكم الشيخ علي عبد الرازق علي كتابه العظيم «الإسلام وأصول الحكم» فجرد من الانتماء إلي هيئة كبار العلماء بالأزهر وصودر الكتاب ولم يؤذن لصاحبه بإعادة طبعه حتي بعد ما أزيل الحكم الملكي. وتكرست نهاية طريق النهضة بمحاكمة طه حسين علي كتابه «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ حين صودر الكتاب أيضا وارتضي المؤلف أن يحذف منه أهم الفصول وأن يعيد طبعه بعنوان «في الأدب الجاهلي».

كان جوهر الكتاب الأول هو الديمقراطية والعقد الاجتماعي بدلا من الاوتوقراطية والحق الالهي في الحكم. وكان جوهر الكتاب الثاني هو العقلانية وحق الشك بدلا من النصية والتسليم بالمنقول. وكان ذلك أقصى ما استطاع الفكر الليبرالي العربي أن يقدمه «لتحديث» المجتمع والدولة. ولكن أحباط المحاولتين كان يعني في الوقت نفسه أن اشباه البرجوازيات العربية قد حُكم عليها سلفا بصياغة اجتماعية - ثقافية تابعة للغرب لا شريكة له. تبعية ملتزمة بالسقف الاقتصادي للصعود كما رسمه الاستعمار.

لذلك لم يكد يمضي عامان علي نهاية معارك طه حسين وعلي عبد الرازق هذه النهاية المنكسرة، حتي كان هناك في محافظة الاسماعيلية معلم شاب يؤسس جماعة دينية دعاها «الاخوان المسلمون» عام ١٩٢٨. كان هذا الشاب هو حسن البنا الذي بدأ يقول كلاما نقيضا لفكر النهضة، نقيضا للمعارضة الليبرالية، نقيضا للديموقراطية والعقد الاجتماعي والعقلانية ونصيرا للاوتوقراطية والشيوقراطية والحق الالهي في أسلوب الحكم (٥).

تلك كانت الشرارة الاولى، للشوة الفكرية المضادة

للاصلاح الديني وهي الشرارة التي تكونت، اجتماعيا وثقافيا من الهامش الطبقي العريض بين درجات السلم البرجوازي لحظة نهاية المعادلة البرجوازية للنهضة القائلة بالتوفيق بين الإسلام والغرب. جاء حسن البنا ليحل المعادلة حلا جذريا لا يعتمد التوفيق فقال بالإسلام فحسب. والإسلام «النقي» من محاولات الاصلاح الديني دون اجتهاد. ولاشك ان التخلي عن احد طرفي المعادلة، وهو الغرب، لم يكن حلا للمعادلة الصعبة، ولكن اقضاء الغرب لقي استجابة واسعة في صفوف الجيل، لماذا؟

لان «البرجوازية» بدأت تفقد أرضها الفكرية «الليبرالية»، ولأن التكوينات العمالية الهشة لم تكن شيدت عمارتها الفكرية. ومن هنا كان اعتماد حسن البنا علي الفلاحين والموظفين والقادمين من الفلاحة إلي الجيش والجامعة.

ويجب أن نلاحظ أن صعود وهبوط ثورة ١٩١٩ المصرية كانا موازيين لصعود وهبوط ثورة العشرين في العراق وثورة ١٩٢٥ في الشام وغير ذلك من الانتفاضات الثورية العربية. ومن ثم، فرغم الولادة المصرية للاخوان المسلمين، الا انها كانت في حقيقة الامر ولادة عربية سرعان ما أخذت طريقها في الثلاثينات والاربعينات خارج وادي النيل.

ويجب ان نلاحظ ايضا ان نشأة «الاخوان» وتطورها مع افلاس الليبرالية المصرية الرسمي عام ١٩٣٦ قد فرض. نفسه علي مفكري البرجوازية الذين توجهوا فوراً إلي الإسلام (هيكل - الحكيم - العقاد - طه حسين ... الخ). ولكن الإسلام العقلاني لدي هؤلاء ما كان يستطيع الصمود أمام دعوة الإسلام «الصافي» الذي يتجاوز الدوائر الضيقة للمثقفين ليخاطب ملايين الأميين وأنصاف المتعلمين في المساجد والاجتماعات العامة والخلايا السرية.

ويجب أن نلاحظ ثالثاً أن صعود الأخوان المسلمين بين الثلاثينات والاربعينات قد صاحب النازية الالمانية والفاشية الايطالية قبيل الحرب العالمية الثانية. وكان من الطبيعي لحسن البنا أن ينتصر تنظيميا علي المسوخ «المصرية» للفاشية، كحزب «مصر الفتاة»، لأن الاخوان ليست تنظيميا اقليميا من ناحية ولا «غريبا» من ناحية أخرى. أنها تستمد فكرها من الشرق. من أين؟ من أبي الاعلي المودودي الباكستاني ومن أبي الحسن الندوي الهندي، علي وجه التحديد. أي من تجربة انفصال قومي بعيدة عن... العرب.

ويجب أن نلاحظ رابعا أن النشأة والتطور كليهما كانا «تأييدا» للحكم الملكي والانجليز تارة والامان تارة أخرى،

وجميع الحكومات الدكتاتورية في معظم الاحوال. وكانت المعارضة الثابتة «للجماعات» ضد حزب الوفد والمنظمات اليسارية.

كانت المبادئ لا تخرج عن «حكم الله». وكانت الوسيلة هي الهداية أو المسدس. ولم تكذ تنتهي الاربعينات حتي كان حسن البنا نفسه قد اغتيل عام ١٩٤٩ وتراكم «العنف» حتي احترقت القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢.

وعندما أقيمت ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت استجابة حارة للمشاريع الشعبي في مصر. اقبلت بعد هزيمة الليبرالية المصرية من ناحية، والافلاس الأخواني من ناحية اخرى.. إذ أن مرشحي الجماعة سقطوا سقوطاً ذريعاً في أكثر الانتخابات النيابية حرة عام ١٩٥٠ ولذلك اتجهوا إلى احراق بعض الكنائس، في الوقت الذي كانت مصر فيه تستعد لحربها القذائية المجيدة علي ضفاف القتال.

اقبلت الثورة الناصرية، وهي علي وعى ضبابي غائم بأن معادلة «النهضة» انتهت، وأن الحل الأخواني ليس حلاً. لذلك رأت في القومية العربية مدخلاً إلى قيام معادلة نهضوية جديدة عمادها الوحدة والتحول الاجتماعي التدريجي والسلمي نحو تنمية اقتصادية منضبطة. وبالرغم من أن «الأخوان» لم يكونوا بعيدين عن النسيج السياسي والفكري لثورة يوليو، إلا أنهم تصدوا للتجربة بالسلاح مرتين مشهودتين : الأولى عام ١٩٥٤ والثانية عام ١٩٦٥. وقد تصدت لهم الناصرية بالقمع أيضاً، سواء بشنق الاقطاب أو بسجن وتعذيب غالبية القواعد (٦).

في عام ١٩٦١ برهن الانفصال المصري السوري علي ان الناصرية لم تجب علي سؤال الديمقراطية السياسية، فانسحبت (أقصت الناصرية) إلى الجواب الاقتصادي الاجتماعي بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٢ في الاطار القطري. وكانت النتيجة هي أن هذا الجواب الصحيح فقد صحته عدة مرات : الأولى لأن «دقت ساعة العمل الثوري» عنت لدي عبد الناصر ضرب الفئات العليا من البورجوازية، وتسليم حاصل المضروب - القطاع العام - لبيروقراطية وتكنوقراط أهل الثقة، فكانوا هم دون غيرهم نواة التحالف مع القطاع الخاص وولادة ما سماه عبد الناصر نفسه بالطبقة الجديدة عام ١٩٦٥. ولكن الزمن كان قد فات، فقد كان عام نهاية خطة التنمية الاولى وانعدام القدرة علي بدء خطة تنمية جديدة.

والمرة الثانية، هي تحويل الاتحاد القومي إلى اتحاد اشتراكي يجمع الافراد ويمنع الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية، من التنظيم المستقل، مما سمح بمراكز القوي

الطبقية والتي كانت هي ذاتها قوي القهر والقمع. والمرة الثالثة، لأن استبدال القطرية بالرؤيا القومية - ولو مؤقتاً - كان يسحب أهم رصيد وأخطر اضافة للناصرية لانقاذ النهضة، فلم يتولد قط في هذه الرؤيا أن الجسر الوحيد بين التنمية والتحرير القومي هو الديمقراطية، وأن لا تنمية لاوسع الجماهير الا بالوحدة القومية مهما تعرضت للانتكاس.

والمرة الرابعة، لان القومية العربية - هوية العرب جميعاً - لا تتجسد في ايديولوجية الدولة المنقوعة أصلاً في الاقليمية، وأن «التطور اللارأسمالي لا يتحقق مطلقاً بغير القطع النهائي مع الاستعمار أي التحول الحقيقي إلى التنمية المستقلة.

هزيمة ١٩٦٧ لهذه الاسباب مجتمعة كانت المناخ الأول في الاطار العربي الإسلامي الذي هباً «التطور الجديد» للاخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية... فقد خاب الرجاء الاجتماعي في الاشتراكية - التي لم تطبق - وكأنها المسؤول عن الهزيمة. وكما برزت «الليبرالية» من جديد، وكأنها الجواب علي أزمة الديمقراطية الناصرية، برز الاتجاه الديني وكأنه الجواب علي فساد الاشتراكية والقومية العربية. والاتجاه الديني حاضر في مختلف التيارات السياسية، ولكنني قصدت ذلك الاتجاه الديني - السياسي القائل بالاتوقراطية والثيوقراطية معاً، أي الحق الالهي في حكم الخليفة أو الملك أو الامير أو السلطان أو الفقيه. وتحويل المجتمع إلى كهنوت عسكري ملتزم بالقرآن والرسول. وهما المقولتان الاساسيتان في الفكر المستورد من المودودي والندوي (من المفارقات الشائعة أن الاشتراكية فكر مستورد بالرغم من أن الصراع الاجتماعي بين الطبقات أو الشرائح أو الفئات البشرية ليس مستورداً، واكتشاف قوانينه لا يعني صنعه، بينما الحقيقة أن الفكر الإسلامي المتطرف بالعنف هو الفكر المستورد ولا علاقة له بأصول الفكر العربي).

ساعد «الظهور الجديد» للجماعات الإسلامية المتطرفة أن الناصرية لم تحل جوهر مسألة العلاقة بين الإسلام والغرب، وأن تيار الاصلاح الديني قد انقطع بمصادرة «الإسلام واصول الحكم» أيام الملك فؤاد وعزل خالد محمد خالد أيام عبد الناصر.

ساعدوا كذلك أن مواجهتها بالقمع وحده حولها إلى رموز للشهادة في سبيل الله. وساعدها أخيراً أن الدولة الناصرية ذاتها سقطت وأن دولة الانفتاح - بقيادة السادات - قد تسلمت زمام الحكم. كلها عوامل مساعدة. ولكن الاصل هو هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ والتي

كانت هزيمة عربية لا مصرية أو سورية ومن ثم كان الجواب الإسلامي المتطرف بالعنف - امتدادا سكونيا لهزائم العشرينات والثلاثينات - جوابا عربيا، فالأخوان المسلمون ومرتادفاتهم ظاهرة عربية شاملة، وإن انطلقت من مصر. ليست ظاهرة «معارضة» الملكية أو الدكتاتورية أو الاستعمار، وأن عارضت الوفد واليسار قديما، فقد عارضت الناصرية واليسار وبقية المترادفات حديثا.

بعد ثماني سنوات من هزيمة ١٩٦٧ أو بعد خمس سنوات علي رحيل عبد الناصر، وقعت حرب لبنان. وكانت العنصر الثاني في تشكيل الاطار العربي لانبعاث التطرف الديني.

بهزيمة النموذج الناصري الاكثر تقدما بين نماذج الحكم العربية، وهزيمة المجتمع المصري الاكثر تطورا بين المجتمعات العربية، تأكدت مركزية مصر في سلبياتها كإيجابياتها بالنسبة للمحيط العربي، فالانقلاب السياسي الاقتصادي الاجتماعي في السبعينات انطلق من مصر ولكنه انعكس علي توازنات القوي في «الامة العربية كلها». وكان من إيسير ضرب أضعف الحلقات، واضعين في الاعتبار الخصوصية اللبنانية بكل ما لها وما عليها.

وانطلاقا من هذه الخصوصية، كان من الطبيعي أن يظهر الاخوان المسلمون في لبنان بالهيئة المسيحية، أي في صورة الاحزاب الطائفية المارونية وانطلاقا من هذه الخصوصية ايضا، كان من الطبيعي أن تكون الراية الفكرية المرفوعة لدي «الاخوان الكتائب» أو «الاخوان الاحرار» أو «الاخوان الكسليك» أو «الاخوان حراس الارز» هي العلمانية وليست الشيوعية.

ولا شك أن المحور الاجتماعي من أهم محاور الحرب في لبنان، ولكن الاصل الطائفي للمحور الاجتماعي لا يغيب، فالغالبية الساحقة من المحرومين في ظل «ليبرالية الطوائف» كانت ولا تزال غالبية من المسلمين.

ولا شك ايضا أن الوجود الفلسطيني علي أرض لبنان من أهم محاور الحرب، ولكن الاصل الطائفي لهذا المحور لا يغيب، فالوجود الزمني قد أثمر وجودا ديموغرافيا وسوسولوجيا من شأنه ترجيح كفة الغالبية المسلمة (٧).

واذن، فلا مفر من القول بأن الحرب الوقائية التي شنتها الاحزاب الطائفية المسيحية في لبنان قد تضمنت في طياتها البعدين الاجتماعي والقومي، ولكنها اكتست دون ريب بالطابع الطائفي.

وبالرغم من أن الرد الوطني - القومي علي هذه الحرب، من جانب اللبنانيين المسلمين والفلسطينيين، كان ردا ديموقراطيا في الأغلب، الا أنه كان من الطبيعي كذلك أن

تنتقل العدوي برد الفعل إلي الصف الوطني. خاصة وأن مفارقة جوهرية كانت ولا تزال قائمة هي أن الجواب الإسلامي علي تحدي العلمنة كان سلبيا دائما باستثناء برنامج كمال جنبلاط.

علي أية حال، كان انحسار الفكر القومي بيئة سياسية مناسبة لتبرير الانعزال الاثني والطائفي، كما كان احتجاب مصر مناخا مناسباً لبروز التكوينات العرقية والدينية في الوطن العربي كله. وليست حرب لبنان الا التجسيد الاوفي لهذا التمزق الاقليمي وارتداءه عند اللزوم ثيابا طائفية.

وكما أن حرب لبنان هي امتداد ونتيجة لما وقع في مصر، فقد تحولت علي مدي سبع سنوات إلي مصدر وسبب ومقدمة لما يقع في مصر من مذ طائفي وتطرف ديني، سواء لدي المسلمين أو المسيحيين. كانت من «الالهامات» العملية للجماعات الإسلامية التي استبدلت الدين بالوطن، والعقيدة الدينية بالهوية القومية من ناحية، والتي راحت تكون الميليشيات المسلحة ليوم «الجهاد» الأعظم، لا ضد الصهاينة بل ضد «الكفار» مسلمين ومسيحيين.

كانت حرب لبنان عام ١٩٧٥ هي المناخ العربي الثاني بعد هزيمة ١٩٦٧ هي مذ الاتجاه الديني بأسباب الحياة ومبررات التعاضد والقوة. وكان أثرها داخل مصر بالذات مضاعفا حيث الجماعات الإسلامية حاضرة، وحيث تزيد النسبة العددية للاقباط عشرين ضعفا علي نسبة الموارنة في لبنان.

بعد أربع سنوات من قيام الحرب اللبنانية، وبعد اثني عشر عاما علي الهزيمة العربية الشاملة عام ١٩٦٧، اقبل العنصر الثالث في تشكيل الاطار العربي الإسلامي لانبعاث التطرف الديني، من ايران.

بدأت الخمينية لبعض الوقت، وربما ما زالت تبدو للبعض، كما لو انها ظاهرة فكرية - سياسية، في مجال التبسيط نستطيع تقسيمها إلي مرحلتين : الاولى مرحلة المنفي التي أمضي فيها الامام آية الله الخميني خمسة عشر عاما بالنجف، ثم عدة اشهر بأحدي ضواحي باريس. والمرحلة الثانية هي مرحلة الفوز بالسلطة.

في المرحلة الاولى - ولن ندخل في اية تفاصيل سياسية - يعسر علي الباحث أن يجد ما يمكن تسميته «أفكارا خمينية»، أي أفكارا لا سبيل لنسبتها الا إلي الامام الخميني شخصا. وكل ما نعثر عليه هو «شخص» الخميني نفسه الذي لم يسمع به في الأرجح المثقفون العرب الا عند وصوله إلي فرنسا. ومن ثم فهو لم يكن «ظاهرة» بالمعني الدقيق لهذه الكلمة وإنما كان شخصا من كبار رجالات المذهب الشيعي في ايران، لجأ سياسيا إلي العراق

لمعارضته نظام الشاه أيا كانت هوية هذه المعارضة وأسبابها وتأثيرها. ولكن المؤكد أن الخميني قد تحول بعدئذ إلى ظاهرة. الرحلة الأولى من النجف إلى باريس، والرحلة الثانية من باريس إلى طهران حولتاه إلى ظاهرة. كانت «العودة» في ذاتها ظاهرة الظواهر، لأنها اقترنت بالغليان الشعبي المحتدم ضد الشاه، ولأنها لحجت في اقتلاع العرش البهلوي (٨) وهي ظاهرة مغايرة كلياً لعودة لينين أو بيرون أو كومانلليسر أو مكاربوس أو كاريو أو ابواتي وقد عمدت إلى هذا الحشد من الأمثلة لأؤكد سلفاً علي أمرين :

الاول أن العودة في ذاتها - قبل الخميني وبعده - ليست المجازاً استثنائياً في التاريخ. والامر الثاني هو أن الزعامات التي أشرت إليها قد تكونت اصلاً داخل الوطن، وداخل الاحزاب. وباستثناء لينين، فإنها جميعاً قد تركت الوطن اثر انقلاب عسكري أو حرب أهلية وحين تركت الوطن كانت قد المجزت ما ينسب إليها من أفعال، سلباً وإيجاباً. وباستثناء الظاهرة اللينينية ايضاً، فقد كانت الانقلابات العسكرية أو الحروب الأهلية التي خلعت أولئك الزعماء ذات صلة أو صلات بمنجزاتهم في مسألتهم الاستقلال والتنمية، كما انها ذات علاقة أو علاقات بخطط الوكالة المركزية للمخابرات الأمريكية.

أما لينين - الظاهرة الاستثنائية في العودة كما أحب أن أكرر - فقد انجز قبل خروجه من الوطن وبعد عودته، من الفكر والتنظيم الذي فجر أول ثورة اشتراكية في التاريخ الانساني، ما يجعل منه ظاهرة استراتيجية بالرغم من كل ما انتهت إليه هذه الثورة بعد سبعة عقود.

لذلك، وفي ضوء هذه الظواهر، لست أري في «عودة» الخميني الا ظاهرة اعلامية - سياسية، جديدها من صنع غيرها، فالنجاح الإيراني في اقتلاع الشاه ليس معجزة خمينية بأية حال، بل هو انجاز جماهيري سبقته نضالات دموية تفوق الحصر مارستها في ظل ارباب الشاه فرق طليعية من المجاهدين والفدائيين غير المنتمين في غالبيتهم إلى الظاهرة الخمينية.

علي أية حال، فإن ما يعيننا هنا هو علاقة هذه الظاهرة بنا، فكراً وسياسة. ذلك أن الظاهرة الخمينية بدت لبعضنا كما لو أنها «المعجزة» الفكرية والحضارية والاستراتيجية القادرة وحدها علي تخليصنا من اليأس والانهيار.

وكانت المفارقات - وبعضها لا يزال - واضحة امام العيون : مفكرون عرفوا بتاريخهم الماركسي يتحولون في غمضة عين إلى إسلاميين عتاة، ومفكرون ينتمون بحكم شهادة الميلاد المسيحية يتحولون في لحظة إلى مسلمين

متطرفين، مفكرون ينتمون بحكم ثقافتهم إلى الغرب وحداثته يتحولون بلا قيد أو شرط إلى شرقيين متعصبين. وهكذا تحت راية الخميني تجمهرت صفوف من المثقفين العرب باسم اعادة النظر في المسلمات، وباسم العودة إلى الاصاله بعد طول غربة وتغريب واغتراب، وباسم الفضل الذريع الذي منيت به الماركسية أو العلمنة أو الليبرالية أو القومية.

واذن، فالظاهرة الخمينية هي هذه، وليست الخمينية في ذاتها، هي التحول الثقافي العربي الجزئي من شاطئ لآخر. قلت الجزئي وليس الشامل، لان الظاهرة لم تفتك بالعقل العربي كله، ولأنها استحوالت علي الترجمة السياسية المنظمة. ولأن المأزق الذي كان ينتظرها عند نهاية الطريق هو : أن التيار الإسلامي الكاسح في ايران لا يشكل جديداً أي جديد علي الفكر والسياسة العربية، فالاخوان المسلمون أنفسهم أكثر عراقية واستقامة منطقية لأنهم فكراً يرفضون الاحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية، وكلها ابداعات برجوازية غربية ينشد الخميني تطبيقها إلى جانب ولاية الفقيه. وبالنسبة لما يسمى بالحكومة الإسلامية حيناً أو الدولة الإسلامية احياناً، فإننا من رشيد رضا إلى حسن البنا إلى مصطفى السباعي إلى سيد قطب، لدينا رصيد نظري أكثر شمولاً، بل لدينا في الواقع السياسي العربي المعاصر أنظمة تنسب نفسها مباشرة للإسلام، وأحياناً للرسول.

وهكذا لم يعوزنا الفكر الإسلامي بمختلف تياراته (من الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى الكواكبي ومحمد عبده) ولا إلى الحركات الإسلامية السياسية (عبد الكريم الخطابي - عبد القادر الجزائري - ابن باديس - عمر المختار.. الخ) فما الذي حدث حتي تقع هذه المراجعة الفكرية الشاملة لقطاع من مثقفينا مع صعود الظاهرة الخمينية؟

كلنا نعرف ما حدث، فهو ببساطة نجاح الشعب الإيراني في اقتلاع الشاه واستيلاء مجموعات متناقضة بزعامة الخميني علي السلطة... في وقت بلغ فيه اليأس العربي مداه باحتجاب مصر، وفي وقت بدأ فيه الانهيار بتشردم العرب المعارضين علناً للصالح مع اسرائيل وكأنه نهاية النهايات.

هنا تحولت الظاهرة الخمينية الاعلامية - السياسية في موطنها الاصلي، إلى ظاهرة فكرية واستراتيجية لدي بعض المثقفين العرب. وكان التناقض قاضحاً بين الاخوان المسلمين و«خصومهم» الذين يحملون معهم راية الخميني. سياسياً ربحت التيارات الدينية الراسخة (الاخوان - حزب

التحرير الإسلامي - حزب الدعوة - التكفير والهجرة -
 الجهاد - جند الله ... الخ) ربحت هذه التيارات بشكل
 مطلق، رغم الموقف الرسمي المناوئ من جانب بعض الدول
 العربية الشديدة التمسك بدستورية الإسلام. وكان من
 اليسير علي هذه التيارات أن تثبت ملكيتها الخاصة
 للخمينية وتضيفها إلي رصيدها، وتكذب دعاوي
 «الانتهازيين» أو المنبهرين أو العاجزين من الماركسيين
 السابقين أو المتعركسين أو المحدثين أو القوميين التائبين.
 ولم تكن بحاجة إلي رفع دعوي امام محكمة الرأي العام،
 لان «المزيفين» سرعان ما رفعوا أيديهم متراجعين عن
 دعواهم لدي أول منزلق انحوت إليه الظاهرة الخمينية، وأول
 انتكاسة تعرضت لها ثورة الشعب الإيراني. في النقد
 الذاتي متسع للجميع، دون استكشاف عميق لاصول الهبة
 الإيرانية وعلاقتها بالظاهرة الخمينية. لو جري هذا
 الاستكشاف مبكراً، لما وقع التورط وما كان النقد الذاتي.
 ولكن المشكلة تبقى قائمة، وهي أنه يمكن تجاهل اسم
 الخميني ونسيان «الذنب الإيراني» دون التراجع عن فحوي
 الافكار الاساسية التي كرستها الظاهرة الاعلامية -
 السياسية، ومحورها أن بعثا اسلامياً جديداً هو وحده
 النهضة الأصلية القادرة علي انتشالنا من وهدة التبعية
 والتخلف (٩).

وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ هي الجذر الموضوعي الذي هبأ
 مناخ الارتداد لتنظيم «العنف الديني»، وإذا كانت حرب
 لبنان قد أمدت هذا الجذر بعصارة «الحياة الطائفية»، فإن
 ما جري ويجري في إيران هو «الملهم» العملي في انه بات
 ممكناً لدولة دينية أن تقوم مع بداية العقد الثامن من القرن
 العشرين.

وكانت هذه العناصر الثلاثة هي الاطار العربي
 الإسلامي لتعاظم قوة الجماعات الإسلامية في مصر.

٣- الاطار المصري للقضية :

انعكس المناخ العالمي والإسلامي والعربي علي مصر
 انعكاسات مباشرة. ولكننا يجب أن نحذر مصطلح
 «الانعكاس» لانه في سياقنا لا أقصد به «الصدى» بل
 «التفاعل»، ولم تكن أرض مصر مجرد جهاز استقبال، ولا
 كانت الجماعات الإسلامية المصرية مجرد صورة عن أصل
 بعيد.

كانت هزيمة ١٩٦٧ هي أصل الاصول، لا كحدث
 عسكري، بل كمحصلة لتراكمات التاريخ القديم والقريب.
 تكرست التجزئة وتوسعت أن جاز التعبير، بحيث لم تعد
 اقليمية أو قطرية، بل لاحت في الافق تنوعات جديدة
 اثنية وطائفية. توسع الاحتلال الصهيوني بامتلاء كل

فلسطين وكل سيناء وكل الجولان تحت راية الثورة.
 الاشتراكية شعار يأتي بالطبقات الجديدة كما يسميها
 أصحاب الشعار أنفسهم، الديمقراطية شعار يأتي بالسجون
 والمعتقلات وأقبيبة التعذيب.

كانت الهزيمة هي اصل الاصول، بهذه المعاني التاريخية
 الاجتماعية الثقافية، لا بالمعني العسكري وحده. ومن ثم
 كان اللواذ بالغيب لدي الغالبية العظمي من المصريين أمراً
 طبيعياً وكانت الحكومة الناصرية ذاتها هي التي احتفلت
 «بظهور العذراء» في حي الزيتون غداة الهزيمة مباشرة،
 وقامت أجهزة اعلامها بتصوير «المعجزة» والقول بأن أم
 المسيح جاءت إلي مصر تحمل العزاء والبشارة. وعشرت
 علي من «يؤصل» لها المسائل قائلان مريم عادت إلي
 المكان نفسه الذي وفدت إليه مع الطفل يسوع منذ ألفي
 عام هرباً من هيرودس الملك الروماني الذي امر بقتل كل
 الاطفال دون السنتين حين علم بميلاد المسيح «الملك الجديد
 لفلسطين».

وهكذا، فقد بسطت الهيمنة الدينية سيطرتها، لا علي
 مجموع الشعب وحده، بل علي أجهزة الحكم التي حاولت
 عبثاً توظيف الشعور الديني للتخفيف من صدمة الهزيمة.
 ولعل أول ظهور علني للجماعات الإسلامية بعد الهزيمة
 كان في نوفمبر عام ١٩٦٨ في المنصورة والاسكندرية.
 ولكن الشخصية التاريخية لجمال عبد الناصر استطاعت
 حينذاك أن تستقطب الانتفاضة الطلابية وأن تعزل ببيان
 ٣٠ مارس - صوت هذه الجماعات.

ولكن الامور اختلفت بعد رحيل عبد الناصر.

فقد كان أنور السادات، وهو يهيئ الاسس لقيام
 سلطته الجديدة خبيراً في شؤون الاخوان المسلمين. أنهم
 «المعارضة الاستراتيجية» لعهد عبد الناصر، وبالتالي فهم
 الرصيد الاستراتيجي لعهد. وهكذا يادر علي الفور إلي
 اخراجهم من السجون وسط ارتياح مصري شامل، بأن
 السجن أو المعتقل السياسي قد تم إغلاقه للأبد، حتي ولو
 كان الثمن هو الافراج عن «الاخوان».

وبدأ الرجل عهده باشارات واضحة للمفرج عنهم، تذكر
 فجأة ان اسمه يبدأ بمحمد وتطوعت الاجهزة باضفاء أول
 اللقب علي الرئيس «المؤمن». ثم حسم الرئيس جملة
 اشاراته في أن دولته هي دولة العلم و«الايان». وهكذا
 أضاف إلي الدستور المصري للمرة الاولى في التاريخ أن
 «الشرعية الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع».

ولهم الاخوان المسلمون الاشارة.

ولكن الرئيس كان له «اخوانه» ايضاً من خارج صفوف
 التنظيم. كان محمد عثمان اسماعيل الذي حمل بنفسه

المدفع الرشاش لاقتحام وزارة الاعلام ليلة ١٤ مايو ١٩٧١ هو زعيم ما سمي بمجموعة الصعيد. وهو الرجل الذي تولي علي الفور منصب الامين المساعد للاتحاد الاشتراكي في الوجه القبلي. وفي المكتب التنفيذي لمحافظة بني سويف خطب يقول «أعداؤنا ثلاثة بالترتيب هم اليساريون والاقباط واليهود». ولم يكن القول اجتهدا شخصيا، فقد رده احمد عبد الآخر الامين العام المساعد للوجه البحري في المكتب التنفيذي لمحافظة القاهرة.

وفي هذا الوقت تماما (١٩٧١ - ١٩٧٢) كانت غرفة العمليات العقائدية في الاتحاد الاشتراكي. تُسرّب ما اسمته «مشروع الدليل السياسي للتنظيم» والذي ينص صراحة علي اقامة دولة اسلامية. وكانت هذه الغرفة مكونة من محمد عثمان واحمد عبد الآخر وحامد محمود ويوسف مكادي. وهي شخصيات لم يسمع عنها المصريون من قبل في المجال السياسي.

وكان ذلك يتم علنا في المركز الرئيسي للاتحاد الاشتراكي ومكاتب الاقاليم، في وقت واحد مع تعيين بعض الوجوه اليسارية في الحكومة والبرلمان. كانت نظرية «الاحتواء من أعلى» قائمة علي قدم وساق، ويجب الاقرار بأن جزأ هاما من اليسار المصري وقع في الفخ. ولكن الشعب المصري لم يقع. كانت «المواجهة من أسفل» تواجه الاحتواء من أعلى، فقد استأنفت الحركة الطلابية - العمالية - الثقافية انتفاضتها في هذا الوقت تماما (١٩٧٢). كانت حرب التحرير واقتصاد الحرب هما محور الانتفاضة الرئيسي.

وفجأة أقبل الجواب علي سؤال الشارع الشعبي مثلنا : ظهور مجموعات مسلحة من طلاب الجامعة، يعتدون بثقة لا حدود لها علي الشبان الناصريين والماركسيين جرؤت مجموعة مسلحة أخرى علي احراق سقف «جمعية الكتاب المقدس» المسيحية اقدمت غرفة العمليات العقائدية السابق ذكرها والتي سميت «لجنة النظام» علي طرد مائة وعشرين كاتباً وصحفيًا باختلاف اتجاهاتهم من اعمالهم. في هذا الوقت تماما، يجب أن نذكر مسلسل الحرائق «الحضارية» أن جاز التعبير عن احتراق دار الاوبرا وأحد القصور التاريخية في القلعة وأحد مخازن الآثار القديمة في الصعيد. وكان التحقيق في هذه الحوادث الخطيرة ينتهي دوماً إلي العبارة التقليدية «الفاعل مجهول» (١٠).

ماهي الحقيقة إذن؟ هناك عدة حقائق :

* الاولى هي أن جماعة «الاخوان المسلمين» مع بداية الستينات كانت قد شاخت سواء بسبب الاجراءات الوطنية التقدمية الناصرية التي سحبت من تحتها مساحة اجتماعية

واسعة من الأرض، أو بسبب الاجراءات البوليسية الناصرية ايضا والتي كان شأنها تغييب أكبر الرؤوس في ظلال المشائق أو وراء الاسوار وتحت الاسوار وتحت اقبيبة التعذيب، أو بسبب الهجرات المتتالية لاهم كوادرها إلي الخارج العربي والغربي وانخراط الغالبية في أعمال بعيدة عن السياسة.

لذلك لم تستقطب جماعات الاخوان أجيالا جديدة، وبقيت منها الرموز التي كان بعضها قد اندمج في النظام الناصري ثم الساداتي كالشيخ أحد حسن الباقوري والدكتورين عبد العزيز كامل واحمد كمال أبو المجد. بقيت بعض الرموز لتؤيد نظام السادات بإشارات الدينيّة الواضحة، وبانقلابه علي ألد أعدائه : المرحلة الناصرية.

ثم كسب «الاخوان» حيزاً اجتماعيا جديداً في ظل سياسة الانفتاح وبعد السماح الرسمي لهم باصدار مجلة «الدعوة».

وعندما وقعت حرب ١٩٧٣ كانت المؤسسة الدينية الرسمية (الازهر - وزارة الاوقاف - المجلس الاعلي للشؤون الإسلامية - جمعية الشبان المسلمين) قد استقبلت الحدث باعتباره ردا اسلاميا باهرا علي هزيمة النظام «الملحد» السابق.

وقال شيخ الازهر يومها انه رأي في حلم رسول الله والملائكة يحاربون إلي جانب المسلمين. لم يزايد «الاخوان» علي المؤسسة الرسمية، وظلوا يؤيدونها حتي كانت زيارة السادات للقدس المحتلة ووقع الشرخ بين فتاوي المؤسسة الدينية الرسمية وفتوي الجماعة.

كانت المشكلة بالنسبة لهم ولا تزال هي «اليهود» كيهود و «القدس» كمدينة يوجد بها ثاني الحرمين. وكان الحل القديم - التطوع للحرب عام ١٩٤٨ - متعلّدا بعد ثلاثين عاما. وكان السادات يريد تأييدا شاملا غير مجزأ ولا مشروط، فكان المأزق التاريخي الذي واجهته الجماعة للمرة الاولى في حياتها، بنقدها لمعاهدة الصلح وتهادنها مع الرئيس. وهو المأزق الذي ضاعف من شيخوختها، وأفسح المجال واسعا لظهور «جماعات» جديدة.

* الحقيقة الثانية هي أن المناخ «الديني» العام الذي ولدته هزيمة ١٩٦٧ اشتدت وطأته موضوعيا بجملة التشريعات الشيوعية التي اتخذها النظام الجديد، وهو ما يمكن وصفه «باعتقنين» المناخ الديني فما كان محرّما رغم أنف هذا المناخ أصبح مباحا وقانونيا. زادت الصفحات اليومية المخصصة للشاؤليات الدينية، وزادت ساعات الاذاعة والتلفزيون للافكار ذاتها، وروعت الطقوس علي حساب العمل.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، كان «الانحلال» التدريجي في المجتمع والذي وصل إلى مرحلة التفسخ عنصرا حاسما في بلورة المناخ السلفي وترجمته تنظيميا. لم يعد شارع الشواري (شانزليه القاهرة) شارعاً واحداً، ولا أصبح شارع الهرم (بيجال القاهرة) شارعاً واحداً. وهكذا أصبحت الازدواجية في توجهات النظام نحو الدروشة والفساد معاً، مناخاً نموذجياً لولادة الجماعات الإسلامية التي كان من اليسير عليها استغلال كلا الوجهين في وقت واحد.

* الحقيقة الثالثة هي انه بعد «تصفية» الجامعات من التيارات الناصرية والقومية والماركسية، اثناء حرب أكتوبر وبعدها، اضحي الفراغ السياسي والتنظيمي بيئة صحية تماماً لنمو الجماعات الإسلامية.

* الحقيقة الرابعة هي أن العنف كطريق يتيم لاستلام السلطة، أمسي القاسم المشترك الأعظم بين الجماعات الإسلامية في تجاوز موقف «الاخوان المسلمين» من حكم السادات، فحين تحتجب الديمقراطية من النظام والتنظيم علي السواء، ويصبح الفساد الاجتماعي المروع والصلح مع اسرائيل هما الثمرة الرئيسية لبقاء هذه السلطة، لا يعود ثمة مفر من التفكير في «الانقلاب العنيف».

* الحقيقة الخامسة، هي أن الراديكالية في الأسلوب «العنف» لم تصاحبها دائماً راديكالية في الهدف (الحكم).. فقد كان هناك ولا يزال تيارات ورموز داخل الجماعات الإسلامية تمكنت من الربط بين الفساد الاجتماعي والمناخ الاقتصادي والسياسي بحيث استطاعت أن تتميز بدور وطني لا شك فيه. أن أمثال حافظ سلامة وعادل عيد والشيخ المحلاوي، وغيرهم من الشخصيات الإسلامية البارزة في «المعارضة» كانت تنطلق من هذا الربط المتين بين الوجه الاقتصادي الاجتماعي والوجه الوطني.

ولكن التيار الاغلب علي الجماعات الإسلامية، هو الذي فصل بين الوجهين وحاول بدلا من ذلك أن يقيم رابطة أخرى من خلال معاهدة الصلح، بين اليهود والمسيحيين. وهو التيار الطائفي.

* الحقيقة السادسة هي أن الدولة في مراحل مختلفة قد وظفت أحيانا هذه الجماعات الإسلامية أو تلك، بأساليب مباشرة أو غير مباشرة لخدمة هدفها العاجل دون أية رؤية استراتيجية للمستقبل في المدى البعيد. ولكن الدولة لم «تخلق» هذه الجماعات من العدم. بل يمكن القول أن بعض كوادر الجماعات كانوا من أركان الدولة وأعمدتها، كما أن بعض قواعد الجماعات تنتمي إلى النسيج الاجتماعي

ليبروقراطية الدولة. وبالتالي، كانت «الجماعات» في الدولة والدولة في الجماعات. غير أن ذلك شيء يختلف عن القول بأن الدولة هي التي خلقت الجماعات.

* الحقيقة السابعة، هي أن علاقة المدخلات العربية - النفطية من جهة بالجماعات أو الأحزاب أو التنظيمات الإسلامية من ناحية أخرى، كانت عنصرا مهما في «تعدد» الجماعات الإسلامية المصرية حسب مصادر التمويل ووفق مصادر الاجتهاد وتبعاً لموقف النظام العربي أو الحزب الإسلامي العربي من السادات واسرائيل وأمريكا.

* الحقيقة الثامنة هي أن النفط والإسلام منذ حرب ١٩٧٣ إلى أحداث إيران ١٩٧٩ إلى اليوم لعبت دوراً خطيراً في تطور الجماعات الإسلامية المصرية و(العربية) حتي أن «العنف الإسلامي» لم يوفر الملك فيصل (الذي أعلن انه سيصلي في القدس) وبالمقابل لم يوفر الحرم المكي من أن يكون ميداناً لمعركة مسلحة، ولم يوفر «البحرين»، بل أن الغزو العراقي للكويت لم يتورع عن رفع رايات الإسلام، وكلها مناطق نفطية عربية إسلامية.

وفي إطار هذه الحقيقة لم يكن من الصعب علي الجماعات الإسلامية المصرية أن تلاحظ بدهشة أن الانظمة العربية التي تنتسب عرقياً ودينياً إلى الإسلام ورسوله، هي التي تبدي تساهلاً جدياً مع اسرائيل وأمريكا.

* الحقيقة التاسعة هي أن ظهور مجموعات من الشباب القبطي المتحمس طائفاً بمواجهة التيار الديني للدولة من ناحية، وتعاطف نحو الاتجاهات الإسلامية في الشارع من ناحية أخرى، منحها «الجماعات» مبرراً إضافياً للتفاعل الطائفي. وقد كان أقدام مواطن مسيحي هو بطرس بطرس غالي (جده قتل عام ١٩١٠ وزوجته يهودية) علي قبول منصب وزير الخارجية ومرافقة السادات في زيارته للقدس المحتلة من أخطر وأخبث قرارات النظام لأذكاء الحقد الطائفي. خاصة وأن ثلاثة وزراء مسلمين رفضوا المنصب والزيارة.

* الحقيقة العاشرة هي أن النظام الساداتي رغم ذلك كله اصطدم بالجماعات الإسلامية اصطداماً دمويًا عدة مرات : الأولى عام ١٩٧٤ وهو ما يعرف بحادث الكلية العسكرية. وبالرغم من أن قائد التنظيم - صالح سرية - لم يكن مصرياً إلا أن فرع التنظيم لحزب التحرير الإسلامي كان مصرياً مائة في المائة وكان يستهدف في ذلك الوقت المبكر اغتيال السادات ولجنته المركزية معه.

والمرّة الثانية الاشتراك المشهود من جانب بعض أفراد الجماعات في انتفاضة ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧ حيث

اقتصرت مشاركتهم علي تحطيم بعض المؤسسات وغزو شارع الهرم.

والمرة الثالثة عام ١٩٧٩ حين اختطف الشيخ الذهبي وزير الاوقاف السابق وتم اغتياله بواسطة جماعة التكفير والهجرة.

ولأن الشارع الشعبي في مصر كان صاحب انتفاضة ١٨ ، ١٩ يناير ١٩٧٧ فان النظام قصر مواجهته حينذاك مع اليسار. وفي المرتين الاولى والثالثة اكتفى بالشنق والسجن وكما شاركت الجماعات المباحث العامة في تخريب انتفاضة يناير ١٩٧٧ شاركت المباحث العامة الجماعات في المجازر الطائفية عام ١٩٨١.

تقول لنا الحقائق العشر بان انعكاسات الاوضاع العالمية والإسلامية والعربية علي الوضع المصري منذ هزيمة ١٩٦٧ إلي مقتل السادات. كانت تؤدي بالضرورة إلي تغيير «الاسلوب» السياسي الذي عرف به السادات.

تغيير الاسلوب فقط، هو أقصى ما استطاعت إيد المصرية الإسلامية أن تنجزه ايا كانت النيات في الصدور.

وهو تغيير قامت به القوات المسلحة والشارع الشعبي علي السواء. ولا ينبغي ان نتوقف طويلا امام التحقيقات والمحاكمة، لان «الاسرار» اكثر تعقيدا. فما تم ليس «مؤامرة» ناجحة. فاللامبالاة الشعبية لموت «الرئيس المؤمن» والارتياح أو الامل الغامض في حسني مبارك، والبدء بتشريع المرحلة السابقة والقول الرسمي بأن صفحة جديدة قد فتحت.. يعني ذلك كله أن رغبة وطنية شاملة في التغيير كانت قائمة عشية اغتيال السادات، سواء تحقق - عند الرأي العام المصري - هذا التغيير أو لم يتحقق.

وهو ايضا مآزق الجماعات الإسلامية المصرية التي استهدفت السلطة بالارهاب، فلم تنل السلطة وبقي الارهاب. طالما خلت جعبتها من أي برنامج اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي سوي الحكم تحت امرة «امير الامراء» أو الخليفة الجديد.

هو بالطبع مآزق النظام، ومآزق المجتمع المتفسخ اقتصاديا واجتماعيا تحت راية الانفتاح، ولكنه بالتأكيد هو مآزق الجماعات الإسلامية ايضا. وهو المآزق الذي جسده الاغتيالات المتوالية بدءا من رفعت المحجوب رئيس البرلمان إلي فرج فودة الكاتب والسياسي مرورا بالضحايا من الاقباط والمسلمين العاديين.

هل تشيخ مبكرا وتنضم إلي قافلة «الاخوان المسلمين» أو المؤسسة الدينية الرسمية؟

أم تنتفض جذريا علي دعائم فكرها الرئيسي وتقيم

الجسور مع فكر الاصلاح الديني الذي انقطعت اخباره منذ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد؟ أي، هل يتغلب داخلها اضعف تياراتها الذي انجب رموزا مضينة في مواجهة السادات؟ أم تبقي معارضة ضد المعارضة، وتنحاز للارهاب؟

أغلب الظن، وفي المستقبل المنظور، ستعالج الدولة مشكلة الجماعات الإسلامية كالعادة بالقمع. وهو ليس حلا... فالديمقراطية التي لم تأت باخواني واحد إلي برلمان ١٩٥٠ والكفاح من أجل التحرر الوطني والقومي الذي سحب البساط من تحت اقدام الاخوان طيلة المرحلة الناصرية، والتنمية الاقتصادية الجذرية لمصلحة أوسع الجماهير، هي وحدها القادرة علي خلاص الشباب المصري والمجتمع ككل، وحدها القادرة علي ترشيد وتأصيل تيار الاصلاح الديني وهزيمة الارهاب.

(ب) سؤال الارهاب

(١)

«ليس في علم الاجتماع شيء يمكن وصفه بأنه مدعاة للأسف» يقول ماكس فيبر. استأذن مخالفا مرة واحدة لاقول انه لما يدعو للأسف ان ظاهرة «الارهاب» في الغرب اقترنت بالمذاهب السياسية والفكرية الكبري، بينما اقترنت الظاهرة نفسها في الشرق بالدين سواء كان الإسلام (القطار العربية وتركيا وباكستان وإيران) أو المسيحية (لبنان).

ولذلك ثلاثة اسباب علي الاقل : أولها ان المسيحية الغربية شبت نقدا جذريا منذ عصر النهضة والتنوير في أوروبا، واتيحت الفرصة كاملة للبرجوازيات القومية الناشئة ان تبرر كشفها العلمية وعلاقات الانتاج الجديدة في فلسفات سياسية مستقلة عن الكنيسة وأغلب الاحيان في مواجهتها. هكذا أصبحت هذه الفلسفات والمذاهب ميدانا رحبا لصراع المصالح والافكار دون الحاجة إلي الاستشهاد باقوال المسيح أو الاعتماد علي الانجيل. في العصور الوسطي كانت محاكم التفتيش باسم المسيحية تذيب المسيحيين الذين «يجتهدون» في التأويل خارج اطار الكنيسة ولكن في حدود الكتاب المقدس. انتهت هذه العصور بالتصدي (النهضوي والتنويري) مباشرة للكنيسة والمسيحية وأصول الدين. ووضحت الفلسفة أو المذهب السياسي هو البديل العلماني لصراعات الفكر والمجتمع. وامست المسيحية واحدا فقط من هذه المذاهب والفلسفات كذلك الكنيسة امست مجرد «مؤسسة» بين العديد من المؤسسات والاحزاب والجامعات والنقابات وغيرها.

في بلادنا كان الوضع ولا يزال مختلفا اختلافا جذريا،

فأقصى ما استطاعه القرامطة والخوارج والمعتزلة قديما و« النهضة » العربية حديثا هو « الاجتهاد » في حدود النص والخروج خطوة او خطوات علي اطار المؤسسة الرسمية ومن ثم بقي المرجع الديني هو المظلة التي يحتمي بها الجميع. واذا كانت العقلانية هي الاتجاه السائد عند فلاسفة كبار كابن رشد والفارابي وابن خلدون، فان الارهاب وجد له مكانا منذ صدر الإسلام باغتيال الخلفاء الثلاثة والمجازر البشعة التي ارتكبت بحق الفرق الراديكالية والرموز الفردية علي السواء.

وقد اقبلت العهود العثمانية - بانتقال الخلافة إلي تركيا - لترسخ الظاهرة الثيوقراطية باكثر الوسائل انحطاطا، فتحول الدين إلي جنسية يصدر بها مرسوم من الأستانة وتحول « القوم » العرب إلي التكوينات الاجتماعية للعصر الجاهلي بعد ان كان الإسلام قد وحدهم في قومية واحدة. وقيت الامور من حيث الجوهر: العبادة الدينية الواسعة تظل للجميع ولا يجوز باسم الاجتهاد الخروج من بين اهدابها. وكما كان من الطبيعي لبعض الومضات العقلية ان تتوهج بين الحين والآخر في ظلال الإسلام العثماني، كان من الطبيعي كذلك ان يكون الارهاب حاضرا باسم الدين طيلة خمسة قرون.

وبالرغم من ان العصر العثماني قد ولد ومات في تركيا التي جاءها مصطفى كمال كرد فعل عنيف، فان ما كرسته الخلافة من نسيج ثيوقراطي في « المجتمعات » العربية كان قد اصبحت هو الامر الواقع في البني الاجتماعية والثقافية، حين ولد الاستعمار الغربي الحديث.

ولم يكن من قبيل سوء الحظ من سوء نظام الحكم العثماني، ان نشأت مسوخ البرجوازيات العربية بمعزل عن اية كشوف علمية او علاقات انتاج متطورة من شأنها ان تهدع فلسفات جديدة ومذاهب. كان الانقطاع التاريخي بين أزهي عصور الحضارة العربية الإسلامية والعصر الحديث قد أثمر تخلفا مركبا عن ركب الحضارة الحديثة لا يقاس بالزمن الموضوعي الفاصل بيننا وبين « تقدم الغرب » بل الزمن السوسيولوجي الفاصل بين « جوهر » الحضارة: هويتنا القومية العربية.

ولذلك كان أقصى ما استطاعه فكر النهضة العربية الحديثة هو أدني بكثير مما استطاعه القرامطة والمعتزلة في العصر الوسيط. كان « الاجتهاد » القديم في ظل الإسلام حقا، ولكن في ضوء الوحدة القومية للعرب من ناحية، وفي ضوء الصراع الاجتماعي لمصلحة مجموع الشعب من ناحية أخرى. ولم يكن ثمة انفصال بين الواقع والثقافة في ذلك الوقت. كانت مسائل وقضايا « خلق القرآن »

و« الوحي » و« العقل » وغيرها هي مداخلات الصراع الاجتماعي الدائر لا ترقا ذهنيا مجردا. وكان الحوار مع الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية في صميم المعركة الاجتماعية - القومية المطروحة.

أما الخلافة العثمانية التي استبدلت الإسلام بالقوميات ظاهرا وسيّدت القومية التركية باطنا، فانها لم تفسح غير هامش ضيق لرواد النهضة العربية الحديثة.. حيث كان امامهم وورا هم وحواليهم عصر جاهلي كامل الأوصاف القبلية والعشائرية لا « أمة عربية واحدة ». كانت الخلافة العثمانية قد رسخت التفتت الاقليمي تحت راية الإسلام. وكان الاستعمار الغربي قد وقد يرفع عاليًا راية « الحضارة الحديثة ». ومن ثم لم « ير » رواد النهضة المحور الصحيح لمعادلة النهضة، وهو الوحدة القومية، فالبرجوازيات المسوخة التي انجبتهم هي « تطور اقليمي » اساسا، قادم من صلب البني الاقطاعية أو شبه الاقطاعية الخاضعة لتحديث وتسويق الغرب.

هكذا عاد أوبقي الدين « الإسلام » طرفا رئيسيا في معادلة النهضة، وكان الغرب جاهزا ليكون الطرف الآخر. وهكذا بقي النظام الاجتماعي العربي منذ فجر الإسلام إلي اليوم نظاما ثيوقراطيا في الجوهر، مهما رفع البعض رايات العلمنة والديموقراطية وحيانا... المادية. كل ما حدث أننا خسرنا في العصر الحديث ما أنجزه الإسلام في العصر القديم، وهو « الوحدة » القومية للعرب. وخسرنا « جوهر » الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وهو العقلانية والحرية والحوار مع الآخر. وخسرنا « تقاليد » الانتفاضات الإسلامية السابقة التي فتحت باب الاجتهاد في ضوء احتياجات « الارض والبشر » للتقدم لا في ظل النصوص أوفي ظل احتياجات الغزاة، ومن ثم خسرنا أخيرا الجسر المتين بين الفكر والواقع.

وكان أقصى ما استطاعه رواد النهضة العربية الحديثة هو « الاجتهاد » حقا، ولكن في حدود الدين من جهة والغرب من جهة أخرى، بحيث بات الاصلاح الديني عندنا صدي للاصلاح الديني في الغرب دون أن يكون لدينا « غرب » يموج بفلسفات ومذاهب مستقلة عن الدين.

وهكذا اقترب الارهاب - للأسف أكرر - بالفلسفات والمذاهب الكبرى في الغرب، بينما لم يجد في بلادنا سوي الدين يقترب به... لان النظام الاجتماعي الشامل لم يفسح مجالا لغير الدين (١١).

كان ذلك هو السبب الأول، ليصبح الارهاب « اجتهادا دينيا » إلي جانب غيره من الاجتهادات الدينية ايضا : ليبرالية دينية، اشتراكية دينية، قومية دينية، وهكذا حتي

سمعنا في اخريات الأيام إلي من ينادي بالماركسية الدينية.

(٢)

هناك وهم شائع بان «الايان» هو احتكار للشرق، وان ما يسمي بـ «الماديات» من اختصاص الغرب... وحول هذه الفكرة الغربية دارت محاور اعمال فكرية وفنية عربية عديدة، أشهرها «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم و«قنديل أم هاشم» ليحيى حقي. وفي الرواية الاولى يتوجه محسن إلي الغرب ليتعلم، فاذا به يجد نفسه «يعلم» ايفان الروسي الابيض معني الشرق والايان والروح، واذا به يعود إلي «الوطن» مستعينا بالله من الشيطان الغربي.

وفي الرواية الثانية يتوجه اسماعيل إلي الغرب ليصبح طبيباً، ويعود إلي حي السيدة زينب في القاهرة ليعالج الناس بما تعلم من صناعة الطب الغربي، ولكنه يفاجأ بان العيون المصرية المريضة لا يشفيها العلاج الأوروبي، فلا يفعل سوى أن يعود إلي العلاج البلدي : زيت القنديل المعلق بمسجد السيدة زينب.

في الفكر أيضاً كان بيت الشاعر الإنجليزي رديارد كيبلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقي الاثنان» مداراً للجدل من جيل إلي جيل، انتصر له العقاد في الجيل الماضي، ثم أقبل زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» ليؤكد الفكرة لدي الجيل التالي، وهكذا.

وطبعاً في عنفوان الديماجوجية لم يكن أحد يلتقط أنفاسه ليسأل : هل يمكن لمنجزات الفنون والآداب الغربية في الشعر والنحت والرواية والرسم والرقص والتمثيل، ان يتم خلقها دون «ايان» ودون «حب» ودون «روح»؟ ولم يسأل أحد نفسه : ألم يعرف الغرب الدين لدرجة الهوس في محاكم التفتيش بالعصور الوسطى، ولدرجة الحروب الصليبية، ثم لدرجة بناء الكاتدرائيات العظيمة الباقية إلي اليوم شاهداً لا يدحض علي عبقرية الروح وعمق الايمان؟.

وطبعاً، لم يحاول أحد الاستفسار عن «ماديات» الشرق المتلازمة - مثلاً فقط - علي جبين عصر النفط وموائد القمار العربية الممدودة بطول وعرض كازينوهات الغرب والدهاليز السرية في قصور الشرق.

ولم يتوقف احد عند القائلين بروحانية الشرق وكيف «يتصادف» أنهم بالذات، أكثر الناس انبهاراً بالغرب وخضوعاً له وتحالفاً معه.

ولم يسأل أحد عن الأديان الاخرى السابقة علي المسيحية والإسلام معاً، والتي مازالت حية إلي اليوم في

دنيانا، فالشرق هو الدين والدين هو الإسلام، لدي الذين يقارنون بين الشرق والغرب.

والحقيقة ان الرؤية الغربية للإسلام (الرؤية الاستشراقية) هي المسيطرة علي هؤلاء الذين يقيمون الحدود بين مناطق العالم.

نعم، هناك خصوصية لكل شعب ولكل وطن، ولكنها لا تلغي ماهو بشري وعام. ونعم، هناك روحانيات في الشرق، وماديات أيضاً، كالغرب تماماً... فالمبالغة ان كلتاهما وهم شائع سواء قيل باحتكار الشرق للروح أو اختصاص الغرب بالمادة والعلم.

ولكن المشكلة هي أن عصر النهضة الأوروبية ثم عصر التنوير، هما بداية فصل الدين عن الدولة، ليس بمعنى الاتحاد، وانما بمعنى نزع النسيج الثيوقراطي عن جسد نظام الحكم. وكان ذلك انقذاً لجوهر الانسان. فالايان من أمور الضمير الانساني وليس سبباً في التمييز بين البشر. ولاشك أن المسيحية في الغرب قد خسرت الكنيسة، ولكنها ربحت نفسها والانسان معاً. وكذلك الانسان في الغرب فقد خسر صكوك الغفران ومحاكم التفتيش، ولكنه ربح نفسه والمسيحية معاً. لم يربح المسيحية كنص المجيلي ولم يخسر الكنيسة كمؤسسة. ربح المسيحية كجزء من مجموعة القيم التي تشكل الضمير، وخسر الكنيسة كمجموعة من الخيوط الاوتو-ثيوقراطية التي تشكل معهد الدكتاتورية.

لذلك لم يعد ممكناً في العصر الحديث ان يلجأ الارهابي الغربي إلي الدين يحتمي به. كان عليه أن يبحث عن «غطاء سياسي» من المذاهب الفلسفية الأخرى.. فالمسيحية التي انفصلت عن الكنيسة، والدين الذي استقل عن الدولة، لن يقدماً للارهاب السياسي أي غطاء. يستطيع أن يقول أنه ألوية «حمراء» أو جيش «أحمر» أو أنه فاشستي جديد أونازي ولكنه لا يستطيع بحال أن يقول أنه مسيحي يقتل تحت راية الصليب أو المسيح.

لم يعد ذلك ممكناً في الغرب، لأن الضمير الغربي الذي تشكل المسيحية جزءاً أصيلاً وأساسياً منه قد أفسح حيزاً لا يقل أصالة أو اتساعاً لأفكار أخرى وقيم مغايرة، يمكن لبعضها ان يشكل غطاءً ذهبياً للارهاب.

في بلادنا، الأمر يختلف.

فبالرغم من ان النص القرآني يخلو تماماً من اية «كنيسة اسلامية» ومن اي كهنوت الا ان التاريخ الاجتماعي للإسلام عرف الكنيسة والكهنوت... فالامبراطورية العثمانية لا تختلف عن امبراطورية «روما» المقدسة. ومازال في عصرنا من يحارب معارك انتهت منذ مئات

السنين، وبالنيابة عن رموز واجتهادات انقضت منذ قرون. وليس المهم ان يحدث ذلك، فالاهم لماذا يحدث؟

يحدث لان الدين هو الايديولوجية الشعبية الرائدة في اللاوعي الجمعي عند الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج. ان ما يسمى بالطلائع الثورية قد تعتنق هذا المذهب اوداك من مذاهب الفكر الحديث، ولكنها هي ايضا كبتية افراد الشعب وفي عمق الاعماق تحمل نفس الايديولوجية الدينية. وهي الايديولوجية التي لم يحدث لها ما حدث لمثيلتها في الغرب لان الشرائع الرجعية المستفيدة من «انهيار» الدولة الإسلامية الاولى لم تسمح بذلك، ولان الامبراطورية العثمانية لم تكن لتسمح بذلك، ولان الغرب نفسه منذ الحملات الصليبية إلى اليوم لم يكن يسمح بذلك.

واذا اسقطنا من حسابنا المعاصر الامبراطورية العثمانية، فان الشرائع الرجعية «المسلمة» والدولة «اليهودية» والغرب «المسيحي» يؤلفون التجسيد الارفي لهذا التحالف الايديولوجي الديني الذي يعتمد اعتمادا كليا على تلك الايديولوجية الشعبية الرائدة في اللاوعي الجمعي عند الجماهير.

وهي الايديولوجية التي لا تقس، ولكنها تنحاز، وفقا لميزان القوي الاجتماعي داخل الوطن، فهي تهب وراء احمد عرابي وعبد الكريم الخطابي وابن باديس وعمر المختار وسعد زغلول وجمال عبد الناصر تعلن الثورة ضد الاستعمار والصهيونية وحيانا الرجعية. ولكنها ايضا هي التي يمكن ان تسند الانكسارات والانقلابات المضادة لهؤلاء الثوار واختياراتهم جميعا.

اكثر من ذلك، انها تشكل الدعامة الراسخة لقوي الارهاب التي تجدد فيها مرتكزا شعبيا عريضا للتحرك، لانها ايديولوجية «مقدسة» و«جاهزة» ولا تحتاج إلى تعب، بل هي توافق ٨٥ بالمائة من الامية الابدية واكثر من ٩٩ بالمائة من امية المتعلمين وعلاقات انتاج بالغة التخلف وغيابا شبه مطلق للديموقراطية. وكلها عناصر «المناخ» الذي يميل بميزان القوي الاجتماعية ناحية التطرف لدرجة الارهاب.

ليس ذلك فقط .

بل ان القاسم المشترك الاعظم بين النظام السياسي العربي والمجتمع نفسه، هو عدم استقلال الدين عن الدولة. أقول «استقلال» لا فصل الدين عن الدولة، لان الدين في بلادنا تحت تصرف الدولة، موظف في خدمتها، لم يتحرر بعد. وعندما يحرز استقلاله، يصبح حرا وسيلا لا سيفاً يسك بمقبضه حاكم. لا يعود أداة بل يصبح جزءا لا يتجزأ

من «الضمير» باستقلاله يستقل الانسان العربي ايضا، فيتسع ضميره لقيم اخري، ولا يعود الدين ملجأ وحيدا للارهاب. لن يجد الارهابي فيه الحصن المنيع، بل سيبحث عن مبرراته في مذاهب «دنيوية» عديدة يخترعها او يجدها عند الآخرين.

وبهذا المعنى، فالإسلام يدعو إلى استقلال الدين، حين خلا النص القرآني من المؤسسة والكهنة. وحين جعل الناس ادري بشؤون دنياهم والأمر شوري بينهم (١٢).

ولكن المسافة بين النص والواقع كبيرة، فالإسلام شيء والواقع الاجتماعي للإسلام شيء آخر. الواقع يقول ان ثمة تطابقا وحيدا بين أي نظام عربي والمجتمع، هو الايمان المطلق بالثيوقراطية، أي بالكنيسة والكهنة، هناك حرص شديد على ابقاء الإسلام في أسر الدولة وعدم منحه الاستقلال، وبالتالي ابقاء الانسان العربي في أسر العلاقة المشبوهة بين الدين والدولة.

هذه العلاقة غير الشرعية هي التي اثمرت وتثمر الارهاب باسم الإسلام بين حين وآخر. ألا يحق للضمير العربي المعاصر ان يسأل نفسه سؤالا بسيطا: لماذا كانت الصهيونية اعلى مراحل الارهاب؟ وان يجيب بشجاعة: لانها اعلى مراحل الزواج بين الدولة والدين.

ذلك هو السبب الثاني لاقتران الارهاب بالإسلام في بلادنا.

(٣)

سبب ثالث، لارتباط الارهاب بالدين في بلادنا، هو غياب الديموقراطية.

وهو نفسه السبب الذي ربط بين الكنيسة والارهاب في العصور الوسطى الأوروبية... فقد كانت ذروة التحالف البابوية والعرش، هي الدكتاتورية والطغيان والبطش باسم «الحق الالهي». وكانت لغة الانجيل هي اللاتينية التي يعرفها الرهبان والكهنة والاساقفة، ولا يسمحون بنقلها إلى لغات الشعب، لانه بزعمهم ليس مؤهلا لفهم «كلمة الله» وادراك معانيها.

ولكن الراهب الألماني لوثر هو الذي خلع ثياب الرهبنة وتزوج وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية، وتوالت الترجمة إلى كل لغات أوروبا. وفي ذلك الوقت كان رهبان العلم والفلسفة يخلعون مسوح اللاهوت ويكتشفون ان الارض كرة تدور، وعبر البحار يكتشفون قارات جديدة، وبواسطة البخار يكتشفون قوى جديدة. ومع دوران الارض والبحر والبخار ولدت الطبقات الوسطى الأوروبية في اسواق الابراج ودخان المصانع، ولم يعد ممكنا لايديولوجية الكنيسة ان تتوقف عجلة التطور. لقد حاولت، فانشقت

أنهار الدم، وفي النهاية استسلمت. وباستسلامها أصبح
ممكنا للبرجوازيات القومية الناشئة ان تطبع اقتصادها
بالشعار الليبرالي «دعه يعمل دعه يمر» وان تدشن
سياستها بالشعار الليبرالي «حرية، اخاء، مساواة». وكان
من الطبيعي ان تتحول الليبرالية لان تكون أرضا ومناخا
لاستنبات العديد من الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية والثقافية التي تعارض الوجود البرجوازي
نفسه، سواء من يمينه او من يساره. حتي المسيحية ذاتها
أضحت عديدة من التيارات، بعضها حاول ان يساير
التطور، وان يبرر الكشوف والمتغيرات الحديثة بالقول انها
كامنة في الانجيل، وبعضها يؤكد ان المؤسسة الكنسية
ليست من المسيحية في شيء، وبعضها الآخر يري العكس
تماما، يري ان مايجري هو من علامات القيامة واليوم الآخر،
وان «العودة الي الاصول» هي المنقذ من الضلال. ولكنها
- اي المسيحية - وفي جميع الاحوال تحولت كما سبق ان
ذكرت الي جزء من الضمير العام، والي مجرد تيار من
تيارات الفكر، تصارع كغيرها في ظل الديمقراطية
الليبرالية.

وقد تعرضت المسيحية في الغرب، بعدئذ، لاضطهاد
مؤكد في ظل نظامين شماليين هما الشيوعية والفاشية،
بغيا ب الديمقراطية الليبرالية عن كلا النظامين. ولكنها
عادت تسترد انفاسها باندحار النازية وسقوط الستالينية،
دون ان يؤدي ذلك الي عودة «المؤسسة» او تسبيد
الايدولوجية.

وفي مرات اخري حاولت الكنيسة بالتحالف مع الفاشية
في اسبانيا والبرتغال وامريكا اللاتينية ان توقف عجلة
التطور الديمقراطي. ولقد استطاعت دائما ان تواجه المد
الديمقراطي هنا او هناك، ولكنها في النهاية لم تتمكن
تماما من وقف الزحف الشعبي نحو الديمقراطية. بل وقع
العكس أحيانا، عندما خرج من صفوفها بعض القساوسة
والرهبان والاساقفة للكفاح المسلح في احراش امريكا
اللاتينية جنباً الي جنب مع الراديكاليين «غير المؤمنين».

في بلادنا اختلفت الاوضاع كلياً. في صدر الاسلام
اغتيال معظم الخلفاء الراشدين، واستمر المسلسل الدموي
حتي انهارت الدولة العربية الاسلامية انهياراً شاملاً افسح
المجال للامبراطورية العثمانية ان تهيمن علي مقدرات
العرب المسلمين خمسة قرون، عنوانها الرئيسي هو القمع
والارهاب والبطش والطغيان، باسم الاسلام.

ماسبق هذه الفترة بد وفاة الرسول، بزمان قصير
وماتلاها حتي ظهور الجماعات الاسلامية، يشكل مسيرة
«غياب الديمقراطية» العربية، او مسيرة الثورة المضادة

للاسلام في اعز مبادئه وهو «الشوري». واذا تغاضينا عن
الحكايات والامثال التي تضرب علي عدالة اونزاهة
اوديموقراطية هذا الخليفة اذالك، فانه يمكن القول ان مبدأ
الشوري لم يوضع قط موضع التطبيق والتفصيل...
فالبيعة التي تشبه «الملكية الوراثية» واحتكار التفسير
والفتوي واغلاق باب الاجتهاد في فهم النص القرآني
والعكس تماما في الاستشهاد بالاحاديث النبوية، كل ذلك
كرس تاريخاً معاكساً للاسلام من ناحية وللتطور
الديمقراطي كما وقع في الغرب من ناحية اخري.

وهي مفارقة مأسوية في التاريخ الاجتماعي للاديان،
لان الاسلام في الشرق علي نقيض المسيحية في الغرب،
ظهر كثورة حضارية شاملة: ثورة الوحدة القومية للعرب،
ثورة الفقراء، ثورة المقهورين. وانتهى بوفاة الرسول وابي
بكر الصديق وعمر بن الخطاب الي ظهور «طبقة جديدة»
تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردي المطلق. وبموجب الحق
الالهي في السلطة، ورثت المصالح الاقتصادية للشرائح
الاجتماعية السابقة في العصر الجاهلي وبررتها بنصوص
وتأويلات للنصوص، وبأحاديث حقيقية واخري مزيفة.

وهكذا توارث الشوري لتصبح حواراً بين افراد الاسرة
الحاكمة او مجلس القصر... الامر الذي اعاد العرب عملياً
الي «جاهليتهم» الاولى، رغم الاحتفاظ بالاسلام، بل
اصبح الاسلام الجديد او ما اسميه بالثورة المضادة للاسلام،
هو السيف الحاسم بيد الحاكم. والحقيقة انه أصبح هناك اكثر
من «اسلام» بتعدد الاجنحة المتصارعة علي الحكم،
وهو ماسمي بعدئذ بالمذاهب والفرق الاسلامية. ولكن الامر
المؤكد هو ان «السيف» كان لغة الحوار بين المذاهب والفرق.
والمؤكد ايضاً ان التيارات الاكثر راديكالية كالحرامطة
والمعتزلة والخوارج وثورة الزنج كانت تيارات عابرة سرعان
ما ذهبت ليسود بعدها التيار الأكثر محافظة. والمؤكد
كذلك ان تياراً متقدماً كالمعتزلة قد مارس القمع الدموي
مع خصومه متناسياً حرية العقل التي نادي بها. والمؤكد
اخيراً ان هذا الغياب المطلق للديمقراطية، هو الذي أدي الي
انهيار الدولة العربية الاسلامية وفتح الباب واسعة لهيمنة
الامبراطورية التركية باسم الاسلام.. ايضاً.

تجسد الانهيار أساساً في بداية التفتت القومي للعرب
والعودة السريعة الي القبليّة والعشائرية الجاهلية، وتردي
العدل الاجتماعي تردياً مروعا تحكيه لنا ثورة الزنج
ومأساة الحلاج بافصح بيان، وانعدمت الحريات انعداماً شبه
مطلق. الامر الذي يشكل المفارقة المأسوية الثانية، بين
ازدهار الحضارة العربية الاسلامية في العصر الوسيط علي
صعيد العلوم الانسانية والطبيعية وبداية تقهقر العرب

امام السيطرة التركية، رغم «عروية الاسلام».

وباسم «الوحدة الاسلامية» دخل العرب تحت المظلة العثمانية عصر الانحطاط الطويل، فلم تفعل تركيا أكثر من ترسيخ الركائز التي اوجدها حكام العرب انفسهم من قبل. رسخت الحق الالهي في الحكم، وشرعت للفتفت العربي الجاهلي. فلم تعترف يوما بأمة عربية، وشجعت التناحر المذهبي، وقضت علي العدل الاجتماعي قضاء مبرما، حتي ان الحكام العرب لم يعودوا أكثر من جبهة ضرائب للباب العالي وجلادين لرعاياهم.

وبإضافة العنصر الاجنبي (القومية التركية) الي عناصر الثورة المضادة للاسلام، أصبح ممكناً لأي عنصر اجنبي اقوي (الغرب المسيحي) ان يقهر العرب والمسلمين جميعا، فبدأت الحروب الصليبية وانتصرت وانهزمت، ولكن «رجل أوروبا المريض» كان قد مات، وكان الاستعمار الغربي الحديث قد ولد، وكانت الارض العربية من المحيط الي الخليج مهددة تماما لاستقبال الغزو المتصل الي يومنا، والذي بدأ بسقوط الاندلس، ولم ينته بعد بسقوط فلسطين.

واذا كانت الامبراطورية العثمانية والحروب الصليبية معا، قد كرستا القمع والتخلف فان الغرب الحديث جاءنا يرفع عاليًا شعارات الحضارة والحداثة والليبرالية. ولكن حوالي قرنين يمضيان علي تجربة محمد علي، ولا تجد لهذه الشعارات صدي عمليا في الواقع الاجتماعي العربي، بل مزيدا من القهر والتخلف والدكتاتورية، سواء من جانب جيوش الاحتلال المباشر او من جانب السلطات الوطنية التي اعقبتها بعدما سمي بالاستقلال.

لم يتحول الاسلام برفقة النهضة العربية الحديثة الي تيار فكري بين تيارات اخري، بل ظل كما كان دائما «نسيجاً اجتماعياً» عموده الفكري الايديولوجية الشعبية الراقدة في اعماق الوعي الجمعي، وهو النسيج الذي يكسوا الحاكم والمحكوم معا، ويرتديه النظام السياسي والعلاقات الاجتماعية معا. وهو ايضا النسيج البعيد كلياً عن «الاصل» الاسلامي الاول، ولكن خيوطه تتوزع بين عصور الانحطاط الطويلة الامد والديانات السابقة علي الاسلام والمسيحية. ومن هنا كانت الامثلة الشعبية بالغة الثراء في التحريض علي العبودية والاستسلام والقهر. ولم تكن «النهضة» منذ قرنين مطابقة في أي شيء لنهضة الغرب، لا في المقدمات والنتائج ولا في السياق.

(٤)

هل أخفق تيار «الاصلاح الديني» الذي وافق مراحل النهضة والتحديث ام انه بحث تحت عنوان جديد هو «التيار

الديني المستنير»؟ وهل يعبر عن هذا التيار مثقفون كمحمد احمد خلف الله وحسن حنفي وكمال ابوالمجد، أم يعبر عنه «مشايخ» مناضلون كحافظ سلامة ومحمود عبيد واحمد المحلاوي وعادل عبيد وغيرهم وغيرهم؟

في المستوي الاقتصادي - الاجتماعي كان التحديث يعني تحول بعض الاجنحة من كبار الملاك الي مسوخ برجوازية تجارية تعتمد اولاً واخراً علي مصانع الاحتكارات الاجنبية. وكانت الزراعة من ناحية ودولة الموظفين من ناحية اخري، هما الجناحان اللذان لم تطر بهما قط البرجوازيات العربية الناشئة. لم تطر بهما في سماء الحرية الاقتصادية - الاجتماعية التي تتمتع بها «الحضارة الوافدة». ولدت برجوازيتنا اذن ومنذ البدء مقهورة وتابعة ومتخلفة، فكانت ثورتها الهشة والعارضة ورجعيتها الاصيلية.

في المستوي الثقافي اجتمعت الانتقائية والتجريبية والدرائعية دفعة واحدة، لصياغة المعادلة التوفيقية القائلة بالاسلام والحداثة او الدين والعصر والعلم والايمان. وهي المعادلة التي «انتقلت» من الاسلام النص المجرد من التاريخ، و«جريت» التكنولوجيا الغربية المجردة من الفكر، و«تدرجت» بالحداثة المجردة من المجتمع. وكانت حصيلة غياب التاريخ والفكر والمجتمع ان غابت الحرية وبقيت النصوص حبرا علي ورق طيلة تاريخنا الحديث، وانحصرت المواجهة - بعد مائتي سنة - بين الله والشيطان.

ان بداية «الاخوان المسلمين» في مصر، بعد اقل من عشر سنوات علي ثورة ١٩١٩ ويقامها وتشعبها الي «جماعات» أكثر من نصف قرن، يعني بوضوح ان ماسمي بتيار الاصلاح الديني الذي ارتاده الامام محمد عبده في القرن الماضي قد اخفق اخفاقاً ذريعاً، وان معادلة «العلم والايمان» قد انتهت لان تكون شعاراً لانقلاب عهد السادات. وهي المعادلة التي اكدت رصاصة السادس من اكتوبر ١٩٨١ انها غير قابلة للحياة.

ولكنها اكدت شيئاً آخر لا يقل اهمية، هو ان الغياب المطلق للديموقراطية في ظلال الاستعمار العثماني والاستعمار الغربي والحكم الوطني، يحتم اقتران الدين بالارهاب، بالرغم من مبدأ الشوري في النص الاسلامي الاول، لان التاريخ ينتصر في النهاية. وعندما يغيب عن الذاكرة، لا يبقى سوى «المطلق» - الايمان الديني - والنفق المتطرف للديموقراطية، يترجم غيابها الطويل، باعدامها... فلا تعود هناك «طبقات» ولا «قوميات» ولا «افكار» بل خليفة الله علي الارض او امير الامراء، ويتدفق نهر الدم، باسم الاسلام.

وهكذا، فالمأساة الحقيقية التي امت بالمجتمع المصري - والعربي بشكل عام - تكمن جرثومتها الاجتماعية في نشأة وتطور «الطبقات الوسطي» باجنحتها المختلفة. وتكمن بذرتها الفكرية غير القابلة للنماء في تلك «الثنائية الساكنة» التي دارت من حولها اعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده. وبقيت متساوقة مع البنية المشوهة للبرجوازيات العربية المسوخة.

وحتى لانضيق في تراكمات التاريخ، علينا ان نشير فقط الي جملة معطيات رافقت ميلاد هذه «البرجوازيات»: * لقد وجدت نفسها في صراع مزدوج علي جبهتين متناقضتين في المظهر: الامبراطورية العثمانية باسم الاسلام، والاستعمار الغربي باسم الحداثة.

* لم يصاحب ميلادها كشوف علمية اوفلكية من شأنها استيلاء الطبقة من داخل تكوينات اجتماعية مستقلة باحتياجاتها من اجل التطور، ومن شأنها استيلاء الفكر القادر علي تفسير هذه الكشوف وتوظيف نتائجها من اجل التقدم.

* تركت التاريخ الاجتماعي للاسلام جانبها، وعادت الي ما اسمته «بالينبوع». ومن ثم غابت عنها نتائج المسافة الهائلة بين الواقع والنص. وكانت اولي هذه النتائج التي ادي غيابها عن الوعي التاريخي الي النشأة الاقليمية للبرجوازيات العربية: نسيان ان «الامة العربية» و«الهوية القومية» هما الاصل، اصل الاصول، وان الثورة المضادة للاسلام بقيادة الامبراطورية العثمانية قد استهدفت اساسا هذه الامة وتلك الهوية. ولكن ضاعت فرصة القبض علي التناقض الحقيقي مع تركيا، فالعودة الي الاصول او الينبوع كان يجب ان تعني العودة الي وحدة العرب، وهي الاسهام الرئيسي للاسلام الاول.

ولكن البرجوازيات العربية المسوخة عن ذرائعية «مالك الأرض الكبير» الذي تبرز في سوق الاحتكارات الغربية، لم تسمح لفكر النهضة ان يمسك بهذه المقدمة الوحيدة الصحيحة. واصبح الاسلام «الصافي» او «النقي» المجرد من التاريخ الاجتماعي للمسلمين هو الطرف الاول في معادلة النهضة.

* والحقيقة هي انه اصبح ممكنا للمجتهدين او المصلحين او النهضةيين تطويع النص للتاريخ الجديد، اي لتحديث الغربي. واضحت هناك منذ ذلك الوقت «رؤية غربية للاسلام» تفتح باب الاجتهاد لتأويله بما يخدم السوق الغربية التي امست تدعي «بالحضارة الحديثة». كانت التقنية الغربية والفكر الليبرالي هما عصب هذه

«الحضارة» في عيون النهضةيين العرب، وبالذات رواد «الاصلاح الديني».

لم يحدث قط لهؤلاء النهضةيين أو أولئك الرواد ان تساءلوا بعد «الانهيار» و«الصدمة» التي ايقظت البلاد عن معنى النهضة او معنى الحضارة او معنى التقدم او معنى التطور او معنى الاصلاح كما عرفها العرب والمسلمون في ذروة أمجادهم، ولا عن دور الحضارة العربية الاسلامية في نهضة الغرب الحديث، ولا عن دور الغرب وحجم هذا الدور في صنع الحضارة «الحديثة»، فضلا عن مقومات هذا الدور وملايساته وخصائصه. وكان كل ما فعله النهضةيون الرواد، هوانهم رادفوا بين الحضارة والغرب بصفتها شيئا واحدا. وكانوا في ذلك الاوفياء لمطامح واحتياجات الطبقات الوسطي الطالعة. وهكذا اصبح «الغرب» هو الطرف الثاني في معادلة «النهضة الحديثة».

* وهكذا ايضا ترسخت معادلة «الاسلام والغرب» كحاصل جمع كمي للثنائية الساكنة. في «الواقع» كانت القضية مختلفة تماما. كانت المعادلة قد تحولت لان تدون «اسلام الغرب» قبل وبعد اي جهد «استشراقي» وقبل وبعد اي «غزوفكري». كان الواقع يتناقض يوميا مع النص المجرد، مع «الينبوع» او الاسلام «الصافي». وكان باب الاجتهاد مفتوحا علي مصراعيه ليوائم بين النص والحداثة، او بين الاسلام والغرب، لمصلحة الغرب أولا، وركائزه المحلية ثانيا.

* وظل الواقع العربي يقول خلال قرنين من الزمان، ان «التوفيق» بين الاسلام والغرب قد انتهى عدة مرات الي هزائم ساحقة. ولكن هزيمة ١٩٦٧ كانت ولا تزال هي الذروة بكل ما حملته من نظام «الثورة المضادة» التي اتخذت في مصر مركزا لها، ولكنها في الاصل والجوهر والنتائج هي الثورة المضادة للامة العربية كلها.

قال الواقع العربي ان «الاسلام» الذي اراد المصلحون عودته الي الينبوع، بقي في اللاوعي الجمعي لجماهير العرب والمسلمين «تاريخا اجتماعيا شاملا» في العادات والقيم والفكر والسلوك لا نصا مجردا من التاريخ، فلم يستطع احد العودة الي ذلك الينبوع الصافي ابدا. واللاوعي الجمعي شئ مختلف كليا عن الحياة اليومية لملايين البشر، حيث تناقضت الحداثة في كل لحظة مع ذلك «الضمير» المثقل والثاوي في الاعماق.

وقال الواقع العربي ان «التقنية» الغربية والفكر «الليبرالي» لم يترسغا قط في اعماق الارض، فلا التخلف انتهى ولا الحرية اقبلت. وازداد الواقع ان الغرب وركائزه المحلية قبل «الاستقلال» وبعده، كونوا عمليات

حلف «التخلف والدكتاتورية»، وزاد الواقع أخيراً أن «النهضة» سقطت بين الحين والآخر ولم تتصاعد قط، ومن ثم بقيت «الاقليمية» وجهاً آخر لتبعية البرجوازيات المسوخة.

* ومن هنا كان المصير المأسوي للتجربة القومية الناصرية التي عثرت على الطرف الصحيح للمعادلة الواجبة الوجود، وهي «القومية العربية» وطرفها الآخر هو «العالم الحديث»، ولكن بقاء البرجوازيات المشوهة عموداً للنهضة اسقط التجربة كلها في انفصال ١٩٦١ ثم هزيمة ١٩٦٧.

* ومع ذلك يبقى من الناصرية تصورها الصحيح لأية نهضة جديدة، أي أن «القومية العربية والعلم» هما المدخل الوحيد القادر على أن يكونا إطاراً لثورة ثقافية شاملة، تسقط من حسابها نهائياً البرجوازيات المرتبطة بنيويًا بالغرب، فتضيف الديمقراطية والتنمية الحديثة جناحين تطير بهما الأمة العربية بعد طول انكسار.

هل أخفق «الإصلاح الديني» إذن؟ نعم، لأنه جزء من المعادلة التوفيقية التي سقطت... وبسبب أخفاقه وتحته شعار «العودة إلى الأصول» كان لابد للتيارات الإرهابية أن تتجمع وقللاً الساحة.

هل يمكن أن يكون «التيار الديني المستنير» بديلاً؟ نعم، في اللحظة التي يتواصل فيها الشعب... أي عندما ينحاز اللاوعي الجمعي إلى جانب «الوعي بالنهضة» في خضم حركة شعبية حقيقية. حينذاك فقط يتحرر الدين من الإرهاب. أي عندما يتحرر الوطن من الاستلاب السلفي والافتراء العاجز عن الإبداع والقادر على استهلاك منجزات الآخرين دون الانخراط الفعلي في العطاء الحضاري.

(٥)

أخيراً، هل نحن نحتاج إلى ثورة علي الدين، أم إلى ثورة دينية؟

لعلنا لانحتاج - بمعنى ما - لا إلى هذه ولا إلى تلك، ولعلنا نحتاج - بمعنى آخر - إليهما معاً.

ما هو المعنى الأول الذي «لا» نحتاج فيه إلى الثورتين؟ ينطوي هذا المعنى على وجهين: الأول هو أن ما يعنيننا هو نقد الشقاء على الأرض لا نقد الملائكة في السماء، وبالتالي فإن الظلم والطغيان والاستغلال والغزو، هو الذي نحاربه سواء تجسد في «دولة» أو «فكر» أو «طبقات اجتماعية» أو «استعمار أجنبي»، وسواء كانت هذه الرموز عارية أو تُلغى بثياب الملائكة أو انتحلت أسماء الله الحسنى. أن هذا الانتحال أو التزيير لا يتم إلا بقصد الإرهاب، فمن يبتغي العدل والحرية والمساواة لا يحتاج في

دعوته للتحدث باسم العناية الإلهية (١٣).

هكذا نحن لانحتاج إلى ثورة دون كيشوتية علي الدين سواء أكان المطلق الغيبي فكأننا نحارب طواحين الهواء، أو كان الأيديولوجية الشعبية الراقدة في لاوعي ملايين «المؤمنين» وكأننا نحارب الجماهير نفسها.

ولسنا أيضاً بحاجة إلى ثورة دينية لثلاثة أسباب علي الأقل: الأول، لأن الثورة المضادة للإسلام طال عليها الزمن بحيث أصبح لها «تاريخ اجتماعي» يفصل النص عن الحاضر فصلاً طلاقياً، أي أن العودة إلى ينبوع أمست كاستعادة الحلم من ادغال الذاكرة، لا علاقة له بالواقع. هنا نصل إلى السبب الثاني وهو أن محاولات «الإصلاح الديني» كتجربة نهضوية يراد بها إمران متناقضان - تحديث الإسلام وتأصيله - قد أخفقت في وقف الثورة المضادة للإسلام أو ما يسمى بتطهيره من «الخرافات» التي علقت به في عصور الانحطاط. أخفقت لأن «التوفيق» السكوني بين الإسلام والغرب كان أيضاً «الصاقاً كيمياً» بين نقيضين انتهى بهما الوضع إلى «الانفصال»، فعاد الإسلام إلى «جوهره النقي المكتفي بذاته» في إطار الدعوة الإرهابية إلى الدولة الدينية وانسلخ بعيداً كل البعد عن أصول النهضة ومرادها في التحديث. كذلك «الغرب» عاد مباشرة إلى هدفه الطبيعي الثابت، فخلع تماماً مسح الحضارة والتحديث والفكر العلمي، ولم يعد في بلادنا أكثر من الهيمنة المباشرة وغير المباشرة. كان التوفيق بينهما إذن نعمة؟ ولكنها نعمة مؤقتة تحولت سريعاً إلى نقمة. كان التوفيق بينهما إذن نهضة؟ ولكنها النهضة التي سرعان ما كانت تسقط حتى آلت إلى السقوط النهائي. وهنا يأتي السبب الثالث لانعدام حاجتنا إلى ثورة دينية لأن «المطلق» كغاية في ذاته يحتاج إلى أدوات من جنسه حتى يظل «مطلقاً» إذا تجسد في «دولة» بالمعنى الهيجلي. ولما كان البشر وعلاقات الانتاج وحتى الطبيعة، كلها «نسبية»، لذلك حاشاً للمطلق أن يتحمل أوزار هذه الأدوات النسبية، فضلاً عن استحالة الامتداد الغيبي للمطلق في عالمنا النسبي. وهي الاستحالة الإسلامية البارزة في رفض التجسد.

ومع ذلك، أولهذه الأسباب مجتمعة، ما أحوجنا إلى ثورة علي الدين «النسبي» أي المؤسسة الدينية المعلنة أو الموجودة بغير إعلان. أن الثورة علي الظلم والقهر والاستغلال والاستعمار، هي بالضرورة ثورة علي التقمص البشري للمطلق الغيبي، سواء كان فكراً أو دولة أو طبقة أو غاياتاً اجتماعية. ولعل أسوأ ما يمكن أن يساء به إلى المطلق الغيبي هو ذلك الادعاء غير الإسلامي والقائل «بحزب

الله» كما سمعنا في إيران ولبنان. انها استهانة مروعة بعقل «المؤمن» فضلا عن ابتزاز مشاعره، حين يتزل البعض بالمستوي الالهي الي زعامة حزب، كأية زعامة سياسية لبضعة الوف من البشر. أية مهانة، واي استغفال، لب لبابه هو «الارهاب».

كذلك الامر مع «ولاية الفقيه» او «المُرشد الالهي للشورة» او تسمية اي انسان مهما عظم شأنه بأنه «آية الله» او «روح الله» كلها مترادفات لخلافة فرد لله في حكم الارض. وهوادعاء لا تقوم عليه بيعة الا في عصور الظلام في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، يستعيد اقطع ماكانت عليه الامبراطورية العثمانية والكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى.

ومن المفجع ان هذه الادعاءات «الاسلامية» تتناقض كلياً - في ايران ذاتها - مع هيكل الحكم المأخوذ بكامله من الغرب، كالبرلمان ورئاسة الجمهورية والمصارف. والنتيجة العملية هي ازدهار الظلم والاستغلال والتجارب والقهر والبؤس الاجتماعي، وذبح الالوف من المسلمين في غابة دموية بلا نظير من القوضي والخراب الشامل وتناحر القوميات وعقدة العدا للعراب وعقدة العدا للديموقراطية والعلمانية عموماً.

باكستان نموذج آخر يرتدي حاكمها العمامة جينا والبزة العسكرية أحياناً، ولكنه في الحالين يدعي الاسلام. وباكستان هي احد الاصول الفكرية والعملية لتكوين «دولة دينية» منذ انفصالها عن الهند في عام ١٩٤٧. وهوالتاريخ الذي تكونت فيه «اسرائيل» علي هدي الفكرة ذاتها. ولكن القومية البنغالية رأت في الانفصال عن باكستان مايحفظ لها «هويتها» رغم الاسلام. ماهي النتيجة؟ يقتل «الخلفاء» الباكستانيون والبنغاليون بعضهم بعضاً بالانقلابات العسكرية والمحاكمات الصورية، ولا حكم ديموقراطي هنا او هناك، بل غياب مطلق للحريات وازدهار مطلق للفقر وتحالف مطلق مع الغرب.

هو الامر نفسه في اقطارنا العربية.

اشكال متعددة من الادعاء والتزوير.

كانت الحركة الوهابية والحركة السنوسية والحركة المهدية حركات «اصلاح ديني» فانتهت الي ان الدين اصبح في خدمة العائلة الحاكمة وليس العكس.. تقطع يد السارق علنا، ويذبح القاتل بحد السيف علنا، ويرجم الزاني او الزانية علنا. وهذا هو «كل الاسلام». ولكن من السارق ومن القاتل ومن الزاني؟ بل ماهي السرقة وماهو القتل وماهو الزنا؟ تجيب الوقائع الدامغة ان «اغني» الدول العربية هي ايضا اغناها بالفقر والفقراء، ورغم انها الاكثر

تحالفا مع الغرب، فانها اكثر النماذج العربية صراخا بانفصال الاسلام عن الحضارة. والعار الاكبر ان هناك اقطارا - باسم الاسلام - تخلو من اي تشريع واي قانون سوي ماينطق به الحاكم. لاديموقراطية «غربية» ولا شوري «اسلامية».

هذا النموذج يتكرر في الاقطار العربية بنسب متفاوتة واشكال مختلفة. واذا كانت هناك «الدولة - العائلة» فالامثلة العربية الاخرى علي الدولة - الطبقة او الدولة - الفئة او الدولة - الطائفة او الدولة - القطاع الجغرافي، عديدة. واذا كانت الازدواجية بين الوجه الجاهلي والقطاع الاسلامي سافرة، فان اقطارا عربية اخرى ترتدي اكثر من قناع. ترتدي احيانا القناع الليبرالي، وحيانا القناع العسكري، وحيانا القناع الطائفي الصريح، وفي جميع الاحيان القناع الديني الاسلامي تحديداً.

والمفارقات التي نكتوي بنيرانها كنتيجة مباشرة لازدواجية الوجه اوتعدد الاقنعة، تفوق الحصر. تهدد الجماعات الدينية سلطة احد الاقطار مثلاً، فتعالج الامر بالمزيد من برامج الاعلام الديني والمزيد من التشريعات الدينية. يظنون انها «التهدة» او «سرقة البساط» من تحت اقدام المتطرفين». والحقيقة هي العكس تماما فانه مزيد من الزيت علي النار. لانه اقرار بصحة فكر هذه الجماعات. وطالما ان فكرها صحيح، فمن حقها استلام السلطة لتنفيذه، فهي الاولى والاجدر بذلك. في خطابه امام مجلسي الشعب والشوري يوم ٥ سبتمبر - ايلول ١٩٨١ قال السادات حرفياً بهذا لقرارات الاعتقال «بيقولوا الاسلام دين ودولة... صحيح وماقلناش حاجة.. لكن لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة». وهي فقرة تجسد هذا التناقض المروع لدي السلطات العربية، قالها السادات بعفوية اقرب الي السذاجة.

كيف يمكن الاعتراف بالدولة الدينية ولا تعطي السلطة لدعاة هذه الدولة؟

مفارقة اخري، حين تكون هناك مشكلة سياسية بين دولتين، فتتهم احدهما الاخرى «بالكفر» رغم ان المعروف عن الدولة صاحبة الاتهام انها تنادي بالعلمنة واللاطائفية. وهكذا نشاهد كيف يمكن ان تؤيد دولة «علمانية» من حيث المبدأ، معارضة دينية داخل دولة اخري. الغاية تبرر الوسيلة، وينتصر ميكيفيللي لا محمد اوماركس. لا علاقة للمبادئ الثابتة بالمصالح العابرة. ولكن النتيجة المؤكدة هي سيادة الارهاب الديني في خاتمة المطاف، سواء أكان المؤسسة الحاكمة أوقي صفوف المعارضة.

من هنا كانت حاجتنا الي ثورة علي هذه المؤسسة من

جذورها الي فروعها ، لانقدا للسماء بل نقدا للشقاء علي الارض (١٤).

(٦)

ليست هناك افكار، أية افكار، قابلة للالغاء، هكذا لمجرد القول انها ضد التقدم اوضد المقدسات اوضد الدولة. كل الافكار حوريت بكافة الوسائل، وبقيت في النهاية تسخر من الذين تصوروا انهم اعدموها في السجون والمعتقلات والحروب والمنافي.

كذلك، ليست هناك افكار، أية افكار، قابلة للبقاء، لمجرد انها تمتعت بالامس او انها تتمتع اليوم بأغلبية الاصوات، او انها محمية باحدث منجزات الاسلحة. فالفكرة تبقى اوتزول وفق ارتباطها بالمعتقد بحركة الانسان واحتياجاته، لا وفقا للرغبة او الرفض ولا وفقا للحرية او القمع.

والافكار الدينية التي عاشت مئات السنين الي اليوم، ليست استثناء، فهي ما زالت باقية في صدور مليارات البشر.

ونحن العرب - مسيحيين ومسلمين - لسنا ايضا استثناء بين هذه المليارات من البشر، لسنا وحدنا «المؤمنين» بالاديان حتي تفرق بيننا وبين الآخرين في قضايا الفكر الاجتماعية بأن منطقتنا لها خصوصيتها. فهذه الخصوصية في الحقيقة أكثر اتساعا من المنطقة العربية وأكثر اتساعا من الرقعة الاسلامية.

ولم يمنع «الايمان» المسيحي او البوذي في الشرق والغرب ان تأخذ بعض المجتمعات هنا وهناك سبيلها للتطور، بما في ذلك معالجة المسألة الدينية وموقعها اودورها في مجري هذا التطور.

لقد ادي «التطور» في بلادنا لان يقتصر الدين بالارهاب. ولا بد ان يكون هناك خلل خطير في سياق هذا التطور، جعل من الممكن لفكرة تنادي بالمحبة والسلام والتسامح والحرية ان تقتصر بالارهاب.

ان الخلل اليساري لم يعد قائما، فقد انتهت الي غير رجعة المرحلة التي كانت فيها بعض الاقلام اليسارية تعلن الحرب علي السماء، واصبح هناك ما يشهد الاجماع اليساري علي ان المعركة حتي بوجهها الميتافيزيقي، هنا علي الارض.

والخلل النهضوي هو الآخر لم يعد قائما، فقد انتهت «النهضة» بعد سقطات متتالية الي سقوط نهائي، انفرطت فيه معادلة الاسلام والغرب، فاصبح هناك الاسلام الغربي واسلام الغرب. اما «واو» التكافؤ بين طرفي المعادلة فقد داستها الهزائم تحت سناك الخيل الغربية.

والخلل اليميني ليس خلا، بل هو الاستقامة المنطقية لعصور الانحطاط، والامتداد الطبيعي للثورة المضادة للاسلام.

ولكن غير الطبيعي هو العلاقة بين المجتمع وهذه الثورة المضادة للاسلام التي تتخذ لها تسميات جديدة.

ولاشك ان هذه الثورة الدينية المضادة - ان جاز التعبير - لها علاقة وثيقة بالثورة المضادة الأم، في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فالتبعية المطلقة للغرب هي التي أدت في خطوسيرها المعتقد الي الاعتراف بالعدو الصهيوني. الامر الذي ينسجم كليا مع الجهر «بتدين الدولة العربية» وتشريع الافضلية «لاهل الكتاب» سواء كان الانجيل (الغرب) او التوراة (اسرائيل).

والمشكلة هي ان باب الاجتهاد مفتوح، امام خالد الاسلامبولي الذي فسر الاسلام بانه تنفيذ حكم الشعب في «خائن» مصر والعرب، وامام ثوار جنوب الجزيرة الذين اتخذوا من الحرم المكي منبرا مسلحا للاطاحة بالحكم السعودي.. ولكنه مفتوح ايضا لجماعات الارهاب المسلح التي تنشر الفتنة الطائفية وتتحالف مع اعداء الامة بشكل مباشر او غير مباشر، وتقف بحسم ضد كل ماهو «متقدم» علي كافة الاصعدة.

والاشكالية الاجتماعية هنا، هي ان هذه الجماعات توجه خطابها الي «المجتمع» ككل، وفي الوقت نفسه هي ضد «المجتمع» ككل.. انه بنظرها مجتمع «الكفر» او الجاهلية. في المواجهة يقف منها المجتمع موقفين : الاول هو «عدم الاعتراف» بارهابها الدموي. والآخر هو الانجذاب الخفي نحو ما تنشده من مثاليات. ان هذا الموقف الاخير مصدره عاملان : الاول هو فساد النظام العربي المهيمن، والآخر هو انحياز الايديولوجية الغيبية الرائدة في اللاوعي الجمعي لهذا «المطلق» الذي تنادي به الجماعات.

والسؤال هنا: ما السبيل لحل هذا الحشد من التناقضات؟

والجواب انه بقدر حاجتنا الي ثورة علي «الدين - المؤسسة»، نحتاج كذلك الي ثورة دينية، كجزء لا ينفصل عن الثورة الثقافية الشاملة. اي اننا لا نتوقع مما يسمى بالتيار الديني المستنير ان يصبح امتدادا جزئيا لما سمي في النهضة بالاصلاح الديني.. بل لابد من توظيفه في اطار الثورة الثقافية. ووظيفته علي وجه التحديد، هي كسب الايديولوجية الشعبية الرائدة في اللاوعي الجمعي الي جانب «البرنامج الوطني والقومي» للثورة الثقافية. ان الاعمال الفكرية الممتازة للاصلاح الديني لا تتكامل

الا بدورتها الجدلية مع نضالات القوي الاجتماعية والسياسية للطبقات الشعبية. وهذه الدورة نفسها لا تنجز اهدافها بغير تعديل راديكالي في ميزان القوي الاجتماعي.

ولكن الدليل الفكري المضاد للارهاب، والذي يتحتم علي قوي «الثورة الدينية» ان توظفه في اطار الثورة الثقافية الشاملة، يحتاج لهذه الجدولة عن الاولويات: * ان انحياز الايديولوجية الشعبية (الاسلام بتاريخه الاجتماعي) الي جانب برنامج وطني قومي لا يتم بغير حل التناقض بين النص والشعور. اي بازالة المسافة بين التكوين الداخلي العميق للانسان العربي، والواقع الخارجي المستلب.

فالشجرة الواسعة بين الذات العربية والديكور المزيف الذي تحيا بين جدران كانه «واقعا» هي التي تتسع لتسلل الارهاب الديني. ولا مجال لردم هذه الهوة، بغير تثوير راديكالي للبنى الاجتماعية الثقافية العربية.

اننا نفوز باستقلالنا القومي الحقيقي، للمرة الاولى، في اللحظة التي يتم فيها احتراق الهياكل المستعارة غير الانتاجية للاقتصاد والثقافة والمجتمع العربي.

* العلاقة بين القومية والدين في بلادنا تتخذ مسارا معاكسا للعلاقة بين القومية والدين في الغرب، لا كفرق بين المسيحية والاسلام، ولا كفرق بين العرب والغرب... بل لان الاسلام كان عنصرا توحيدا حاسما للأمة العربية، فهو اساس من أساساتها الاولى، ولم يكن في يوم من الأيام غريبا عنها أونقيضا لها، وهواق الي اليوم والغد في عصارة تكوينها. والعكس تماما حدث في الغرب، حيث تكونت القوميات الأوروبية بمواجهة الكنيسة والمسيحية

معا: الاولى كمؤسسة متحالفة مع الاقطاع والثانية كعقيدة مضادة للفكر العلمي الجديد.

هذه هي «الخصوصية» العربية في موقفها من الدين، ولا علاقة لهذه الخصوصية بالوهم الشائع اننا «المؤمنون» الوحيدون. ان قوميتنا لا تتناقض اصلا مع الدين الذي يشكل - بالاسلام العربي والمسيحية الشرقية - جزءا اصيلا في تشكيلها وتطورها.

* اذا كان الاسلام هو الجذر الايديولوجي لوحدة العرب القومية، فقد كانت المسيحية الشرقية هي المصل المضاد للطائفية. لقد وحد الاسلام اعرافا وطوائف وقبائل متباينة الاصول والينابيع. ولذلك كانت الديموقراطية - بأكثر معانيها اصالة - هي الروح التي من دونها «تنفصل» قوميتنا الي شعوبية الجاهلية.

هذا علي الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي. اما علي الصعيد الايديولوجي، فقد كان ولا يزال اعتراف الاسلام بالاديان والحضارات الأخرى، هو مصدر أي تأصيل لعلمنة هذا العنصر الرئيسي في بنائنا القومي.

فالاسلام من هذه الزاوية المجهولة والمتجاهلة، هو الايديولوجية العلمانية المغايرة تماما لتعريف العلمنة الأوروبية، أيديولوجية التنوع بتحرير الدين من الدولة واستقلاله عنها.

تلك هي الاولويات في اي جدول اعمال لثورة دينية تشد فك الارتباط بين الدين والارهاب. وفي الوقت نفسه تريح ملايين المؤمنين الي جانب الثورة الثقافية وبرنامجها يرتقي ببلادنا ويصل بينها وبين حضارة العالم الجديد من موقع الندية والتكافؤ والتفاعل الخصب الخلاق بين جميع الثقافات والتجارب الانسانية.

المراجع :

- (١) Guernir, Maurice Tiers-Monde: Trois quarts du Monde-Rapport au club de Rome, paris 1982.
- (٢) Nixon, Richard "the Real war" New York 1980 (P71,p150 and p 202).
- (٣) a-AGEE, philip "gnside the company: Cia Diary" Jandon 1975.
- B-Marchetti, Vicror and Maks, Tohnd. "the Cia and the cult of intelligence" new-york 1974.
- (٤) Servan - Schreiber, geon-jacques, le Deif Mondial Paris 1980 (p 8 - 64).
- (٥) في الاعوام الاخيرة صدرت مؤلفات تعالج تاريخ حسن البنا والأخوان المسلمين والجماعات المتفرعة عنها من وجهات نظر مختلفة أهمها :
 - ١ - رؤوف شلبي «الشيخ حسن البنا ومدرسته : الاخوان المسلمون» - القاهرة ١٩٧٨
 - ب - رفعت السعيد «حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين : متى .. كيف .. ولماذا» القاهرة ١٩٧٧.
 - ج- زكريا سليمان بيومي «الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨» - القاهرة ١٩٧٨.
 - د- محمود عبد الحليم «الاخوان المسلمون - احداث صنعت التاريخ» - جز ١ - ان - القاهرة ١٩٧٩ و ١٩٨١.
 - (٦) عبد الله امام «الاخوان وعبد الناصر» - دمشق ١٩٨١.

- (٧) Salibi, Kamals. "Crossroad to civil war: Lapanan 1958-1976 New York 1976.
- (٨) Jazawi, Bizhan Capitalism and Revolution in Iran. London 1980.
- (٩) محسن الميلي - «ظاهرة اليسار الاسلامي» - تونس ١٩٨٣ (ص ٢٧ - ٥٣).
- (١٠) غالى شكري - حول المسألة الطائفية في مصر - مقال منشور في كتاب «مصر»: ١٠ سنوات بعد عبد الناصر - بيروت ١٩٨٠ (ص ١١٣ - ١٢٦).
- (١١) أدونيس الفكرة - «الارهاب السياسي» بحث في أصول الظاهرة وابعادها الانسانية - بيروت ١٩٨٣ - (ص ١٠٠ - ١١٨).
- (١٢) محمد أحمد خلف الله :
أ- «القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» - القاهرة ١٩٦٧.
ب- «القرآن والدولة» - القاهرة ١٩٧٣.
ج- «الاسس القرآنية للتقدم» - القاهرة ١٩٨٤.
- (١٣) من أهم المساجلات وأغناها في هذا الصدد ذلك الرد الثري الواضح المستقيم لغالب هلسا «الجهل في معركة الحضارة» بيروت ١٩٨٢، وهوود علي كتاب منير شفيق «الاسلام في معركة الحضارة». ولكن الطرح الذي قدمه هلسا يتجاوز كونه ردا علي اطروحة شفيق.
- (١٤) من أغني الاسهامات التي قدمها محمد النويهي قبيل رحيله مقال الطويل «نحو ثورة في الفكر الديني» وقد نشر اصلا في مجلة «الآداب» اللبنانية ثم في كتيب مستقل (بيروت ١٩٧٥) يعالج هذا المعني من منطلق ليبرالي اقرب الي العلمانية.

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي
أعداد مميزة من عام ١٩٩٣

رئيس التحرير: أ. فريدة النقاش

ملف خاص عن ابراهيم أصلان / يناير ١٩٩٣

كتاب الطواسين للحلاج / فبراير ١٩٩٣

ملف خاص عن إدوار الخراط / أبريل ١٩٩٣

ملف د. عبد العظيم أنيس وفكري الخول

ومختارات من شعر علي قنديل / أغسطس ١٩٩٣

ملف أحمد أمين والثناء على الاجتهاد / سبتمبر ١٩٩٣

السودان:

الجهة القومية الاسلامية

{ نموذج الدولة الأصولية فى السودان }

(ندوة اشترك فيها عدد من المثقفين السودانيين)

باشراف : د. حيدر ابراهيم على

اكاديميون من جامعة الجزيرة :

د. عثمان فضل

د. يحيى سراج

د. فتحى صالح

د. ابراهيم عبدالرحيم

آخرون:

الاستاذ صلاح الزين - مركز الدراسات السودانية

د. حيدر ابراهيم على - مركز الدراسات السودانية

د. حسين مختار - باحث مقيم فى المانيا

د. نايل عبدالمنعم

معاور الندوة

المحور الأول : د. حيدر ابراهيم - كيف تمكنت الجهة

الاسلامية من الوصول إلى السلطة .

المحور الثانى : د. حسين مختار - الممارسة السياسية

للجهة الاسلامية منذ ١٩٨٩

المحور الثالث : د. ابراهيم الكرستى - الوجه

الاقتصارى للأزمة الشاملة لنظام الجهة

القومية الاسلامية .

المحور الرابع : د. عبدالله النعيم ود. أمين مكى

-النظام القانونى وحقوق الانسان فى ظل

نظام الجهة القومية الاسلامية .

المحور الخامس : د. على عبدالله - التعليم العالى

المحور السادس : الاستاذ صلاح الزين - آليات

عقدت مجموعة من الأكاديميين السودانيين المقيمين بالقاهرة وأوروبا ندوة حول الممارسة العملية للجهة الاسلامية فى حكم السودان منذ توليها السلطة فى يونيو ١٩٨٩ . ان مثل هذا التناول يكشف حقيقة الشعارات التى ظلت تردها الجهة الاسلامية مثل : الحاكمية لله ، لا بديل لشرع الله ، الاسلام هو الحل .

وقد ظلت القوى السياسية تطالب الجهة الاسلامية بتقديم برنامج عملى محدد ، بينما بقيت الجهة تتستر بالشعارات فقط .

ان دراسة تجربة حكم الجهة ذات أهمية قصوى للكشف عن حقيقة العلاقة بين النظرية والتطبيق ، والكشف عن اساسها الاجتماعى ، وعن حقيقة الشعارات التى رفعتها بعد ان استولت على الحكم مثل الانعتاق الحضارى والاعتماد على الذات والنقابات سواعد انتاج وكتائب جهاد إلى غير ذلك .

المشاركون فى الندوة :

اكاديميون من جامعة الخرطوم :

د. فاروق محمد ابراهيم

د. على عبدالله عباس

د. عبدالله النعيم

د. ابراهيم الكرستى

د. مروان حامد الرشيد

د. أمين مكى مدنى

الخطاب الإسلامى

المحور السابع : مروان حامد الرشيد - المشكلة القومية.

المحور الأول

كيف استطاعت الجبهة الوصول للسلطة والاستمرار حتى هذه اللحظة ؟

د. حيدر : ننظر للجبهة الإسلامية ضمن العلاقات القائمة كواحدة من الحركات الاجتماعية السياسية .. من خلال تفاعلها مع الآخرين صراعا ، مساومة ، قبولاً ، تكيفا ، دمجا ، رفضا وانصهارا. قدرتها على الصعود جزء منه سببه ضعف القوى الأخرى واللعب على التناقضات وعمليات التحييد والأبعاد ، والقيام بأشكال من التحالفات الجيدة التى أوصلتها للحكم بعدد محدود من الناس .

الجبهة حركة فى أصلها اجتماعية فى مجتمع اسلامى - وننزع منها هنا صفة الحركة الإسلامية الصرفة - تواجه قضايا اجتماعية وسياسية من منظور دينى .

وهى جزء من الصراع السياسى ، الذى فى غالبه صراع نخبة أو مجموعات مدنية أو حضرية ومصطلحها السياسى القوى الحديثة . انها ليست قوى ريفية ولكنها جزء من الانتلجنسيا وضمن حركة التحديث نفسها ، لكنها تريد التحديث من خلال ارجاعه إلى جلور دينية وهى مواجهة بمشاكل التحديث والتحول والتغيير الاجتماعى شأن القوى الأخرى .

ان الجبهة تطرح اسئلة صحيحة مثل المشاكل الاقتصادية ، التبعية ، مشكلات الفقر والظلم والعلاقات غير المتكافئة والهيمنة لكنها تجيب عليها اجابات خاطئة . ان عجز الانتلجنسيا السودانية عن التعامل النقدى مع موضوع الطائفية الدينية وإيجاد نوع من القطيعة الفكرية والمعرفية الكاملة معها ، انتج التعامل معها بوسطية ، ومن خلال هذه الوسطية تسرب التيار الدينى السياسى وتقوى ، حتى العلمنة ظلت ذات طابع اجتماعى وليس فكريا ، أى أن المثقف السودانى يمكن أن يكون علمانياً فى السلوك ولكنه يبقى غيبيا فى طريقة تفكيره . وحتى قضايا العلاقة بين الدين والدولة أو الطائفية تعامل كقضايا سياسية أكثر من معاملتها كقضايا فكرية ..

تحدث الوسطية نوعاً من تحريك القيم ومرجعية معينة ، ولكنها لم تأت بقيم أو مرجعية جديدة ، ويقابل هذا من الجانب الآخر التزام واضح لدى القوى التقليدية بمرجعيتها الدينية الواضحة ورمزيتها .

الحركات الاجتماعية قامت بمحاولة نوع من القطيعة ،

الحزب الشيوعى حاول ولكنه دخل نفس المأزق الذى دخلت فيه الانتلجنسيا فقد غلبت عليه الفنون التنظيمية والبراعة والانضباط ولم يكن انتاجه الفكرى بقدر حجمه السياسى وبالذات مع التراث الدينى فبدلاً من القدر الكبير من التنظير والتأصيل كان فيه قدر من المساومة .

والمحاولة الأخرى هى محاولة الاستاذ محمود محمد طه ولكنها ارتكزت على الدين وكان الاختلاف حول التأويل بدلاً من الحوار والمواجهة .

ان غياب المعادل الموضوعى فى قضايا الدين والدولة ، حقوق الانسان ومثلها فى برامج الحركات اليسارية أو الثورية فى العقود الماضية سبب من أسباب صعود الجبهة . تعود قوة الاسلام السياسى إلى التحولات الاجتماعية التى حدثت فى الأربعين سنة الأخيرة فيما يسمى تريف المدينة ، فالخطاب الجبهوى يحوى أشياء ترتبط بالناحية الدينية ولكنها مرتبطة أكثر بالقيم الريفية ، فالمدينة - التى يعيشون فيها حياة حديثة - مصدر الانحلال والتفسيخ والمكونات الشخصية للجبهوى مثل العنف والرجولة والقوة هى قيم ريفية . لقد وفرت هذه القيم الانضباط والمثابرة والعنف غير المحدود .

ومن الآليات التى مكنت الجبهة الوصول إلى السلطة قدرتها على اختراق مؤسسات المجتمع المدنى الذى كونه القوى الحديثة واليسار (النقابات ، الجمعيات ، التنظيمات الجماهيرية .. الخ) والدولة كلها ، ولقد ساعدتهم على ذلك القدرة التنظيمية والقوة الاقتصادية .

وكذلك فقد تنبعت الجبهة مبكراً للميدان الثقافى والتعليم ، واستطاعت خلق ثقافتهم الخاصة ، واستطاعت عن طريق العمل الاعلامى المكثف خلق عقل جمعى بين اعضائها واعطاهم رأياً فى كل ما يحدث ، وفى العلاقة الصراعية أما الطرف الآخر فكان تعامله مع مبادىء الثقافة والاعلام ضعيفا ويعتبره ميدانا ثانويا .

ان الجبهة القومية الإسلامية نتاج أزمة ، فهم نجحوا فى فترات الأزمات ، لكنهم استطاعوا عن طريق التجربة والخطأ اطالة عمر الأزمة وأوجدوا آليات معينة للتعامل معها واعادة انتاج انفسهم ، وتزداد فرص نجاحهم كلما عجز الطرف الآخر عن ملء الفراغ الموجود .

ان القوى الإسلامية غيبية وبرجماتية وتستخدم هذه التوجهات كآلية لحل الأزمات .

اننا لا نتعامل مع دراويش بل مع حركة لها حساباتها وتوقعاتها التى ليس فيها أى شىء من الغيب .

المدخلات

د. على : اختلف حول تفسير عنف الجبهة بنظرية

تريف المدن وارتباطها بالقيم الريفية ، لكن السبب الرئيسى هو نظرتهم الايدلوجية للخصوم ، كما ان الريف السودانى سمته العامة التسامح . كما ارى ان الجبهة الاسلامية فشلت فى اختراق مؤسسات المجتمع المدنى ، خاصة فى أهم قطاعاتها ، اذ لم تستطع السيطرة على اى نقابة مهنية فى تاريخها ، لكن نجحت فى اختراق بعض اجهزة الدولة . وهذا هو سبب استيلائها على الحكم بالقوة .
د . يحيى : استغلت الجبهة الجهل المستشرى فى الوطن واستطاعت الاستمرار فى الحكم عن طريق الارهاب والقمع .

د . ابراهيم : لا اتفق حول تصنيف الجبهة كقوى حديثة فهم ليسوا مشغولين فى ايدلوجيتهم وتفكيرهم بتحديث المجتمع بالعكس هم يحاولون الالتفاف حول الاسئلة الصحبة لايقاف التغيير ، وحول القاء اللوم على اليسار على الموقف الوسطى من الدين .

اعتقد ان الذين لم يتجاهلوا الدين بل عرفوا ثقل التراث وتعمقوا فيه هم الذين نجحوا فى تحجيم الأثر الدينى ووضعه فى الحجم الطبيعى . كما اعتقد ان اسباب نجاح الاخوان تحالفهم مع الطائفية ، فقد كانوا رأس الحرية لقوة تقليدية راسخة ذات وزن ، تملك الثقل فى الريف والسلطة والمال وتفتقد الايدلوجية ، والجبهة هى التى قدمت الايدلوجية للطائفية ، كما للديكتاتور غيرى ، وهم دائما على استعداد لتقديم ما يمكن تسميته DISPOSAL- BLE IDEOLOGY للقوى التقليدية فى المجتمع .

أ . صلاح الزين : النموذج المقدم محاولة جديدة فى الكتابة تمشى من الايدلوجيا نحو الخطاب ، أى قراءة الآخر عبر نفسه . عند قراءة تاريخ الجبهة الاسلامية فى صيرورة اجتماعية تقوم على العلاقات أو الحركة الاجتماعية تكون القراءة شمولية وتاريخية ، وهذه هى القراءة المطلوبة وفرصة للعقل السياسى السودانى ان يراجع اطروحاته ويراجع مقولاته على ضوء ما حدث ، اتفق ان الجبهة حركة اجتماعية سياسية ، ومحاولة متابعة الجذور الاجتماعية من بنى الانتاج والعلاقات تكون لحد كبير قراءة لحزبى الأمة والاتحادى الديمقراطى ايضا .

ان مفهوم القوى الحديثة ملتبس ويسوده الارتباك وهو شكل من اشكال المفاهيم فوق الطبقية ، كما أوافق حيدر ان العقل السياسى السودانى عقل اعتذارى وليس نقديا ، لذلك ليس لدينا معرفة فكرية نقدية ذات مفاهيم منتجة عن الطائفية سواء من اليمين أو اليسار رغم انها مسيطرة على السودان منذ الأربعينات ، انما فكر خاضع غالبا للخطاب السياسى وهو فكر تكثيك وليس فكر معرفة

لذلك تنزع نحو التجريب .

ان التجربة السياسية السودانية هشة بوجه عام لذلك عجزت عن انتاج مجتمع مدنى حقيقى وبالتالى اصبح من السهل اختراقها ، اما عن فكر الأزمة فان المأزوم هو البديل القادم .

أ : تختلف الجبهة الاسلامية فى مراحلها المختلفة ، لكن هناك اشياء أساسية حكمت مسارها ، فالتنظيم كان دائما برجمانيا ، ذرائعياً ويستقوى بالآخرين ، لذلك وقفت بعيدة كحركة طلابية فى الصراع ضد الاستعمار (عرفوا بالمتخاذلين) . بعد ثورة أكتوبر احتلوا بظل الصادق المهدي ، واعتمدوا على الزعيم الأزهرى فى معركة حل الحزب الشيوعى ، ثم احتلوا بالمعارضة اليمينية بعد مايو ، وكانت النقلة الكبيرة فى تاريخهم تحالفهم مع النمرى والرأسمالية الطفيلية بعد المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧ .

لقد سبق استيلائهم على السلطة (٨٥ - ١٩٨٩) انتهاج الكذب والمبالغات والضجيج الاعلامى للهجوم على النظام الديمقراطى حتى يهزوا اقتناع الناس به ، استغلوا فيه امكانيات الرأسمالية الطفيلية .

ان الجبهة الاسلامية تقدم نموذجاً لطموح كبير لقوة سياسية ضعيفة العدد وذات نفوذ ادى كبير ، هذا الوضع يجعلها تفكر فى الاستيلاء على السلطة عن طريق القوة وليس عن طريق المؤسسات والصراع السلمى وهو طريق طويل المدى ، عدم الاقتناع هذا بالعمل فى اطار الحجم المحدود والأساليب المتاحة ادى ان تصبح القوة الخبير الوحيد .

ان القوى الحديثة ليست لغزا ولكنها فئات تعمل فى مجالات الانتاج الحديث سواء الخدمات أو الزراعة أو الصناعة وهى فئات لها انتماءها الطبقي ، وذات أثر كبير فى المجتمع سواء باننتاجها الفائض الاقتصادى الذى يعتمد عليه القطاع التقليدى أو بمساهمتها فى رفع درجة الوعى الاجتماعى أو نقد الأوضاع وتحليلها .

د . فاروق : نمو حركة الإخوان المسلمين يرجع لسبب اساسى جدا وهو عجز اليسار والحزب الشيوعى بالذات ، الذى لم يستغل الفرصة المواتية ، فقد عجز اليسار منذ الاستقلال وحتى مايو ١٩٦٩ من ان يحدث تحولا كبيرا كبديل وحتى العجز عن تعريف القوى الحديثة ناتج من هذا ، فقد كانت هناك تعابير محددة مثل الجبهة الوطنية الديمقراطية ، الطبقة العاملة ... الخ . لكن بعد يوليو ١٩٧١ بدأ الناس فى التراجع واخلوا يبحثون عن اطار أوسع وهو تعبير القوى الحديثة .

د . نائل : أود ان اركز على دور العامل الخارجى والذى

لم يذكر ضمن العوامل الموضوعية ، فقد اثر بفاعلية فى تقوية الجبهة ووصولها للسلطة ، فتحالف الاسلاميون والرأسمالية الطفيلية ثم فى اطار استراتيجى كبير ، وقد استخدمت الحركات الاسلامية لوقف نمو اليسار فقدمت لها مساعدات كثيرة فى هذا الصدد تمويلا ، علاقات عالمية ، واستثمارات وتدريباً .

د. مروان : ارى ان ضعف اليسار العربى وبالذات الماركسيون انهم لم يقرأوا كتب التراث الاسلامى وليس لهم به معرفة فأصبح هناك احتكار للمعرفة للتراث ، وفى السودان اصبح هناك كهنوت مكون من الأخوان المسلمين وبعض الأئمة عرفوا ما فى التراث فأخذوا يتلاعبون به . فعندما طبقت قوانين سبتمبر فى عهد النميرى كتب احدهم يقول : « ان تطبيق حد من حدود الله خير من مطر اربعين سنة » .

تعليق د. حيدر على المداخلات

الشيء الهام بالنسبة لى ان نضع خطأ فاصلاً فى طريقة تفكيرنا ولغتنا وتقييمنا ، لأن ما حدث لا نستطيع معالجته بالعقلية القديمة والتحليل القديم وقصدت طرحها بشكل مستفز ليتولد نقاش مثمر .

ان ما قلته حول علاقة العنف بالقيم الريفية اعنى به انهم يقومون بتوظيف قيم قديمة ضمن اوضاع جديدة وهم يستدعونها وقت الحاجة بحيث تعمل فى هذا المحتوى الجديد وهذا نجاح لا يمكن ان ننكره .

لقد سألتنى احد الأجانب كيفبقى حكم الجبهة الاسلامية حتى الآن ، فقلت له العنف وأجهزة الأمن . فرد على هذه لا تكفى . وقد دفع هذا بى إلى مزيد من التفكير ، لقد استطاعوا ان يستعملوا آليات عديدة ويقوموا بعملية تحييد وتهميش وتخويف معلق فى الهواء بلا جذور . واستمرارهم ناتج من تقليل حجمهم الحقيقى ونفوذهم .

فى حديثى عن النقابات تحدثت عن الاختراق وليس السيطرة بمعنى انهم يمكن ان يشلوها ويؤجلوا أعمالها حتى بعددهم البسيط ، واستطاعوا بهذا العدد البسيط ان يسيروا النقابات (بلجان التسيير) حتى الآن .

اعتقد ان مفهوم القوى الحديثة فيه التباس ولكن لا اعتقد ان الأخوان المسلمين من أهل الكهف ، فهم من القوى الحديثة بمعنى ان مشاكلهم مشكلة حداثة ويحاولون ان يوجدوا لها حلولاً ولكنهم يدخلون فى المآزق عندما يحاولون ان يوجدوا لها اصولاً فى الدين والتقاليد الموجودة .

أما مسألة التحالف مع الطائفية ، فان فكرة

التحالفات هى اصلاً فكرة الحزب الشيوعى ، فهو الذى ادخل فكرة العمل الجبهوى ، إلا ان الجبهة استطاعت اتقان هذا النوع من النشاط ولديهم اتساق بين ادواتهم واهدافهم لذلك استطاعوا تحقيق اهدافهم بأقل خسارة .

المحور الثانى

الممارسة السياسية للجبهة القومية الاسلامية

د. حسين مختار : ظاهرة الأساسية فى المنهج السياسى للجبهة الاسلامية القومية هو الكذب ، وهو كذب مقصود ومخطط ويغطون عليه بالضجيج الإعلامى والقهر الذى يصل حد البلطجة ويذكر بمنهج النظام النازى .

وقد بدأ كذبهم منذ اليوم الأول للانقلاب بادعائهم ان الانقلاب قامت به القوات المسلحة جمعاء وغطوا على كذبتهم تلك باعتقال القيادات السياسية ومعها بعض الرموز الأخوانية . وكان البيان الأول أكذوبة اخرى حيث اخفوا طبيعة انتمائهم إلى الجبهة الاسلامية وادعوا القومية.

وتوالت أكاذيبهم على جميع الجبهات ، وقام منهجهم الديمقراطى كما يسمونه على أكذوبة اخرى وليس كما يسميه البعض نظرية خاطئة ، فالديمقراطية تقوم على ثلاث ركائز حرية الاختيار والتنظيم وتداول السلطة ، فأخذوا يلتفون حولها ويتلاعبون بها ، فعقدوا سلسلة من المؤتمرات فى المشكلة القومية ، الاقتصاد ... التعليم ... الخ وتوجوا ذلك بعقد مؤتمر شامل اسموه مؤتمر الحوار الوطنى ، وكانت كل تلك المؤتمرات يتم تعيين اعضائها من كوادرمهم أو مؤيديهم أو الذين لا يملكون الجرأة على النقد ثم اضافة بعض الشخصيات الوطنية دون استشارتها للديكور وهى غالبا ما ترفض الاشتراك ، ويكون النقاش فى هذه المؤتمرات موجهاً والقرارات معدة سلفاً .

والنتيجة ان اصبح هناك حزب سياسى واحد يحكم البلاد دون ان يكون له وجود معلن وذلك تمادياً فى الكذب والتضليل ، واخذ حزب الجبهة الاسلامية يستولى على السلطة الفعلية تدريجياً وبشكل سرى . فقد قلص نفوذ مجلس قيادة الانقلاب وانتقلت السلطة إلى المجلس الأربعينى السرى ثم تقلصت مهام هذا المجلس واستبدل بلجنة سرية من قيادات الجبهة بقيادة د. الترابى .

ولأول مرة فى تاريخ البلاد منذ عهد الاستعمار البريطانى وبرلمانات نميرى الصورية ، ثم تكوين برلمان كله معين .

وقد أدت سياسة الجبهة الاسلامية نحو النقابات إلى كارثة لم تشهدها منذ تأسيسها بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد تم استبدال كافة لجانها بلجان تسيير معينة ،

وتعرض أعضاؤها للتشريد والاحتجاز والتحقيق والتعذيب والاعتقال - ثم صاغت بعد ثلاثة أعوام من الانقلاب قانونا يعد الأسوأ في تاريخ العمل النقابي في العالم . وعند موعد تنفيذ القانون الجديد قامت السلطة بحملة تشريد واسعة واعتقالات للكوادر النقابية ، وتمت عملية انتخابات مشوهة فريدة من نوعها ، عبارة عن بلطجة سياسية .

لقد تمتعت الجبهة الإسلامية بنفوذ واسع داخل الحركة الطلابية في الأعوام العشرين السابقة للانقلاب ، وكان هذا نتاج جهدهم السياسي المركز ، لكن بدأت الحركة الطلابية في التحول عن تأييدهم وبدأ نفوذهم يتداعى نتيجة لسياساتها الخرقاء وانكشاف وجهها الكريه في الممارسة السياسية ، ولما تجلّى الوضع عن هزيمة مرشحيهم في الجامعات ، بدأوا يتدخلون بشكل شرس ، فاحتضنوا حرم الجامعة واعتقلوا الطلاب وشردوهم ووصل الأمر إلى اغتيال الطلاب داخل الجامعة ، مما أدى لافلاق كافة الجامعات في العام الدراسي ٩٢/٩١ .

وأوقعوا مجزرة حقيقية بالخدمة المدنية فقد فصلوا آلاف الضباط من الجيش والبوليس وأغلب الكوادر من وزارة الخارجية ومجموعات كبيرة من أساتذة الجامعات والمهندسين والقضاء والأطباء وكافة المهنيين والموظفين والعمال . وكانوا يستبدلون الكوادر المؤهلة بعناصرهم الضعيفة التأهيل ، الركيكة الأداء والمحدودة الخبرة .

المحور الثالث

الوجه الاقتصادي للأزمة الشاملة لنظام الجبهة الإسلامية القومية

دكتور إبراهيم الكرستى : تمثل الأزمة الاقتصادية حلقة واحدة من ضمن حلقات الأزمة الخانقة والشاملة التي يعيشها النظام . فمجممل السياسات والممارسات الاقتصادية التي اتبعها النظام منذ مجيئه قادت إلى هوة سحيقة أصبحت تتحكم في التخطيط المزرى والشنيع الذي قمارسه سلطة الجبهة والذي يصعب عليه الخروج منها بمفرده . أهم نتائج هذه الممارسات الخاطئة يمكن إجمالها في وجهين .

١ - الاختلال الداخلي للاقتصاد السوداني

فالدولة تصرف على احتياجاتها الجارية والتنموية بأكثر من مجمل إيراداتها من المصادر المختلفة ، وبالتالي لا بد من إيجاد مصادر دخل إضافية لتغطية حجم المنصرف الفعلي :

المصروفات في ثلاثة أعوام	١١٣٥٩٤.١ مليون
الإيرادات في ثلاثة أعوام	٥٠١٥٩.٢ مليون

العجز ٦٣٤٣٤.٩ مليون

٢ - الاختلال الخارجي للاقتصاد السوداني

ونقصد ان حجم الصادرات وبالتالي القيمة النقدية لها تقل بكثير عن حجم الواردات وقيمتها النقدية في خلال نفس الفترة :

حجم الخلل في عام ٨٩	١٥٠ مليون دولار
حجم الخلل في عام ٩٠	٣٧٩.٢ مليون دولار
حجم الخلل في عام ٩١	٩٤٢.١ مليون دولار

ما هي الأسباب المباشرة الكامنة وراء هذين الاختلالين ؟

السبب الرئيسي هو تدهور القاعدة الانتاجية للاقتصاد والمتمثلة في قطاعي الزراعة والصناعة .

انظر جدول رقم ١ : تقديرات الناتج المحلي حسب نوع النشاط الاقتصادي .

يتضح جلياً في الجدول رقم ١ ان قطاع الخدمات (التجارة ، المواصلات ، العقارات ... الخ) قد شكل نصف الدخل الاجمالي المحلي مما يدل على ضعف مساهمة قطاع الانتاج المادي ، وضعف المعروض في السوق من سلع داخل الاقتصاد الوطني .

وكمثال على ذلك فقد انخفض إنتاج القطن من ٩٥ ألف طن من مساحة ٤٦٥.٠٠٠ هكتار عام ٩٢/٩١ إلى ٩١ ألف طن من مساحة ٥١٤.٠٠٠ هكتار عام ٩٣/٩٢ . وكان الدخل المحلي الاجمالي ينمو بمعدلات سالبة خلال هذه الفترة بلغت - ٥.٨ ٪ خلال عام ١٩٩٠ . وقد أدى النمو السالب للدخل القومي ان يصبح بالضرورة هناك زيادة في حجم الطلب الكلي داخل الاقتصاد مما يستلزم توفير عرض سلع مقابل لها من مصادر أخرى ، وهذه المصادر هي بالضرورة الاستيراد من الدول الأجنبية . ولضمان توفير هذه السلع لابد للجوء للاستدانة من المصادر الأجنبية لتغطية تكاليف السلع والخدمات المستوردة .

أما بالنسبة للخلل الداخلي فقد لجأت الحكومة إلى الاستدانة من النظام المصرفي لأنه المصدر الوحيد المتاح لها في غياب المساهمة الايجابية في حل هذه الضائقة . وقد حولت السلطة الانتقادية بنك السودان من جهاز مركزي مهمته الأساسية وضع السياسة النقدية للحكومة والاشراف على تنفيذها إلى «ماكينه طباعة» لضخ العملة الورقية داخل الاقتصاد دون مقابل مادي مما خلق دائرة خبيثة من التضخم غير مسبوقة في تاريخ السودان الحديث .

انظر جدول ٢ : الكتلة النقدية داخل الاقتصاد السوداني .

الجدول رقم (٢) يقف دليلاً صارخاً على عمق الأزمة الاقتصادية ، ليس هذا فحسب بل ان ما أصدره بنك السودان من عمله ورقية خلال الأشهر الثلاث الأولى فى عام ١٩٩٠ بلغ ٢٤٤١ مليون جنيه وكان مساوياً لضعف ما أصدره البنك لفترة اربعة وعشرين عاماً منذ تأسيسه حيث بلغت فى ديسمبر ١٩٨٤ ، ١٢٤٧ مليون جنيه .

وتعبر هذه الزيادة الرهيبة فى حجم الكتلة النقدية والتي لا تتناسب مطلقاً مع حجم النشاط الاقتصادى الموجود فى السودان عن تضخم قطاع الخدمات وادت إلى التدهور فى قيمة الجنيه السودانى إلى أدنى مستوى له منذ اصداره .

ولتغطية نفقاتها المتزايدة تلجأ الحكومة العسكرية إلى فرض المزيد من الضرائب على المواطنين
انظر جدول رقم ٣ : مصادر الإيرادات الضريبية للحكومة المركزية وثقلها النسبى (%).

وكما هو معروف فكلما ارتفعت نسبة الضرائب غير المباشرة داخل الوعاء الضريبى كلما زاد ذلك فى تكاليف المعيشة وفى تدهور الوضع المعيشى بالنسبة للمواطنين . استوردت الحكومة حوالى ٦٤٪ من المتوسط (عامى ١٩٩١/٩٠) ، وبالتالي فهى المشتري الأول للدولار من السوق الحر لتغطية هذه الواردات ، وبذلك تعتبر المجرم الأول فى خلق السوق السوداء للعملة ، كما ان هناك عجزاً كبيراً فى تغطية تكاليف الواردات فقد غطت صادرات عام ١٩٩٠ ، ٤٦.٨٪ من قيمة الواردات وانخفضت هذه التغطية لتصل ٢٤.٧٪ فقط عام ١٩٩١ فما هو السبيل لتغطية الواردات ؟ ، كان السبيل الوحيد الاستدانة من المصادر الأجنبية والحكومية والخاصة حيث بلغت حوالى ٢ بليون دولار خلال عامين .

ادت هذه الاختلالات إلى تدهور مريع فى المستوى المعيشى للمواطن ، حيث تراوح ارتفاع تكاليف المعيشة من ٥٠.٨.٣٪ للمواطن الميسور إلى ٥٨٢.٨٪ للمواطن البسيط ، ويظهر ذلك بوضوح عند استعراض بعض اسعار السلع الاستهلاكية من الجدول رقم ٤ .

انظر الجدول رقم ٤ : اسعار بعض السلع الاستهلاكية بين عام ١٩٨٩ ونهاية ١٩٩٢

ملاحظات ختامية على الاداء الاقتصادى

١ - استمرار الحرب الأهلى فى الجنوب والذي تصعده الجبهة باستمرار ، يزيد من معدلات الصرف الحكومى ويقدر ما تحتاجه الحكومة يومياً لإدارة الحرب بليون دولار
٢ - انخفاض تحويلات المغتربين والمنح والمساعدات نتيجة لسياساتها الرعناء وعجزها عن الحصول على

القروض بسهولة أدى بها إلى الخضوع التام لمؤسسات رأس المال الأجنبى مهما ادعت من مواقف أمام قوى الاستكبار العالمى .

٣ - الخضوع التام والكامل لشروط صندوق النقد الدولى وتنفيذ روصة الصندوق حتى بدون مراعاة الجانب الاجتماعى الذى يتطلبه تنفيذ الروشة فقد باعت معظم مؤسسات القطاع العام ، حتى التى تدر ربحاً معقولاً ، إلى كبار تجار الجبهة الاسلامية .

٥ - التخطيط فى السياسات الاقتصادية من تحريم حيازة الدولار لحد اعدام بعض المواطنين تم العدول عن ذلك ودخول الدولة نفسها كأكبر تاجر للعملة الصعبة .

٦ - رفع الشعارات العديمة الجدوى الاقتصادية مثل ناكل مما نزرع والذي تم بموجبه زيادة المساحة المزروعة قمحاً على حساب القطن ، مما أدى إلى تقلص عائد القطن وفى نفس الوقت تم انتاج القمح بتكلفة عالية جعلت تسويقه غير ممكن داخلياً وخارجياً .

٧ - لأول مرة فى تاريخ السودان يفقد القطاع الخاص والمواطن ثقته فى القطاع المصرفى ، بعد مهزلة تغيير العملة التى قام بها النظام والتى استطاع من خلالها الاطلاع على ادق الأسرار المالية بالنسبة لمعظم رجال المال والأعمال السودانيين والتى استفاد منها لصالح تجار الجبهة الاسلامية والذين يمثلون الشريحة المتطرفة من طبقة الرأسمالية الطفيلية فى السودان .

المداخلات حول الاداء الاقتصادى

د. فاروق : اتفق مع كرسى فيما قاله عن بداية الأزمة منذ المصالحة عام ١٩٧٧ واستمرار عملية التدهور بعد انقلاب ١٩٨٩ ، لكن التحليل عموماً يعطى الانطباع بأن هناك أزمة واحدة ، وهذا يجعل من الصعب بالنسبة لنا رؤية كل الأبعاد ، أما فيما يتعلق بالركود الذى يعانى منه الاقتصاد بعد ١٩٨٥ فقد كان هناك سبيلان للخروج من حالة الركود هذه ، كان السبيل الأول إقامة تحالف شعبى فى اطار نظام تعددى ديمقراطى يمكن أن يتخذ القرارات الاقتصادية الضرورية للخروج من الأزمة ، اما السبيل الثانى فهو قيام تحالف معاد للشعب يبنى عملية الخروج من الركود على تنمية شرائح رأسمالية محددة ، من الواضح ان التحالف الشعبى لم ينجح وان الجبهة الاسلامية بعد نجاحها فى الاستيلاء على النظام وجدت الفرصة لوضع برامجها الاقتصادية المعادية للشعب موضع التنفيذ ، وقد اظهرت نجاحاً أكثر من الأنظمة السابقة فى تنفيذها فقد نجحت فى تصفية القطاع العام وبيعه للقطاع الخاص ، ثم هناك التغييرات المهمة فى مشروع الجزيرة ، وهى تغييرات

تهدف إلى تصفية نظام الحواشات الصغيرة وخلق وحدات أكبر مساحتها ٣٦٠ فداناً مما يعرف بـ «وحدة التراكتور» يملكها شخص واحد ، سعت الجبهة أيضاً أن تعود كل الاجراءات التي اتخذتها بالمنفعة على كوادرها ، ايضاً من الواضح ان هذه السياسة تواجه عقبات كثيرة جداً بعضها يعود إلى الحصار الاقتصادي المفروض على النظام والديون والارتفاع الجنوني في الأسعار .. الخ لكن هذا لا يعنى حتمية فشل الجبهة في المجال الاقتصادي أو حتمية سقوط نظامها ، الشيء الكفيل بالقضاء عليها هو تصاعد السخط الشعبي خصوصاً من الفئات المتوسطة التي انتهى الأمر بها إلى وضع لا يختلف كثيراً عن المسحوقين ، هذه الفئات اذا استطاعت القيادة السياسية لتتحالف الشعبى ان تعبثها ضد سياسات الجبهة المعادية للشعب فسيكون في ذلك القضاء على نظامها ، ولكن اذا لم يحدث ذلك بالسرعة المطلوبة فستجد الجبهة الوقت الكافى لتصحيح اخطائها ، التدهور الاقتصادي وحده لا يكفى لاسقاط النظام .

د. نايل : مر السودان بأربع مراحل نهب بأشكال مختلفة : النهب الاستعماري ولقد صاحبها قيام بعض البنى الأساسية ثم جاءت المرحلة من ١٩٧٠ وحتى ١٩٧٧ وهي مرحلة شهدت فساداً في السلطة وعلى مستوى قيادات القطاع العام بعد التأميمات والمصادرات ، المرحلة الثالثة في عملية النهب جاءت بعد المصالحة وقد تزامنت بداية هذه المرحلة مع المصالحة ودخول الإخوان المسلمين للساحتين السياسية والاقتصادية وانشاء البنوك الاسلامية وظهر ما اصطلح على تسميته بالطفيلية الإسلامية ، المرحلة الرابعة هي المرحلة الحالية وهي مرحلة النهب الأكبر ، ولكن يختلف عما قبله إنه في الماضي كان يتم مع بناء - قليل أو كثير - وخلق نوع من الموازنة الاجتماعية وقدر من تطوير الخدمات ، أما نظام الجبهة القومية الاسلامية فيتم فيه النهب من غير ان تقدم في المقابل أى خدمات بل العكس يتم نهب الأبنية الأساسية نفسها .

النقطة الثانية هي ان المحاضر لم يحدد بصورة علمية طبيعة الشريحة التي استولت على السلطة ، نخطئ اذا حددناها بأنها الجبهة الاسلامية أو مجموعة الطفيلية ، لكن اعتقد انه تحالف كبير طفيلي ، الشريحة الحاكمة ممثلة في السلطة لكن لها امتداداتها في أماكن أخرى ، وهناك اشارتان هامتان هما : عدم قبول التجمع الوطنى الديمقراطى لصيغة الرأسمالية الطفيلية الواردة في ميثاق اكتوبر ١٩٨٩ ، ومحاسبة المفسدين في كل العهود والمقدمة من الحركة الشعبية لتحرير السودان ، في صياغة

الميثاق في يناير ١٩٩٢ .

اعتقد ان مسألة حتمية زوال الرأسمالية - في الواقع القريب على الأقل - ليست واردة ولكن توجد آليات لكل نظام تساعد على استمراره اذا لم توجد معارضة فعالة وقوية .

د. يحيى : ان الدورة الزراعية التي تتبع في مشروع الجزيرة هي نتاج ابحاث طويلة واستقرت على زرع مساحات من القطن ، قمح ، فول ، وبور ، والمساحة المقررة لكل منها نصف مليون فدان ، وكان الاتجاه هو زراعة أكبر مساحة من القطن لأن استهلاكه من النايتروجين قليل ، والآن زادت المساحة المزروعة قمحا على حساب محصولي الفول والقطن ، وهما محصولان نقديان ، ولا تنجح زراعة القمح في مناخ الجزيرة مما ادى لانتاجية قليلة زادت من التكلفة .

د. على : اعتقد ان الجبهة تتخذ قرارات اقتصادية ، في كثير من الأحيان لأسباب سياسية بحثة ، كنت أود معرفة تأثير هذا على الاقتصاد .

د. عبدالله : اعتقد ان الجبهة تقوم بتحطيم كل المرافق والقطاعات من أجل خلق مشروعها البديل ، وهو بديل متكامل ، فهي تسعى لخلق نموذج اقتصادى وسياسى وتعليمى وخدمة بديلة ، وكلما طال بقاؤها كلما استطاعوا بناء تحالفات أوسع لتنفيذ هذا البديل .

صلاح الزين : اعتقد ان الصراع يتم على مستوى الواقع واللفظ ، لذلك ارى ان هناك أهمية لضبط المصطلح ، لأنها نفسها تشخص شكلاً من أشكال الصراع الطبقي والاجتماعى المحتدم ، مفهوم الرأسمالية الطفيلية اصبح مصطلحاً دارجاً وسهلاً ، بمعنى آخر لا يوجد تشريح مفهوم او منهجى له ، الشكل الطفيلي لبنية علاقات الانتاج في الاقتصاد بدأ منذ سنوات طويلة ولكن بدأ يتمصّل على المستوى السياسى ويكون لديه ممثلون في السلطة منذ مصالحة ١٩٧٧ . ولكن الطفيلية لا تشمل الإخوان المسلمين فقط لكن هناك في الأمة والاتحادى وهذا هو سبب المهادنة في الخطاب السياسى للطائفية ، فمغازلة الصادق المهدي للنظام تصدر من قرابة ايدلوجية في آخر ذاكرته .

تعليق د. ابراهيم كرسى على المداخلات

كان هدف الورقة توضيح أهمية العنصر الاقتصادى في الصراع الدائر الآن ، تعريف الرأسمالية الطفيلية فئات اجتماعية تأخذ القطاعات الهامشية للاقتصاد كمصدر رئيسى لدخلها وتأخذ نفس هذه القطاعات نسبة كبرى من جملة مصروفاتها . الرأسمالية المنتجة ، تكون مصادر دخلها هي القطاعات المنتجة للاقتصاد ويذهب الجزء الأكبر

من مصروفاتها نحو هذه القطاعات - سبب التدهور الرئيسي في رأى يرجع إلى قلة الفائض الاقتصادى المتوفر داخل الاقتصاد وبالتالي قلة حجم الاستثمار داخل القطاعات المنتجة ، وجذور الأزمة ترجع لعقد السبعينات حين ظهرت الطفيلية البيروقراطية التى افرزها جهاز الدولة ونجحت لحد كبير فى الحد من نشاط الرأسمالية المنتجة ، سيطرة هذه الشريحة بدأت فى التدهور حينما ظهرت شريحة الطفيلية الاسلامية والتى تمكنت بفعل البنوك الاسلامية (بالذات بنك فيصل الاسلامى السودانى) من السيطرة على قسم الاقتصاد السودانى فى الصادر والوارد .

المحور الرابع (١)

النظام القانونى فى ظل نظام الجبهة القومية الاسلامية

خلفية تاريخية

د . عهد الله التميمي : لقد انعكست ، أزمة الهوية والافتقار لمذهبية الحكم وغياب الاستقرار السياسى والامنى طوال فترة ما بعد الاستقلال ، بصورة سلبية على ممارسات تطبيق القانون ومحاولات اصلاح فى النظام الموروث منذ الفترة الاستعمارية ، بخاصة خلال العهد الديمقراطي الثلاث ، ومن المحزن أن نرى كيف أن سياسات الحكومات الديمقراطية نفسها قد ساعدت على خلق المناخ السياسى والفكرى الذى يمكن النظام العسكرى الاسلامى الحالى من ترسيخ الممارسات الفوضوية والقمعية تحت شعار التأصيل الثقافى والدينى للنظام القانونى .

أن ممارسات الانظمة الديمقراطية وعدم احترامها للقانون (فى رفض الانصياع لحكم المحكمة العليا بعدم دستورية حل الحزب الشيوعى السودانى وطرد نوابه فى البرلمان) هى التى جرأت نظام نميرى العسكرى على هيبه النظام القانونى والتغيير الجذرى والجوهري الذى أجرى عليه فى عام ١٩٧١ بين عشية وضحاها ، وبذلك المحاولة جاءت سابقه أخطر نحو تبرير التغيير القانونى الجذرى من خلال منطق «الثورية اليسارية والشرعية الثورية»

لقد استفاد النظام العسكرى الاسلامى الحاكم الآن من أزمة الهوية القومية السودانية التى عجزت عن معالجتها الحكومات المتعاقبة ، كما انتفع من غياب الفكر القانونى التأصيلى الذى قصرت اجيال من القانونيين السودانيين فى تقديمه كبديل لما ورثناه من الاستعمار .

فأزمة الهوية القومية لا تتعلق فقط بما يسمى مشكله الجنوب ، وإنما تعنى أيضاً الاقرار الامين والصريح بالتعددية الثقافيه والعرقية والدينيه فى جميع انحاء القطر

، ثم الاتجاه لتأسيس الوحدة الوطنيه على اساس استمراريه هذه التعدديه ، ولا يتحقق ذلك بالعشوائيه أو العفويه التى اتسمت بها برامج الاحزاب السياسيه التقليديه ، كما لا يتحقق بالتعميم الفضايف والتناقض والاعتذاريه التى حوتها كتابات واقوال المنظرين السياسيين .

النظام القانونى للجبهة الاسلامية القومية

أن ما يتم الآن من فوضى وظلم تحت ستار قدسية الاسلام ، فى اطار الأزمة الجوهريه فى الفكر القانونى الاسلامى ، فمعد فترة النهضة الدينيه والفكرية والتشريعية خلال القرون الثلاث الاولى من تاريخ الثقافة الاسلاميه بقى المسلمون على التقليد والتطبيق المسوخ لنتاج تلك المرحلة التكوينية .

وفى اطار الدعوات الاجتهادية فى أمر تطبيق احكام الاسلام فى اطار المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على المستويين المحلى والعالمى ، فلا تزال مقومات هذا الاجتهاد الجديد مجهولة النتائج تماماً وبينما تجد الدعوة لتحكيم الاسلام قبولاً واسعاً لدى عامة المسلمين فى مسلمى السودان ، فلا احد يدري بصورة واضحة ما معنى ذلك بالتحديد سوى تطبيق احكام الشريعة الاسلامية ، وإذا نظرنا فى تفاصيل تلك الاحكام ودلالاتها بالنسبة للواقع اليومى للأفراد والجماعات فإنها فى التطبيق الشامل ستكون كارثة كبرى فى بلد مثل السودان وليس ذلك بالنسبة لغير المسلمين لكن أيضاً فى أمور عديدة تتعلق بالاغلبية المسلمه .

أن ما يسمى بالشريعة الاسلاميه هو فى الحقيقة كميات هائلة من الاقوال والآراء والمبادئ العامة والقواعد التفصيليه لمختلف المذاهب والفقهاء ، ولدى التطبيق العملى اليومى تنشأ المشاكل حول عدم وجود احكام وقواعد ، معلنة مسبقة لتطبق على جميع الحالات وبصورة متسقة وملزمة ، الامر الذى يتناقض مع احكام الشريعة نفسها التى لا تلزم القاضى بمذهب أو رأى فقهى معين .

أن الرد على هذا الاعتراض بالقول بان احكام الشريعة سوف يجرى تقنينها بواسطة الجهاز التشريعى للدولة ، لان مثل هذا التقنين يتنافى مع احكام الشريعة نفسها ، فإذا كان هناك تبرير شرعى مقبول لمثل هذا الخروج على جوهر الشريعة كنظام اسلامى ، فيجب أن يقدم ويؤسس ذلك ويتم قبوله من الناحية الاسلامية قبل أن يتم التطبيق من خلال التشريعات الملزمة الصادره عن الجهاز التشريعى للدولة . وهذا التأسيس لم يتم ولا يتم فى ظل حكم عسكرى يمنع حتى عامة المسلمين من التشاور والحوار حول هذا الامر ويسلط حكم القتل والصلب على رقاب الجميع

كما اننى اعترض كذلك ، ومن منطلق اسلامى ، على احكام الشريعة كما تراها الجبهة والتي تميز بصورة جوهرية واصوليه ضد النساء وغير المسلمين ، خاصة فى بلد مثل السودان توجد فيها اعداد كبيرة من الوثنيين .

أن النظام العسكرى القائم فى السودان الآن هو نظام غير شرعى - من المنظور الاسلامي - لانه لم يقم على بيعه شرعيه ولا اهلية للحكم ، انما على اساس الاكراه والقهر وينطبق عليه حكم القاعده الشرعيه الاصوليه ما قام على باطل فهو باطل ايضاً ، واذا اضفنا إلى هذه ممارسات التعذيب والقتل بلا محاكمة وبعشوائيه اجراءات الطوارئ وما إلى ذلك ، امكنتنا أن ننفي ادنى مقومات الشرعيه الاسلاميه عن النظام العسكرى الاسلامى .

أن حل جميع مشاكل السودان فى جميع الحالات ومن ناحيه النظام القانونى خاصه ، لن يتم بمجرد اسقاط النظام القائم الآن ، بل وان اسقاط النظام من غير احداث التغيير المطلوب فى افكار وممارسات وقيادات القوى السياسيه السودانيه ، ومن غير المعالجه الجذريه لاشكاليه الهويه القوميه السودانيه ، قد يذهب بالبلاد إلى هوه ابعد من الفوضى والفساد . وفى الناحيه القانونيه بالذات اقول أنه لو لم تعلن الاحزاب التقليديه عن مواقف مدروسه ومؤسسه حول قضيه تحكيم الشريعة الاسلاميه وأثارها على جميع قطاعات الشعب وانحاء القطر ، فلن يعنى تغير نظام الحكم الا مزيداً من التأجيل المخل .

المحور الرابع (٢)

اوضاع حقوق الانسان فى ظل حكم الجبهة القومية السودانية

د . امينى مكى مدنى : سجلت حكومة الترايبى / البشير اسوأ انتهاكات لحقوق الانسان فى تاريخ السودان وربما يكون اقبح السجلات فى عالمنا المعاصر ، فمنذ استيلائهم على الحكم فى يونيو ١٩٨٩ عطلوا الدستور وحلوا المؤسسات الدستورية والسياسية والمدنية ، وصادروا املاكها وأموالها ، وفرضوا حاله الطوارئ ومنحت بموجبها صلاحيات استثنائية واسعة لمجلس الانقلاب بما فى ذلك حظر التجوال الذى مازال سارياً المفعول حتى اليوم .

ونستعرض هنا انتهاكات حقوق الانسان آخذين فى الاعتبار أن النظام الحاكم اليوم هو نظام عقائدى ذو فلسفه وبرامج معينه ومحدده لا رجعه فيها مهما كانت المخاطر .

التشريع والقضاء

قنن النظام العسكرى الاسلامى تشريعات الحكم فى اوامر عسكريه اسمها بالمرأه دم الدستور وتشمل حل كافة المؤسسات الدستوريه ، انسياسية واحلال مجلس

الثورة مكانها كسلطة دستوريه وتنفيذيه وتشريعيه عليا ، وحلت جميع الحكومات المحليه والاقليميه ، والاحزاب والنقابات والاتحادات . والجمعيات وتمت مصادره ممتلكاتها والغاء تراخيص المؤسسات الصحفيه والاعلاميه .

كما تم فرض قانون الطوارئ ومنح رئيس مجلس الانقلاب سلطه ممارسة القانون بما فيها مصادره الاراضى والممتلكات والاموال ، حظر تحرك الافراد وسفرهم وحظر تحرك وسائل النقل والاتصالات ، وانهاء خدمات العاملين فى الدوله ، اعتقال أى شخص يشتبه فى تهديده للأمن السياسى أو الاقتصادى كما نصت المراسيم على حظر أى معارضة والتوقف عن العمل أو عقد أية اجتماعات بعقوبات تصل الى الإعدام .

وصلاحيات رئيس مجلس الانقلاب لا تخضع للنظر أمام القضاء ، ويجوز له تكوين محاكم خاصة ، واخضعت السلطة القضائيه تماماً لمجلس الانقلاب وذلك بمنحه سلطة الاشراف عليها وتعيين مجلس القضاء العالى ورئيس القضاة ونوابه وقضاة المحكمه العليا والاستئناف والمديرية والجزئية . ويوجب القانون قامت السلطة بعزل أكثر من مائتى قاض من أكفاً القضاء وأحلت مكانهم عدداً من كوادر الجبهة الاسلاميه الضعيفة التأهيل والخبرة والقدرة .

وفى مجال التشريعات اصدر النظام قانون العقوبات لعام ١٩٩١ (وهو نفس القانون الذى رفضه البرلمان المنتخب عام ١٩٨٨) ويشمل الجزاءات الشرعيه من حدود وقصاص بما فى ذلك جريمة الردة والتي جاءت فى صياغة فضفاضة لتمكن النظام من النيل من الخصوم السياسيين ، وأضاف القانون مصادرة الاموال كأحد النصوص الجزائية لأول مرة ، كما اشتمل القانون على استثناء الجنوب من تطبيق القانون ، بما يحمل ذلك من مخاطر تعميق الخلاف بين الشمال والجنوب والتمييز بين المواطنين بسبب الدين (يحوى السودان اقلية كبيرة غير مسلمة فى الجنوب والغرب وينتشرون فى مدن السودان الكبرى) .

كما تعمق عدم المساواة بين المواطنين فى تولى المناصب الدستورية والقضاء والجيش والتمثيل الدبلوماسى والتي يلعب الدين دوراً سياسياً فى اختيارهم حسب القانون .

كما ادخل قانون الاجراءات الجنائية لعام ١٩٩٢ مبدأ المحاكمة الغيابية لأول مرة فى تاريخ السودان وخول رئيس القضاة سلطات تكوين المحاكم الخاصة والغى المحاكم الكبرى والتي كانت تشكل احدى ضمانات المحاكمة العادلة فى الجرائم الكبرى .

وفى مجال حرية التنظيم والعمل النقابى اصدرت السلطة قانون النقابات لعام ١٩٩٢ وتم بموجبه مصادرة

الحريات النقابية بدمجها في تنظيم واحد واخضاع الحركة النقابية للسلطة التنفيذية بمنح سلطات واسعة لمسجل النقابات ووزير الخدمة .

كما اصدرت قانون الدفاع الشعبى لعام ١٩٨٩ والذي تم بموجبه اضعاف الشرعية على مليشيات الجبهة وتسليح كوادرها والعمل على احلالهما بديلا للقوات المسلحة .
الانتهاكات :

١ - قمع المعارضة

سعى النظام منذ البداية إلى تكريس مفهوم العنف والبطش وقمع أى محاولة لمعارضته بكل قسوة وذلك لارهاب المواطنين ، وقد قام النظام فى السنوات الأربع باعتقال آلاف المواطنين وتعذيبهم وحبسهم لفترات طويلة فى معتقلات سرية (بيوت الأشباح) واغتيالهم ، وتم تشكيل محاكم استثنائية من محاكم أمن الثورة ومحاكم خاصة لاصدار العقوبات الصارمة .

وحتى القتل بلا محاكمة كما حدث فى اعدام ٢٨ ضابطا بعد محاكمات سريعة لم تستغرق سوى ساعة .
ومارست السلطة القمع والارهاب بلا حدود مع حركات المعارضة العمالية فى عطبرة وانتهاك حرمة الجامعات وقتل الطلاب بالرصاص داخلها .

٢ - التشريد من الخدمة

انتهج النظام الفصل من الخدمة بدعوى «الصالح العام» منذ أول يوم ، وقد قام النظام بتشريد آلاف الضباط والجنود من القوات المسلحة والنظامية والخدمة المدنية والمؤسسات العامة والجامعات والمعاهد ، وتعيين كوادر الجبهة الاسلامية دون مراعاة للخبرة أو المؤهل .
كما تعرضت المرأة السودانية لنوع خاص من الانتهاكات بجانب كونها مواطنة ، فالنظام بجهر بدعوته بإعادة المرأة إلى المنزل وفصلها عن الحياة العامة ويصدر القوانين المختلفة لتنفيذ ذلك ، بما فيها فصل وتشريد آلاف النساء من أعمالهن ، وحرمانهن من كافة الحقوق الشخصية والعامة .

٣ - حرب الجهاد فى الجنوب

انطلاقا من اصرار النظام الحاكم على إقامة الدولة الدينية فى شمال السودان فانه عرض تبنى النظام الفدرالى واتاحة الفرصة للاقاليم الجنوبية لاختيار بديلها ، وقد ادى رفض القوى الجنوبية لهذه الأطروحة إلى تبنى النظام للحل العسكرى واضفاء الطابع الدينى على الحرب (الجهاد) ضد غير المسلمين مما ادى لتشريد وهجرة مئات الألوف الى الدول المجاورة ، ورصدت منظمات حقوق الانسان انتهاكات بشعة بحق المواطنين المدنيين خاصة فى مدن جوبا

وملكال .

النظام يمارس نفس الانتهاكات فى اقليم دارفور وكردفان حيث يقوم بتسليح العنصر العربى ضد الأفريقى وتكريس سيطرة العنصر المسلم على العنصر غير المسلم .
كما شرعت الحكومة فى تنفيذ أبشع مخطط استهدف ابناء المنطقة وذلك باخلاء الأطفال والنساء والعجزة وارغام الشباب على الانضمام للقوات المسلحة والدفاع الشعبى لمقاومة الحركة الشعبية ، ويتعرض المواطنون لحملة إبادة شملت خاصة الطبقة المستنيرة من موظفين ومدرسين تعرضوا للاعتقال والتعذيب والتصفية الجسدية ، وتستمر حملات التطهير العرقى بفرض تفرغ المنطقة من العنصر غير العربى وغير المسلم خاصة .

٤ - اجهزة الأمن

لعل من أبرز مظاهر النظام الحاكم تعدد اجهزة الأمن التى تمارس كافة الانتهاكات دون وضوح الصلاحيات القانونية وتندرج الأجهزة من لجنة الأمن (برئاسة بكرى حسن صالح) وجهاز أمن السودان وجهاز أمن الثورة ، وأمن الجبهة والاستخبارات العسكرية والمباحث والشرطة والشرطة الشعبية والدفاع الشعبى واللجان الشعبية .

٥ - الادانة الدولية للانتهاكات

اصبح من الواضح ان سجل أوضاع حقوق الانسان فى السودان من أسوأ السجلات على مستوى العالم وقد ادى ذلك إلى عزلة السودان الكاملة فى العالم العربى والاسلامى والعالمى .

وتصاعدت الادانات من كافة منظمات حقوق الانسان ومن الدول والبرلمانات الأوروبية والأمريكية ومنظمات الأمم المتحدة ، وكانت آخر قرارات لجنة حقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة قرارها بتاريخ ١٠ مارس ١٩٩٢ بادانة السودان وتعيين محقق خاص لرصد الأوضاع .

وهكذا يتحكم طوق العزلة حول نظام الخرطوم وتتصاعد وتيرة الانتهاكات مما قد يفضى إلى رفع الأمر لمجلس الأمن الدولى لاتخاذ تدابير عقابية كحظر السلاح والمقاطعة الاقتصادية والحظر الجوى والبحرى والبرى وصولا إلى التدخل العسكرى ان دفع الحال .

مداخلات المحور الثانى ، والثالث ، والرابع

د. على : الشئ الأساسى فى هذه المحاور هو خصوصية الجبهة القومية الاسلامية واختلافها عن الأنظمة الديكتاتورية السابقة فى السودان ، لذلك فالمطلوب التركيز على السمات الخاصة للنظام الحالى . أول هذه السمات اشتراك المدنيين ولأول مرة فى انقلاب عسكرى، أى ان افرادا مدنيين ارتدوا الزى العسكرى ، وشاركوا

فعليا فى الانقلاب ، السمة الثانية ، اخفاء هوية الانقلاب والقائمين به واستجلاب الوزراء من دول الخليج مع اخفاء هوياتهم وانتمائهم السياسى ، السمة الثالثة ان النظام ربط نفسه باستراتيجية اسلامية على مستوى العالمين العربى الاسلامى ، السمة الرابعة ، هيمنة حزب سياسى على الوظائف المختلفة فى الدولة وحصرها على أعضاء التنظيم فقط ، أى عدلوا مفهوم اهل الثقة وأهل الخبرة بتعيين أهل الثقة وإن كانوا بدون مؤهلات أو خبرة أو كفاءة ، وذلك على جميع المستويات العليا والمتوسطة والسفلى .

صلاح الزين : يتحدى هذا النظام الأحزاب السياسية السودانية والفكر السياسى السودانى على مستوى الممارسة والنظرية ، فهذا نظام أصبحت فيه الدولة حزبا والحزب دولة ، والنظام سمته الكذب لأنهاحدى آليات الخطاب الاسلاموى فى السودان . ان نظام الجبهة الاسلامية هو صيرورة عادية جدا للصيرورة السابقة بمعنى انه خرج من احشاء الديمقراطية الثالثة (٨٥ - ١٩٨٩) وهو خطاب كان من الانعطاب والفساد بالمستوى الذى كان يمكن ان يولد الانقلاب ، وهو ما حدث ، يناقش العقل السياسى السودانى دائما المواضيع الحالية فى انفصال تام عن السابق ، وكأنه لم يسبق بتجربة سياسية سابقة ، وهذا خطاب اعتذارى يقود للحلقة الشريرة (انقلاب ، انتفاضة ، ديمقراطية .. الخ) ، ويمكن القول ان التقاعس فى الشريعة الاسلامية إنما هو تقاعس الديمقراطية الثالثة وتحديدًا الخطاب السياسى والفكرى للحزبين الكبارين (الامة والاتحادى) . يمكن تصور ما حدث فى الديمقراطية الثالثة بأنه حلف طبقي مسيطر اضلعه الامة + الاتحادى + الجبهة ، فقط بتقسيم الكعكة السياسية بتقسيم المقاعد ، والحلف الطبقي يتكون من فئات ، وتاريخيا تكون من بين هذه الفئات فئة مهيمنة تحقق الاستقرار للحلف الطبقي المسيطر وتبادل المواقع وقد حصل ثمة انسداد فى الديمقراطية الأخيرة ، وللخروج من هذا الانسداد قفز الاخوان وسيطروا على السلطة السياسية . لنجد بانتظام ان السلطات السياسية التى تحكم منذ الاستقلال هى سلطات تعمل على مستوى الاختصاص ، بمعنى تحجيم تكوين المجتمع المدنى وتهشيم أى احتمال لانشاء مجتمع مدنى قادر على خلق توازنات مع سلطة الدولة .

د. قحعى : اعتقد انه ليس صحيحا ان الجبهة بدأت تحكم السودان منذ ١٩٨٩ لأن الجبهة الاسلامية بدأت تحكم السودان منذ أواخر السبعينات فى التحالف مع النميرى وهذا واضح من تكوين البنوك الاسلامية وتطبيق

قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ، كما ان الحكومة الانتقالية نفسها كانت حكومة جبهة اسلامية ، وكذلك المنظمات الاسلامية التى انشئت فى السبعينات .

د. كرسى : الحديث عن انقلاب ١٩٨٩ يجب ان يبدأ بالمصالحة عام ١٩٧٧ وهى المصالحة التى انخرط فيها الاخوان المسلمون فى التحالف مع نظام الديكتاتور نميرى واستمرارهم لمدة ثمانى سنوات فى السلطة حتى الانتفاضة. الذى تم فى يونيو هو انفراجة ديمقراطية للجبهة الاسلامية على المستوى السياسى ، أى ان المؤسسات المايوية بكاملها كانت موجودة والتى كان من المفروض ان تقوم الحكومة الانتقالية برئاسة سوار الذهب بتصفيتها عام ١٩٨٥ بالشرعية الثورية ولم تقم بها للخلل الكبير فى توازن القوى ، بعد انتخابات ١٩٨٦ لم تقم الحكومة بالغاء قوانين سبتمبر الجائرة ولم تفعل شيئا فى الموروث المايوى ، على العكس تماما فقد تمت مكافأة مسئولى الأمن ودفعت لهم التعويضات قبل السياسيين والنقابيين المشردين . لقد استفادت الجبهة الاسلامية من الموروث الماركسى انه لا بد لأى ثورة ان تقضى على جهاز الدولة القديم لكى تنجح ، واذا لم يتم تغيير جهاز الدولة يستحيل تنفيذ أى برنامج ، وهذا بالضبط ما فعله نظام الجبهة .

اذ انهم قضا على مسئولى الأجهزة المدنية والعسكرية واستبدلوها بكوادهم . الصادق المهدي حاول ان يدير النظام المايوى وليس تغييره وحاول مجاراة الجبهة الاسلامية بفتح بنوك اسلامية .

فى مداخلة دكتور أمين ألاحظ ان حركات حقوق الانسان فى العالم توجهها صفوى (حرية التعبير ، الاعتقال .. الخ) فى السودان والعالم الثالث نحن مواجهون بالحق الأساسى للانسان فى الحياة وهى تحتاج لبعض الاهتمام .

د. نايل : ان السمة الأساسية لنظام الجبهة الاسلامية هى تدمير المؤسسات فى المجتمع السودانى ، الكذب هو آلية من آليات التدمير ، والتدمير ليس سمة خاصة بهذا النظام وحده بل حاولته كل الانقلابات العسكرية ولكنه كان تدميرا لجزء من المؤسسات وليست كلها ، وعلى سبيل المثال فالمؤسسة العسكرية لم تمس بشكل كبير فى العهود العسكرية أو الديمقراطية وكان يتم الاحتفاظ بها كمؤسسة قومية حديثة من مقوماتها الضبط والربط ، لكن الجبهة الاسلامية تريد تدمير كل المؤسسات بما فيها المؤسسة العسكرية ، ولا تفكر فى بناء مؤسسات بديلة مناظرة أو على شاكلتها لكن احلال مليشياتها العسكرية وكذلك

كوادرها مكان القوات المسلحة فى الخدمة المدنية ، وأحلت لجان التسيير فى النقابات ، وحولت التعليم إلى تعليم ترابى كهنوتى يختلف تماما عن التعليم العصرى . هذا وقد تم ابعاد كل الذين يمثلون السلسلة التى تربط بين الأجيال وتحمل التقاليد الوطنية الأصيلة والعلمية .

د. مروان : يجب علينا ألا ننسى ان الجبهة الاسلامية ترى ان لها نموذجاً حضارياً ، بغض النظر عن رأينا فى سلوكهم وممارساتهم وتكالبهم على السلطة أو علاقاتهم وأموالهم وبنوكهم ، ولا بد لنا من ان نبحث عن هذا النموذج أو الاشكال التى يتخذونها فى كتاباتهم وأن نتصدى لها بالنقد ، ولا بد لنا كذلك ان نوضح عدم امكانية تطبيق الشريعة فى السودان وغيره من الدول الأخرى وهل هناك صور أخرى بديلة .

د. همام : حول حقوق الانسان هناك ظواهر جديدة فى السودان كتحويل المعتقلين السياسيين إلى بيوت الاشباح بدون أى لوائح أو حقوق أو قانون والظاهرة الأخرى هى ظاهرة النفى الجماعى لمجموعات سكانية ضد ارادتهم إلى مناطق تنعدم فيها أبسط حقوق الانسان أو امكانيات الحياة .

تعليق د. أمين على المداخلات

رغم اقتناعى بأن الحرب ليست حرباً دينية لكنهم يطرحونها على هذه الشاكلة ويرتجون لمفاهيم الجهاد وخرافات حول حديث الأشجار عن الانتصار وقدره الشعارات على ازالة الألغام وإن قتلى الحرب هم شهداء الجهاد ضد الكفار .

الحقوق الثقافية والاجتماعية واردة فى برامج منظمات حقوق الانسان ولكنها موجودة فى كل الأنظمة وهى معركة مستمرة ، لكن جاء التركيز على الحقوق السياسية لأن هذا النظام يستعمل عنفاً شرساً فى انتهاك هذه الحقوق مثل الاعتقالات العشوائية غير القانونية والتعذيب والنفى والتشريد والقتل .

والتركيز على هذه الحقوق ليس تفضيلاً لها على الأخرى كحق الحياة والدواء والعمل ... الخ ولكن لمطالبات الظروف الحالية التى يمر بها السودان .

تعليق د. عبداللّه على المداخلات

المعروف تاريخياً ان الشريعة الاسلامية لم تطبق وحتى ما يسمى بدولة المدينة ، لم تقم الشريعة كنظام قانونى لكى يطبق أو لا يطبق ، ما نتحدث عنه كشرعية هو انتاج القرنين الثانى والثالث الهجريين .

لكن فى الفترة الأولى - الخلفاء الراشدون - لم تكن هناك شريعة حتى المصطلح نفسه لم يكن مستخدماً ولم

يعرف حتى صك فى القرن الثانى الهجرى .

لذلك كانت العلاقة بسيطة جداً فى مجتمع تقليدى قبلى قائم على اعراف وانماط من السلوك والحكم والادارة والقانون وليست هناك أى علاقة بينها وبين ما يجرى اليوم .

لماذا يستحيل تطبيق الشريعة اليوم ؟

أولاً : تقوم على افتراضات أساسية فيما يتعلق بشكل الدولة وعلاقى القوى فيها وتنظيمها - كما حددت فى القرنين الثانى والثالث - يستحيل ان تقوم فى اطار الدولة المعاصرة - والتجربة الايرانية خير مثال .

ثانياً : ان أى تقنين لوضع قوانين تعالج قضايا معاصرة كالضرائب والجمارك مثلاً ، يخرج الموضوع عن مداه الفقهى والنظرى إلى مدى محدود ومنضبط فنياً ، باصطلاحاته ، لذلك فإن الذى تقنن ليس الشريعة ولكن وجهة نظر محددة وقد توجد آراء أخرى أيضاً شرعية . اذن قانون العقوبات ١٩٨٨ أو ١٩٩١ لا يمكن ان يكون شريعة لأنه بمجرد تقنينه خرج عن كونه شريعة .

ثالثاً : الشريعة مجال واسع جداً من الآراء لكل واحد فيها الحق ان يكون صواباً ، وقد حاول الخليفة العباسى تقنين وجهة نظر الامام أبى حنيفة ، لكنه رفض لأن ذلك يتناقض مع مبدأ ان المسائل بالاختيار الشخصى .

وإذا افترضنا ان هناك شريعة فى دولة معاصرة ، فهى اذن قيمة على كل المسائل ، ويبقى الدستور خاضعاً للشريعة ، واصبحت الدولة فى حاجة لشخص مقيم يضمن قوامة الدستور على الشريعة ، وقد أتت منها مسألة ولاية الفقيه ، وبالتالي يصبح هذا الفقيه فوق الدستور (الخمينى مثلاً) ، بهذه الصورة فإن الدستور يصبح لاغياً .

وإذا نظرنا لفكرة الحاكمية لله ؟ فنقول ومن هو الذى يتحدث عن الله ليضمن الحاكمية ؟ وإذا كانت الاجابة على ذلك القرآن فقد قال الامام على : القرآن لا ينطق وإنما ينطق عنه .

المحور الخامس

التعليم فى ظل الجبهة الاسلامية القومية

د . على عبداللّه : يمكن القول أن التعليم يشكل مسأله اساسيه بالنسبة لمجموعات الاسلام السياسى فى العالم العربى

أولاً : اعتمادها على الطلاب كرافد اساس للعضويه ثانياً : الحماس الدافق والحرية التى يتمتعون بها والتى تتيح لهم هامشاً فى حرية الحركة ، وتجعلهم افضل الدعاة لهذه الحركات

ثالثاً : الطبيعة التخبيريّة لهذه المجموعات التى تدفعها

لكسب ولاء المجموعات الصفوية خاصة المهنية وباعتبار الطلاب هم نخب المستقبل .

وهناك اسباب اخرى تتعلق بفلسفه ومنهج هذه المجموعات

اولاً : اقتناع الكثير فى هذه الجماعات بما قاله سيد قطب عن جاهلية المجتمعات العربية والاسلاميه المعاصره ، مما يعنى حاجه الافراد الذين يعيشون فى هذه المجتمعات إلى اعاده تعليم وامكانيه الاستفادة فى النظام التعليمى (كمثل اصرار اخوان الاردن على تولى وزاره التربية والتعليم واعتراض الجماعات الاسلاميه اليمنيه على دمج التعليمين الدينى والمدنى)

ثانياً : اعتبار التعليم المدنى حصان طرواده فى عمله ما يسمى بالغزو الثقافى الذى يأتى من الغرب .

ثالثاً : يلعب التعليم دوراً محورياً فى اولويات مختلف التيارات الاسلاميه سواء التى تدعو للاستيلاء على السلطه بواسطه مجموعه طليعيه ومن ثم الشروع فى تعليم الناس وجعلهم مسلمين حقيقيين ، أو التى تدعو إلى تعليم الافراد الاسلام فى هذه المجتمعات ومن ثم الاستيلاء على السلطه بواسطه هذه الأغلبية المسلمة (تيارات الأخوان المسلمين فى مصر والأردن .. الخ) .

لا يقل اهتمام الجبهه الاسلاميه القوميه بالتعليم عن غيرها ، لأن قاعدة الجبهه ظلت لوقت طويل قاعدة طلابية ، لذلك فقد ركزت الجبهه القوميه على التعليم خاصة التعليم الجامعى ، لاقتناعها بأن السيطرة على جهاز الدولة لا تعنى بالضرورة هيمنة الفئة التى نجحت فى الاستيلاء على السلطه ، خاصة اذا تم ذلك عن طريق انقلاب عسكري ، على المستوى الايدلوجى . وان احد السبل الرئيسيه للهيمنة على هذا المستوى هو التعليم واستقطاب اعضاء الشرائح المختلفه للنخبه .

وقد كان اهتمام الجبهه القوميه بالتعليم ذا أهمية خاصة لها ، نسبة لفشلها فى السيطرة على النقابات والاتحادات المهنية ، وبالتالي فهى تتبنى سياسات فى مجال التعليم تتيج لها فرض سيطرتها على مؤسساته وبالتالي توسيع قاعدتها الطلابيه وتغيير ميزان القوى داخل النخبه لصالحها مستقبلا .

وهناك ظروف تاريخية خاصة تجعل اهتمام الجبهه بالحركة الطلابيه فى السودان كبيراً .

١ - استطاعوا تحقيق مكاسب سياسية كبيرة للتنظيم ، عندما تحالفوا مع الديكتاتور نميرى ، لأنهم استطاعوا تحجيم دور الطلاب الطليعى فى مقاومة الأنظمة العسكرية فى السودان .

٢ - استطاعوا عن طريق السيطرة على المركز الاسلامى الأفريقى الذى قام بدعم متعدد من الدول العربية واقتناع النميرى بالحاجة إلى كورسات فى الدعوة الاسلاميه لضباط القوات المسلحة ، اختراق هذه المؤسسة وتجنيد عدد منهم وكان لبعضهم دور أساسى فى انقلاب يونيو ١٩٨٩ .

٣ - شعور الجبهه الاسلاميه بتناقض التأييد الطلابى لها اذ لم يتعد اصوات طلاب الجبهه ٢٢٪ من حجم طلاب جامعة الخرطوم فى السنوات الأخيرة مما مكن القوى الأخرى من الفوز بالاتحاد عند توحيدها كما حدث فى جامعة الخرطوم بعد يونيو ١٩٨٩ وجامعة الجزيرة .

٤ - فشل الجبهه القوميه الاسلاميه فى احراز أى نجاح فى السيطرة على الاتحادات اساتذة الجامعات ، ودور الاتحادات البارز سواء فى انتفاضة ١٩٨٥ أو افضال مخططاتها اثناء الديمقراطية الثالثة .

لذلك فقد قرر نظام الجبهه وضع برنامجها البديل لقطاع التعليم - خاصة على المستوى الجامعى - موضع التنفيذ على وجه السرعة ، فسارع بالغاء قوانين الجامعات والتى تم استبدالها - لأول مرة فى تاريخ السودان - بقانون موحد للجامعات بصلاحيات واسعة لرئيس المجلس العسكرى ووزير التعليم العالى ، ولم تعد لمجالس الجامعات ومجالس الاساتذة أى سلطات تذكر وتم تعيين أهل الثقة من كوادر الجبهه القليلة التأهيل والخبرة فى كافة الوظائف ، واصبحت قرارات من صميم اختصاصات مجلس الجامعات مثل التعريب ومضاعفة اعداد الطلاب المقبولين وغيرها تصدر من رأس النظام ومن خارج حتى كوادره المعنيه .

ثم استهدفت سياسة الجبهه الاسلاميه اساتذة الجامعات من ذوى الآراء المخالفة أو حتى من وقفوا على الحياد ، فتعددت أساليب النظام وحيله فى التخلص منهم

١ - الملاحقة والاعتقال والتعذيب والحظر من السفر

٢ - استعمال الاجراءات الادارية لفصل عدد كبير من المعارين أو المتدينين أو الدارسين فى الخارج .

٣ - ارغام الاساتذة على الالتحاق بقوات الدفاع الشعبى - المليشيا الخاصة للنظام - وتشريد من يرفض منهم كما حدث لاساتذة جامعة الجزيرة .

٤ - الفصل التعسفى لعدد من خيرة الكفاءات العلمية والخبرات بلا أى محاسبة أو قانون .

وقد جاء حل نقابات اساتذة الجامعات كجزء من حل كافة النقابات فى البيان الأول ، لكن النظام سمح باحتفاظ الطلاب باتحاداتهم لأن الاسلاميين كانوا يسيطرون على عدد لا بأس به منها ، لكن تحول اتجاهات الطلاب

والسقوط الفاحش للإسلاميين فى انتخابات الاتحادات ، جعله يواجه أى تحركات لهذه الاتحادات بعنف لم يشهده السودان من قبل فأوقع عددا من الطلاب قتلى داخل الحرم الجامعى فى جامعة الخرطوم واعتقلهم وفصل مجموعات كبيرة منهم ، كما تم جلد عدد من الطلاب والطالبات ممن اشتركوا فى التظاهرات من جامعة الجزيرة .

لم يسلم طلاب المدارس الثانوية من عنف النظام وقد قرر النظام ارسال جميع الطلاب المقبولين بالجامعات إلى معسكرات الدفاع الشعبى والتى يمارس النظام فيها عمليات غسيل المخ والأرهاب ومحاولات تجنيد الطلاب ، وقد قاومت مجموعات من الطلاب الوضع فى هذه المعسكرات .

تعرض قطاع من الطلاب لمشاكل من نوع آخر تتصل بسياساته فى مجالى اسلمة وتعريب التعليم وهى سياسات لا يمكن النظر اليها بمعزل عن احدى القضايا المحورية فى السودان وهى قضية التوزيع العادل للموارد والخدمات بين أقاليم ومناطق السودان المختلفة ، والتى يتأثر بها طلاب الأقاليم المهمشة خاصة الجنوب والغرب والشرق .

لقد تم التوسع العشوائى فى التعليم العالى على حساب الموارد المتاحة للتعليم الأساسى مما يعمق الهوة بين المناطق المتقدمة فى شمال ووسط السودان وباقى السودان . أما فيما يتعلق باسلمة التعليم فقد لحق الضرر بالطلاب الذين ينتمون إلى اقلية دينية على مستويين الأول محاولة النظام ازالة الخط الفاصل بين التعليم الدينى والمدنى وخلق المزيد من المؤسسات التعليمية الاسلامية بالإضافة إلى المؤسسات القائمة فعلا وكلها مؤسسات لا تتاح فيها فرص للطلاب السودانيين من غير المسلمين وهو توجه خطر فى بلد يتميز بتنوع ثقافى ودينى وعرقى . والمستوى الثانى أسلمة المناهج الدراسية فى الجامعات الأخرى مما يتيح القهر الدينى والثقافى .

أما التعريب فقد تم اصدار قرار من رئيس المجلس الانتقالي بالتعريب فى جميع مؤسسات التعليم العالى ، بما فيه جامعة جوبا والتى انشئت خصيصا لتلبية حاجة الأقليم الجنوبى لخريجى الجامعات ، كما عنى التعريب تضيق الفرص على المجموعات التى تعتبر العربية لغتها الثانية ، هذا ناهيك عن توفر المراجع والمذكرات والمجلات ووسائل التعليم باللغة العربية .

مدخلات المحور الخامس

د . ابراهيم الكرسى : تطرق د . على لجوانب احقية التعليم من ناحية جغرافية واثنية ، واتصور ان هناك جانبا مهما آخر هو الجانب الاجتماعى . من يدخل الجامعة الآن ؟

بعكس ما كان يحدث فى الماضى ، اذ كان عدد الطلاب من الأرياف حوالى ٨٠٪ ، ما يسمى بديمقراطية التعليم ، ولكن الآن ليس هناك فرصة لمتوسطى الحال والبسطاء فقد انتهى الآن نظام الاعاشة (الداخلية) ، التعليم المجانى ، المنح المادية وتذاكر السفر . العائق الاقتصادى سيقف فى وجه غير القادرين .

هناك مؤشرات مهمة على تدهور المستوى العلمى للجامعات السودانية : نوع المكتبات ، توفر البرامج والمجلات ، المعامل ونسبة الطلاب للاستاذ .

هناك ممارسة انته لها الأخوان المسلمون منذ وقت طويل وهى منح الفرص للتعيين كاساتذة من مؤيديهم عن طريق المحاباة فى الدرجات ، منح الوظائف ، توفير البعثات .. الخ المعيار لم يكن اكاديميا كما أصرت عليه القوى الديمقراطية بل سياسيا فى المقام الأول .

يحق سراج : فصل الاساتذة من الجامعات تم على أساس سياسى ، القرارات كانت تصدر من مجلس الوزراء دون مناقشتها بل بناء على معلومات من الأجهزة السياسية والأمنية للأخوان .

تم التعريب ايضا بشكل عشوائى ، لا توجد مراجع أو اساتذة مؤهلون وترك الأمر لكل استاذ على حدة . وكذلك تم توسع عشوائى فى التعليم العالى بلا امكانيات .

د . ابراهيم : حول التعليم ، اعتقد ان الإخوان موقفهم من التعليم فيه اشكالية كبيرة ويثل تحديا فكريا كبيرا لهم ، هم يعلمون ان الخطر الحقيقى فى مواجهة برنامج الدولة السلفية الظلامية هو التعليم ، هو العقلانية ، لذلك التعليم مستهدف فى ذاته ، نوعية التعليم كانت هدفا : يمكن ان يحرزوا انتصارات رخيصة بلا تكلفة ، وسعنا التعليم بدون توفير أى امكانيات ، ضاعفنا عدد الطلبة ، لكن الهدف الحقيقى هو نوعية التعليم لأنهم يعتقدون ان ما يواجهونه من معارضة هو نتيجة نشر التعليم للعقلانية والعلمانية ، لذلك فإن زيادة العدد ليس صدفة ولا تشريد الأساتذة وتعيين افراد غير مؤهلين والتعريب المزايد والسريع (كانوا يهدفون لاستمالة الجهات العربية وان يصبحوا أوصياء على المشاعر القومية والدينية) كلها تصب فى مجرى منظم وواع تؤدى إلى برنامج تعليم مغلق ومنغلق .

نايل عهد المنعم : اتفق مع د . على حول اهتمام الجبهة الاسلامية بالطلاب باعتبارهم الكوادر التى خلقت البنية الأساسية السياسية للتنظيم ، واعتقد ان الأنشطة الأخرى وجهت لاستيعاب هذه المجموعات حتى انهم فى انشطتهم الاقتصادية (البنوك الاسلامية والمؤسسات ... الخ كانت امكانهم محفوظة .

فى المرحلة الحالية بعد استلام السلطة تغيرت استراتيجيتهم ، فهم ليسوا مع التعليم ، هم مع تدمير كل المؤسسات فى السودان بما فيها التعليم ، باعتباره خطيرا جدا . ويتم تدمير هذه المؤسسات على مستويين : المستوى الأول يتم فيه تشجيع ، توسع التعليم ، زيادة الأعداد .. الخ . لكن المستهدف المستوى وتدمير البنية الأساسية من الابتدائى وحتى الجامعة .

المستوى الآخر : بدء تعليم متناسق مع اطروحاتهم الفكرية ومن ثم مواصلة تعليم دينى فى كل المستويات ويتم فيه فصل الرجل عن المرأة بسرعة شديدة وجعل علوم الدين معيارا للتقدم فى التعليم .

د. مروان : ما هو نوع التعليم الذى تريد الجبهة الاسلامية تعميمه فى السودان ، نوع التعليم الذى كان موجودا فى السودان من قبل يعتمد على أجادة القيم الأكاديمية ويعتمد على التحرى والاستقصاء والاثبات ، الأخوان المسلمون يريدون القضاء عليها باسم «الأسلمة» واعتقد انها نقيض للأساليب العلمية المستعملة فى التعليم الجامعى الحديث . ما هى الأسلمة ؟ اعتقد ان مدخلهم هو عسكرة التعليم وهى سمة ثابتة فى كل الأنظمة الفاشية فى المانيا ، ايطاليا وايران ، أى بدلا عن طالب يكتسب معرفة علمية وأكاديمية تفيد المجتمع ، تخرج طالبا لديه ولاء للنظام السياسى وفى هذا الاطار تصبح المعرفة الأكاديمية والدراسة مسأة ثانوية .

د. فتحي : أواصل ما اثير حول الأسلمة ا اعتقد ان المفهوم لم يكن واضحا لديهم ، قدم اقتراح فى جامعة الجزيرة لانشاء مركز لأسلمة المعرفة وقام المركز فعلا بامكانيات اكبر من امكانيات الجامعة نفسها وكان الفهم الموجود آنذاك ان خريج الزراعة بكل العلوم التى نالها ، ليس لديه معرفة بامكانيات صلاة الاستسقاء فى حل مشاكل الجفاف .

عثمان مختار : مدخلى هو حديث قاله الدكتور الترابى عندما كان معتقلا فى بداية الانقلاب وقال فيه : ان جامعة الخرطوم جامعة صفوية ، ولذلك فان الهدف الأساسى للأخوان المسلمين هو تكسير جامعة الخرطوم بمناهجها المتميزة وطلابها البعيدين عن تأثير الجبهة الذين حاولوا السيطرة عليها بكافة الطرق وفشلوا فيها . الفكرة الأساسية هى تكسير الجامعة وتدمير الحياة الاجتماعية والنقابية والسياسية الثرية التى ميزت الجامعة .

تعليق د. على عبد الله على المداخلات المداخلات كانت كلها اضمات هامة لما قيل . هناك قضية اخرى لم اتطرق لها وهى القرار الخاص

بارجاع جميع الطلاب السودانين الذين يدرسون بالخارج ما عدا طلاب السنوات النهائية وهذا قرار اسبابه سياسية لأن الجبهة الاسلامية تخشى من اثرهم فى المستقبل كخريجين يحملون قيما مختلفة عن القيم التى تروج لها ، وقد قامت الجبهة الاسلامية بطرد الآلاف من الخدمة المدنية ولا تريد ان يحلوا محل هؤلاء .

المحور السادس

آليات الخطاب الثقافى الاسلامى

أ. صلاح الزين : للقبض على مفاصل الخطاب الثقافى الاسلامى فى موضوع مقاربتنا ، لابد من مقارنة المشروع السياسى الحاكم الآن فى السودان فى تظاهراته السلطوية السياسية على مستوى الدولة ، تدفع ببهيتين إلى

الواجهة :

أولا : تطور الخطاب الاسلامى فى ثنايا بنية كولونيالية تابعة مع استحالة تطورها ، على الأقل ، حتى الآن خارج سلطات الرأسماليات العالمية ، بالنتيجة اختراق البنية الطبقية بتكوينات (مفترض خطاباتها) بنى قبل رأسمالية ، تبحث عن مشروعياتها التاريخية فى البنية تلك .

ثانيا : الخطاب هذا هو السبيل المحمول على اكتاف الخطابات الحاكمة السابقة ، بمعنى خروجه من المعطى المسدول على المشهد السياسى منذ نهايات الأربعينات حتى هيمنته الكاملة فى الثمانينات ، وقد تناسجت مع الخطاب السياسى الضد الذى أسس لهداية هشاشاته الماثرة بفصل الوطنى عن الاجتماعى . خطاب كارزى طائفى يستطيل فى موازاة خطاب ثوروى يستطيل فى فكر الشعار والبداهة .

الخطاب الثقافى الاسلامى لم يتأسس فى يونيو ١٩٨٩ ، ما تم فجر ذلك اليوم هو صعود فئة لها ارتكازاتها الاستراتيجية فى الحلف الطبقي المسيطر (٨٥ - ١٩٨٩) وما قبل ذلك ، ما يميز سلطة الدولة بعد ٨٩ هو صيرورة الحزب دولة والدولة حزبا فاتحة لنهوض الفاشستية الطليقة ، وانتهى هذا الخطاب وتمحور حول آليات شكلت أبنية حركة المرتبهة لضرورات سلطة الدولة الكليانية .

فهو خطاب احتوائى واقتصاصى فى نفس الآن ، احتوائيته مؤسسة من بداهة وجودة المحمول نسقا إيمانيا وتاريخيا فى الوقت نفسه هو يظهر لسيرورات البنية بعين الابدولوجيا ، فيجد نفسه خارج تكوينات تتعدد عرقيا وثقافيا ودينيا خارج مشروعه المرتبك .

يتوتر الخطاب هذا بتناقضه المرفوض من ابتناء الخطاب

على المعتقد والتدين ، فيصبح الثقافي لا وجود له خارج فعل الايمان الاسلامي ، فلا وجود لثقافات خارج الدين الاسلامي ، ولا تواريخ خارج المسيرة الاسلامية ، ولا أعراف معجونه خارج المطاحن الاسلامية ولا وجود للوجود نفسه خارج الوجود الاسلامي . وان وجدت هذه المشاريع فهي للأبادة ، ومن ثم منطقاً يصبح مفهوم الابادة إحدى آليات الخطاب ذاك ، يتسجم مع ذاته قماما بابادة ثقافات الجنوب والغرب ، اباداة الثقافات الشعبية ، وطردها اتحادات الكتاب والجمعيات الثقافية ومؤسساتها خارج المشهد ، الزج بالكوادر الفنية والأدبية وحاملى المشاريع الثقافية المختلفة فى الزنازين وتعاسات مساكن التعذيب .

ولأن المشروع الثقافي الاسلامي ينهض على سقالات خطاب سياسى ناقص ومنكفىء تاريخيا فانه ينجز مشروعه بمقصلة الثقافة عرقيا ، وهى سمة فاشستية باهرة ، بناء تأسيساته الثقافية على الدين ولون البشرية مما يجنح به إلى رفع شعار العروبة محايثا لأطروحاته الثقافية ، ويسلازم هذه المحايثة تلازم آخر هو تلازم العروبة والاسلامى ، وكل منهما يفترض الآخر ويستلزمه وصولا إلى خطاب عروبي اسلاماني اقصى بالنتيجة .

وبما ان الفعل الثقافي فعل اعلامى ، ترأسلى ، تواصلى يختزل هذا المشروع الثقافي مفهوم الثقافة إلى النص ، ايمائته تستوجب ذلك ، فتصبح الثقافة مجرد نص كتب منذ الأزل ، نص يعيد انتاج نفسه فى ابد لا ينتهى . مأزق هذ الخطاب هو قموقه النصى من تطورات الحياة ، وقراءتها بنص لا يتطور ، ومن ثم تتناظر وتتوازي عنده الثقافة والاجتماع .

وللهيمنة المطلقة على أجهزة الاعلام لتأسيس خطاب اعلامى يبنى على مكنيزمات بث تحقق للمشروع الثقافي / السياسى ، ترافق مع انشاءات اعلامية جديدة ودور نشر متعددة يسيطر عليها حاملو المشروع ، ويهدف إلى تنشئة وإعادة تنشئة المواطن السودانى برسالات الثقافة الخالدة التى تنهض على آلية التكرار والترديد ، هى أجهزة اعلامية لبث ثقافة التكرار والبلادة وثقافة النص / الزعيم / القائد / المتماثل مع ذاته وجوهره المتجهر .

مداخلات المعجور السادس

د. مروان : مساهمة الأخ صلاح محتواها جميل وفيها جهد مقدر ، إلا ان اسلوبه يجعل الأمر محتارا حتى يشرح المعنى ، أراه محقا فى مقارنته الخطاب السياسى والثقافى للاخوان انه فاشستى ويسعى لمحو أى خطاب آخر . كما هدفت النازية لعسكرة المجتمع من خلال زعيم واحد ، توجه واحد ، هدف وثقافة واحدة .

الجهة تتحدث عن الماضى الذهبى ، وهى نظرة لا تاريخية ، ففى ذروة الحضارة الاسلامية كان هناك جدل فكرى وفلسفى عميق ، أى لم يكن هناك رأى واحد .

من ناحية أخرى لسياسيو الجهة الاسلامية ذرائعهم ، وقد وصف الترابى ذات مرة انه تقدمى مع السلفيين وسلفى مع التقدميين .

هذه الازدواجية والانتهازية تسقطان عنهم صفة من صفات الفاشست ، فالأخرون لم يكونوا يساومون فيما يتعلق بالعرق ومهامهم .

د. كرسى : اريد التركيز على تحديد المفاهيم من الناحية الاقتصادية ، الطفيلية سواء فى الجهة أو الأحزاب الأخرى يجب تسميتها الطفيلية الاسلامية فى حالة استغلالها الدين لتوسيع اهداف ومصالح اقتصادية .

ذكر المتحدث ايضا انهم لا يعترفون بثقافات خارج الاسلام ، لكن لديهم فرقة اسمها ثمارق ما هو مدلول ذلك ، واعتقد انه شىء حديث وثورى فى توصيل رسالة للناس ، فما مدلول ما ذكرت ؟

ايضا استعمل بعض المصطلحات بدون تحديد ، استعمل الاسلامى والاسلامى وأتى كذلك بتعبير جديد لم اسمع عنه من قبل وهو الاسلاماني .

د. ناهل : وصف الإخوان بالفاشية ومحاولة الخروج باستنتاجات أى افتراض للمؤسسات بعد وصفهم يؤدى لنتائج خاطئة ، اعتقد انه مطلوب تحديد المصطلحات بدقة . الثقافة والممارسة الاعلامية للجهة مربوطان بالواقع ، وهم نموذج للفكر السلفى الذى تحتذى به القوى المعادية للشعب ، والمعيق لتكون البديل المتمثل بالثقافة الشعبية .

استطاعت الجهة الاسلامية تطوير عملها الاعلامى فهم بدأوا فى أوائل الخمسينات وكأنهم سيركزون على الدعوة والتنوير ، ثم كره فعل على تنامى اليسار بدأوا يطرحون الدستور الاسلامى باستحياء ، واحتماوا بالطائفية لوقت طويل وزايدوا على الخطاب الطائفى فى مسألة الشريعة والقوانين .

المفروض عمله هو فضح الآليات التى يعمل بها والقائمة على الكذب والتكرار ، هذا الجهاز الاعلامى الثقافي مربوط ببرنامج معين ، يتسامحون فى بعض الأشياء فى وقت معين ، فهو ليس موقفا محدد وثابتا ، موقف يلتف حول الأشياء حسب ظرف كل وقت معين .

د. عبدالله النعيم : ازدواجية الخطاب وأسميه ازدواجية القيم وهناك علاقة عضوية بين الغاية والوسيلة وازدواجية الخطاب قد تعنى الاتساق والأمانة فى القيم وهذا ليس صحيحا فى سلوكيات الجهة .

بالنسبة للأليات منذ بدء الثمانينات ارسل الأخوان مجموعة كبيرة لأمريكا لدراسة الاعلام ووسائل الاتصال والاقتصاد ، هناك حادثة مذهلة فى الآليات رغم سلفية المحتوى ، يجب بحث هذا التناقض كبقية استعمال الشركات الأفشور ومؤسسات التمويل لخدمة مشروع سلفى بهذا القدر .

ملاحظة أخرى فاعلية اسلوبهم القائم على التزوير فى الهوية والتجربة التاريخية ، كما احذر من سيادة المشروع الشمولى - ربما يحتاج وصفه بالفاشية بعض الضبط لكن لا شك فى شموليته - وتحتاج الشمولية لبناء هيكلية وتحتاج لامكانيات غير متوفرة لكن لابد من التحذير من نجاحه لفترة تكون تكلفتها كبيرة .

د. على : كان من المفترض ان يعرف صلاح الثقافة من وجهة نظره ، وان عرضها بشكل غير مباشر عندما قال ان الجبهة لا تعترف بما هو خارج النص ، وهذا مفهوم ضيق للثقافة تجاوزه الزمن .

فيما يخص الجنوب ترى الجبهة انها مشكلة حضارية ، لذلك يمكن نسف ثقافتهم لعدم الاعتراف بها ، وأرى استخدام مصطلح شمولية بدلا من فاشية .

د. فاروق : وضع صلاح الاسلام التقليدى لوحده ، الاسلامى كقولنا علمى وهو الحقيقى وعلموى وهو الذى يجعل الحقيقة العلمية هى الوحيدة وينفى أى منهج آخر .

تعقيب صلاح الزين على المداخلات

استخدم مصطلح اسلامى بالمعنى المتعارف عليه (للدين الشعبى) السابق (للدين - الدولتى) اذا صحت التسمية والاسلاموى هو الخروج عن الأول ، الاسلامانى اشتقاق يعكس تلازم العروبة والاسلام ويستعملها هادى العلوى لشرح تفعيل الاسلام مجتمعيا وفق نظرة معينة .

اعتقد ان لجوءهم لتكوينات أو بنيات جمالية لتكريس الضد فى بعده الغيبى ، أى محاولة ايصال قيم جمالية تكريس سيطرة الواقع والميتافيزيقى دون الدخول فى اسلام أو لا اسلام .

بالنسبة لاحتمالهم بالطائفية فهذا كان تأجيلا لخطاب يمارس الآن ونحن لا نتحدث عنه فقط بل عن الخطاب المحتمل ايضا ، وبالنسبة لى هذا الخطاب هو خطاب فئة هيمنت داخل حلف طبقى مسيطر وأتوا للسلطة فى ٨٩ من خلال هذا الحلف

المحور السابع

الجبهة القومية الاسلامية والمشكلة القومية

فى السودان

د. مروان حامد الرشيد : كانت أى اشارة فى الماضى

للتمايز العرقى والدينى والشفافى ومشكلات التخلف والتنمية الغير متوازنة تنصرف إلى جنوب السودان باعتباره مستودع كل هذه التمايزات ، وتفترض هذه النظرة ان الشمال مجتمع متجانس .

لكن بعد الانتفاضة وقد كان السودان تغير كثيرا بعد ثلاثين عاما من الاستقلال غير شىء واحد كان مشابها وهو الحرب الأهلية فى السودان والتى كانت قد اختلفت كما وكيفا ، ولكن الحدث الأهم الذى كان له دلالة اخذتها الجبهة الاسلامية فى الاعتبار هو فوز الأب فيليب عباس غبوش (زنجى مسيحي وقسيس) فى احدى دوائر العاصمة معقل الشماليين .

ان النقطة المحورية فى برنامج الجبهة هو تطبيق الشريعة الاسلامية واستعمال التشريعات كقوة ردع ضد اعدائها ، لذلك فان حلها لمشكلة الجنوب جاء منقطعا عن المحاولات السابقة ، كما خططت لتقسيم البلاد على أساس مسلمين ذوى أصول عربية ومسيحيين أو لا دينيين من عرق زنجى .

الجنوب : بدأ الإستقلال بنكث الشماليين بوعدهم الجنوبيين بالحكم الفدرالى ، واتبع الحكم العسكرى الأول حلا عسكريا محضا فى التعامل مع القضية مع محاولات الأسلمة والتعريب ، جاءت ثورة اكتوبر ١٩٦٤ وبدأت العهد بمؤتمر للمائدة المستديرة لكن المؤسسة السياسية الديمقراطية الشمالية سرعان ما تنكرت لقراراتها وتصدت الحرب فى الجنوب وكانت من اسباب انقلاب مايو ١٩٦٩ .

واستطاع نظام نميرى ان يصل لحل سياسى مع التمردىين فى ١٩٧٢ ونعم الجنوب - لحشد كبير - بفترة سلام واستقرار وان بقيت قضايا التخلف والتنمية كما هي ، ثم قاد تنكر النميرى للاتفاقية وتطبيق الشريعة إلى اندلاع الحرب مرة أخرى ، ورفع الأخوان المسلمون المتحالفون مع نظام النميرى صيحات الجهاد والحرب المقدسة فى الجنوب .

الغرب : كانت الأقاليم الغربية ، خاصة دارفور ، محرومة من التنمية بكل اشكالها عند الاستقلال وما بعده ، ولما طرحت قضية تنمية الجنوب فى توصيات لجنة الأثنى عشر ١٩٦٤ ظهرت فى الساحة السودانية منظمات لها دعوات مماثلة فى مناطق مختلفة كجبهة نهضة دارفور ، مؤتمر البجا ، ومنظمات سرية تدعو إلى التخلص من هيمنة الشمال .

لذلك جاء تركيز الخطاب السياسى للحركة الشعبية لتحرير السودان على الأقاليم الأكثر تخلفا وضرورة صياغة برنامج قومى للحكم يحسم مسألة الحكم وعلاقة الدين بالدولة والتنمية واستطاعت استمالة بعض قطاعات

الأقاليم القريبة والمهملة كجبال النوبة والانفسنا .

الوضع عشية انقلاب يونيو ١٩٨٩

كانت هناك مساع سودانية جادة منذ الانتفاضة للوصول لحل سياسى ملائم للقضايا المطروحة على الساحة السودانية ، ولاقيت قبولا شعبيا واسعا (اعلان كوكادام ١٩٨٦ ومبادرة السلام السودانية ، المرغنى - قرنق ١٩٨٨) ، وقد اعترفت كل هذه المحاولات بمبادئ عدة للوصول لسلام حقيقى فى البلاد :

١ - تعددية السودان الدينية والثقافية .

٢ - المساواة التامة فى المواطنة .

٣ - حل جميع مشكلات الوطن فى ظل نظام ديمقراطى

تعددى .

انقلاب يونيو ١٩٨٩

اعلنت الجبهة الاسلامية عند اعتلاتها الحكم عن تطبيق الحكم الفدرالى كنوع من الانفراد بالشمال وفرض قوانين الشريعة مع امكانية اعفاء الجنوب ، لذلك صعدت الحرب مع الحركة الشعبية وأخذت الصبغة الدينية ، كما لجأت إلى التطهيرين العرقى والدينى عن طريق ترحيل ونفى اعداد هائلة من النازحين وإعادة توطينهم فى أماكن أسوأ مع استعمال العنف والأرهاب لتطبيق هذه السياسة (تم ترحيل اكثر من سبعمائة ألف من النازحين من الجوع والحرب الأهلية من حول المدن ، العاصمة وأخرى فى الشمال وتخطط لترحيل نصف مليون آخرين)

كما طبقت نفس السياسة فى منطقة جبال النوبة (تسكنها اغلبية وثنية ومسيحية زنجية) بدعوى تعاونهم مع الجيش الشعبى ، فقامت باعدام وإبادة اعداد هائلة من المواطنين والتدمير المنظم للقرى وحرقتها وترحيل المواطنين بالقوة وتوطينهم بالقوة ونشرهم فى مساحات واسعة من القطر .

ان حملة طمس الهوية الأثنية والدينية والثقافية التى تنفذها الجبهة الاسلامية شملت كل نواحي الحياة وشملت الاستعرا ب القسرى والأسلمة خاصة فى التعليم وحرمان غير المسلمين من حرية ممارسة اديانهم ، بل والوجود فى السودان الشمالى المسلم .

ان انتهاكات الجبهة لحقوق الانسان فى مجال القوميات لن يكتمل اذا لم نشر إلى استغلال المهجرين والمرحلين فيما يشبه السخرة فى مواقع الانتاج التى يمتلكها تجار الجبهة الكبار وتركهم يعيشون فى أسوأ حالة وصلها المواطن السودانى على مر تاريخه المعاصر .

ان بحث الجبهة عن السلام المزعوم بمحاولة إلقاء الهزيمة بالجيش الشعبى دون اعتبار أن مشاكل التنمية المتوازنة

والحكم وضمنان حقوق المواطنة جزء أصيل من مكونات سلام حقيقى ، وان هذا كله يحتاج إلى تعددية سياسية لحل مشاكل مجتمع هو نفسه تعددى .

مداخلات المحور السابع

د. فاروق : أحاول الاجابة على سؤال لماذا جاء وعى الحركة السياسية السودانية ، خاصة الحزب الشيوعى بالقوميات متأخرا ولماذا عجز عن استيعاب حركة القوميات فى اطار المعارضة الديمقراطية السودانية ، واضح ان الحزب الشيوعى كان المصدر الرئيسى للأفكار الأساسية فى هذا المجال منذ عام ١٩٤٦ وقد اعتمد فى رؤيته على كتاب ستالين عن المسألة الوطنية ، الذى ربط مفهوم القوميات بنشأة الهجوازية الوطنية والسوق الوطنى كما كان فى أوروبا ، لذا جاء عدم الاعتراف بحقوق كثيرة لهذه المجموعات العرقية وعلى رأسها حق تقرير المصير . وكانت استراتيجية الحزب الشيوعى فى مؤقره الرابع تقوم على اعتبار القطاع التقليدى وقواه الاجتماعية بمن فى ذلك فلاحوه كقوى هامشية ورصيد لليمين وعقبة أمام عملية الثورة والتغيير الاجتماعى ، مسألة أخرى ان اصول الحزب الشيوعى الشمالية المنحدرة من الطبقة الوسطى القت بظلالها على مسألة القوميات ، وقد تولى الحزب الشيوعى وتنظيمه الجبهة المعادية للاستعمار تنظيم مزارعى جبال النوبة فى بداية الخمسينات وكانت تضم النوبة ومتوسطى الحال من الجلالة ، لكن التناقض بين القيادة اليسارية للاتحاد المنحدرة من الطبقة الوسطى الشمالية من جهة وبين مسحوقى الفلاحين من النوبة والفلاته من جهة أخرى (إلى جانب شعار التحالف مع الهجوازية الوطنية المرفوع فى تلك الفترة) اضعف من اندفاع تلك الحركة وأدى لبروز قيادة سياسية جديدة للنوبة.

د. هيدر : صحيح ان الهامشين فى النوبة وغيرهم زاد اندماجهم وانتقالهم للمدن ، خاصة العاصمة ، لكن المشكلة فى التمازج القومى مع المجموعات الأخرى لا يبعث والنتيجة هى تكوين جيتهوات تطالب بنصيبها فى الكعكة فى الشمال ، العنصر الشمالى ايضا يساهم فى عدم التمازج لأن لديه صورة معينة عن النوبة أو الجنوبيين فى ذهنة وتحتاج لعملية تنقية وتنشئة طويلة .

أما مسألة الأسلمة فى عهد عبود (٥٨ - ١٩٦٤) فكانت ادارية ، لكنها مع استلام الجبهة للسلطة اصبح شكلا ايدلوجيا شموليا ، وهناك نقطة ان الجنوب اصبح يمثل مأزقا بالنسبة للجبهة فهى من جهة تريد فصله لتحقيق المشروع الاسلامى فى الشمال ، وفى نفس الوقت

تحتاج لادماج الجنوب لتحقيق مشروع أوسع من ذلك وهو الحزام الأفريقي الاسلامى فى القرن الأفريقى .

د . على : من المؤكد أن بنية الخطاب السياسى المهيمن فى السودان بنيه اسلامية ، والانظمة العربية التى تدعى أن لديها مشكلة مع الاصوليين تظهر فى عمقها أن خطابها هو فى الواقع امتداد للخطاب الاصولى ، ما فعلته الجبهة فى الحقيقة هو ترجمة محتوى خطاب الاحزاب التقليدية إلى برامج ونحاجها بالتالى فى استقطاب بعض من يمثلون اليمين فى هذه الاحزاب واستقوت بهم ، ما

تقوله عن الجبهة وطرحها فيما يتعلق بالاقليات فى السودان هو صحيح ايضاً بالنسبة للاحزاب التقليدية ، وموقفها - إذا ابعدنا اغراض الدعاية الانتخابية - بالنسبة لثقافات المجموعات القومية موقف استعلاى لا يقيم أى وزن لها .

لكن ليس من الامانه اغفال الاشاره إلى موقف المثقفين التقدميين وهو موقف يتميز بالازدواجية ايضاً على الاقل فيما يخص الترويج لقيم استعلاية وساخره ويكرس العنصرية .

الجدول

جدول رقم ١

تقديرات الناتج المحلى حسب نوع النشاط الاقتصادى

العام المالى	الزراعة %	الصناعة %	الخدمات %
١٩٨٩/٨٨	٣١٣	١٦٣	٥٢٣
١٩٩٠/٨٩	٣٠٢	١٥٣	٥٤٢
١٩٩١/٩٠	٢٨٩	١٧٦	٥٤٢
١٩٩٢/٩١	٣٣٩	١٧	٤٩

جدول رقم ٢

الكتلة النقدية داخل الاقتصاد السودانى

السنة	ملايين الجنيهاات	نسبة الزيادة لعام ١٩٩٠
ديسمبر ١٩٩٠	٢١٦	-----
ديسمبر ١٩٨٨	١١٢١٨٠	% ٥١٨٣٥ (٨٦٧ ضعف)
ديسمبر ١٩٩١	٤٢١٢٥٥	% ٢٠٠٤٩٠ (٢٠٠٦ ضعف)

جدول رقم ٣

مصادر الإيرادات الضريبية للحكومة المركزية وثقلها النسبى %

العام المالى	إيرادات ضريبية	ضرائب مباشرة	ضرائب غير مباشرة
١٩٨٩/٨٨	٨٤٤	١٧٥	٦٦٩
١٩٩٠/٨٩	٨٤٥	٢١٣	٦٣٢
١٩٩١/٩٠	٥٨٤	١٥٧	٤٢٧
١٩٩٢/٩١ (من مارس)	٦٩٢	١٩٧	٤٩٣

جدول رقم ٤

أسعار بعض السلع الاستهلاكية
بين عامى ١٩٨٩ ونهاية ١٩٩٢
(الجنيه = ١٠٠ قرش سودانى)

السلعة	السعر ١٩٨٩	السعر ١٩٩٢	الزيادة %
رغيف خبز	١٥ قرش	٦ جنيهاات	٣٩٠٠
رطل سكر	١٢٥ قرش	٦٠ جنيها	٤٧٠٠
كيلو لحم	١٢ جنيها	٣٠٠ جنيه	٢٤٩٠٠
جوال فحم	٢٥ جنيها	١٢٠٠ جنيه	٤٧٠٠
جالون بنزين	١٠ جنيه	١١٠ جنيه	٢٢٠٠
جالون جازولين	٣٧٥ قرش	١١٠ جنيه	٢٨٤٧
واحد دولار	١٦ جنيه	١٨٠ جنيه	١٠٢٥

فلسطين:

لمحات عن الحركة الاسلامية

الجزء - الحاضر

د. هاشم عبد الجواد

مقدمة

من الصعب على الباحث في تاريخ بواكير حركة الشعب الفلسطيني في مطلع هذا القرن التمييز بين الحركة الوطنية والتيار الاسلامي، فقد عرف الفلسطينيون وجوداً للزعامتين الدينية والسياسية، على طوال تاريخهم النضالي، وبرزت اسماء مثل الحاج أمين الحسيني والشيخ معز الدين القسام، تجسيدا لهذا الواقع، بل اننا نجد لقب الشيخ كان يطلق اثناء الثورات الفلسطينية المتعاقبة على كل قائد لمجموعة من المجاهدين.

ان قدسية فلسطين ومكانتها عند المسلمين، وشمولها لبيت المقدس واكناف بيت المقدس، واحتواءها للمسجد الأقصى الذي بارك الله حوله، واعتبار أهلها مرابطين حتى يوم القيامة، اضفى على أهلها وهم يجاهدون في الدفاع عنها، أو لتحريرها، والاستشهاد في سبيل ذلك، الشعور الديني العميق.

كما انه يصعب على الباحث ايضا التمييز بين طابع التدين الشعبي الفطري، الناتج عن ثقافة الشعب الفلسطيني الاسلامية وتراثه الفكري وقسكه بدينه وبين الالتزام الحزبي بمفهومه الحركي. وما يزيد الأمر صعوبة على الباحث في تناوله تيارات الحركة الاسلامية

الفلسطينية في الأرض المحتلة وفي الشتات بالتفصيل، هو المحذور الأمني، ليس الخاص بواقع الاحتلال الصهيوني لمن هم في الأرض المحتلة فحسب، بل المحذور الأمني لمن هم في الشتات العربي خاصة والعالمي عامة. ولسهولة البحث يقسم الموضوع إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

- الحركة الاسلامية في صفوف الشعب الفلسطيني قبل ١٩٤٨.

- الحركة الاسلامية منذ النكبة عام ١٩٤٨ وحتى الانتفاضة ١٩٨٧.

- الحركة الاسلامية خلال الانتفاضة.

فلسطين جزء من بلاد الشام

وجهاد شعبها جزء من جهاد الشاميين:

كانت فلسطين في زمن دولة الخلافة العثمانية مقسمة اداريا إلى ثلاثة سناجق «متصرفيات» سنجق القدس ويشمل معظم اجزاء فلسطين وثلاثة ارباع سكانها، ويتبع الباب العالي في اسطنبول ويديره مباشرة وزير الداخلية العثماني، وسنجق عكا ونابلس يتبعان ولاية الشام ثم الحقا بولاية بيروت عام ١٨٨٣.

وكان رجال فلسطين يتقلدون المناصب الادارية في سورية ورجال سورية يتقلدونهم في فلسطين، فقد كان

د. هاشم عبد الجواد - باحث فلسطيني

الشيخ اسعد الشقيري يشغل منصب امين مكتبة السلطان عبدالحميد وقاضى الاستئناف فى استنبول، فى حين كان هاشم الاتاسى يشغل منصب «قائم مقام» فى عكا وشكرى العسكرى «قائم مقام» الناصرة.

لذلك لا نجد تنظيمات سياسية أو فكرية خاصة بالفلسطينيين قبل نهاية الحرب العالمية الأولى، ودخول دول الانتداب بلاد الشام، وتحزنتها إلى دويلات، وإقامة الحدود المصطنعة، طبقا لاتفاقية «سايكس بيكو» ١٩١٥.

فقد كان شباب فلسطين ومثقفوها يشاركون السوريين واللبنانيين فى الجمعيات المختلفة التى تشكلت بعد سياسة الإصلاح العشوائية التى بدأت بخط شريف كلخانة ١٨٣٩ ثم خط همايون ١٨٥٦.

فقد تأثر الفلسطينيون بفكر الإصلاح الدينى، الذى حمل لواءه الشيخان جمال الدين الافغانى ومحمد عبده، من خلال مشاركتهم فى هذه الجمعيات والحركات التى انبثقت عن هذا الفكر، أمثال جمعية الاخاء العربى العثمانى تأسست سنة ١٩٠٨ كان من بين مؤسسيها شكرى الحسينى وجميل الحسينى من متصرفية القدس. والجمعية القحطانية تأسست أواخر سنة ١٩٠٩ وكان من مؤسسيها على النشاشيبي كما اشترك النشاشيبي فى حزب العهد السرى الذى خلف الجمعية القحطانية بعد اكتشاف أمرها. والجمعية العربية الفتاة، وكان من بين مؤسسيها فى باريس سنة ١٩١١ عونى عبدالهادى ورفيق الخميسى، وجمعية المنتدى العربى سنة ١٩٠٩ ومن بين مؤسسيها جميل الحسينى.

وقد شارك الفلسطينيون فى تشكيل كتلة نيابية عريضة داخل مجلس المبعوثات من بينهم روحى الخالدى وحافظ السعيد وأسعد الشقيري وعثمان النشاشيبي وعارف الحسينى واحمد خماش.

كما انضم عدد من الفلسطينيين إلى قوات الثورة العربية بقيادة الشريف حسين وابنه فيصل، فقد كان صبحى الخضرا (١٨٩٥ - ١٩٥٤) من الضباط العثمانيين الذين انضموا إلى الأمير فيصل وكان مرافقا له وتسلم الأمن العام فى بداية الحكم العربى بدمشق وهو الذى التى كلمة الأمير فيصل من فوق شرفة البلدية فى ساحة المرجة (١).

جمعية الشبان المسلمين:

تشكلت جمعية الشبان المسلمين فى مصر سنة ١٩٢٧ على يد اقطاب الاتجاه الاسلامى السياسى فى الحزب الوطنى المصرى أمثال محب الدين الخطيب والدكتور عبدالحميد سعيد الذين وضعوا مسألة الخلافة الاسلامية فى

مواجهة الوطنية المصرية، وتمسكوا بشعار الجامعة الاسلامية. وتعتبر جمعية الشبان المسلمين مرحلة انتقالية بين الجمعيات الخيرية والثقافية التى كانت سائدة وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط الاسلامى السافر.

وبعد التغييرات الكبرى التى شهدتها المنطقة العربية عقب الحرب العالمية الأولى والتى أدت فيما أدت اليه، إلى سيطرة الاستعمار البريطانى على فلسطين فأصبحت اقليما جغرافيا متميزا، فقد جعلت تأثير الاتجاهات الفكرية والسياسية فى مصر أكثر وقعا وتأثيرا على الفلسطينيين عما كان من قبل. وقد كان وزن التيار الاسلامى فى مصر أوضح وأكثر تبلورا منه فى دول المشرق العربى.

وبعد أقل من عام من تشكيل جمعية الشبان المسلمين فى مصر برئاسة الدكتور عبدالحميد سعيد قام الدكتور سعيد بزيارة إلى فلسطين وجال مدنها وخطب فى مساجدها داعيا إلى تأسيس جمعيات للشبان المسلمين شارحا اهدافها ومبادئها. عقد المؤتمر التأسيسى للجمعية الذى سمي مؤتمر الأندية الاسلامية برئاسة راغب الأمام فى يافا بتاريخ ١٨/٤/١٩٢٨، شاركت فيه جمعية الشبان الاسلامية والنابلسى الرياضى فى يافا، والنابلسى فى نابلس، ونابلسى لاتحاد الاتجاه الاسلامى فى غزة، وناقش المؤتمر لائحة الجمعية فى فلسطين وأقرها، وقد جاءت مشاملة للاتحاد الجمعية فى مصر (٢).

وتم وضع دستور الجمعية من ثلاثة أبواب وثلاث عشرة مادة ينظم تاليف الجمعية وغاياتها وعضويتها وكيانها.

وتنص المادة الأولى من الباب الأول على ما يلى: تألفت فى نابلس بتاريخ ٢٩ - ٣٠ ذى القعدة سنة ١٣٤٦ الموافق ١٧ - ١٨ مارس ١٩٢٨ جمعية تسمى جمعية الشبان المسلمين.

وتنص المادة الثانية على: لا تشتغل هذه الجمعية بالشئون السياسية.

ثم تلا ذلك الدستور نظامها الداخلى الذى ينظم بابه الأول مجلس الادارة مهامه وكيفية تشكيله. وينظم الباب الثانى جمعيتها العامة انعقادها ومهامها. وينظم الباب الثالث مالية الجمعية الايرادات والنفقات ويشتمل الباب الرابع على متفرقات. (٣)

فروع جمعية الشبان المسلمين ومقراتها:

فى غضون عدة شهور تم تأسيس عشرين فرعا فى اثنتى عشرة مدينة ومنطقة فى فلسطين.

فى ٢٦/١١/١٩٢٨ عقد فى نابلس مؤتمر عام مصغر اصدر سلسلة من القرارات الداخلية.

فى ٢ - ٣/٥/١٩٢٩ عقد المؤتمر العام الثانى فى

يافا شاركت فيه ثلاث عشرة جمعية اتخذ فيه عدة قرارات تتعلق بقوانين الأوقاف والأحوال الشخصية وأخرى تتعلق بالفروع وأمورها الداخلية وبعض القرارات العامة أبرزها تشجيع الانتاج الوطنى العربى والاهتمام بتشجيع واقامة معارض وطنية صناعية وزراعية تشجيعا للعامل العربى، وادخال التعليم الزراعى فى القرى والمراكز الزراعية وادخال التعليمين الصناعى والتجارى فى المدن، وايفاد بعثات علمية للخارج.

ولكن تزايد وزن ونفوذ الجمعية ونشاطاتها بصورة سريعة اثار سخط سلطات الانتداب البريطانى عليها فقامت باعتقال رئيس الجمعية فى يافا على الدباغ ورئيس الجمعية فى غزة حمدى الحسينى واقفلت فرعى يافا والقدس، وارغمت سلطات الانتداب موظفى الحكومة على الانسحاب من الجمعية مما ادى إلى انسحاب جماعى شل الجمعية.

عقدت الجمعية مؤتمرها العام الثالث فى ١٩٣٠/٤/٢٥ فى مدينة حيفا حيث كان الشيخ عز الدين القسام رئيس فرعها وحامل لوائها، وطالبت قرارات المؤتمر باعادة فتح الفروع المغلقة للجمعية والسعى لأخراج المعتقلين السياسيين والمطالبة بالغاء الاحكام الجائرة «اثر ثورة البراق» كما اتخذ المؤتمر عدة قرارات تنظيمية هامة أبرزها القرار بتشكيل هيئة مركزية للجمعية مقرها نابلس تضم كل افرع جمعية الشبان المسلمين الفلسطينيين وتكون قناة اتصال لكل الفروع بالمركز العام فى القاهرة الأمر الذى عزز الجمعية فى فلسطين واضفى على حركتها وجهها سياسيا وطنيا.

وقد لعبت الجمعية دورا هاما فى الحركة الوطنية الفلسطينية، وضمت فى صفوفها عددا من أبرز الشخصيات الوطنية التى كان لبعضها دور هام خلال الثلاثينيات فى تأسيس عدد من الأحزاب الفلسطينية، نذكر منها: ١ - فى حزب الاستقلال العربى ١٩٣٢ عونى عبدالهادى، رشيد الحاج ابراهيم، حمدى الحسينى، غزة دروزة، اكرم زعيتر، عجاج نويهض، راشد ابو غزالة، وأفت البورنوى، محمد على دروزة، حلمى المباشر، خضر جعفرأوى.

٢ - فى حزب الدفاع العربى ١٩٣٤ حسام ابو السعود، حسن صدقى الدجاني، عمر صالح البرغوثى.

٣ - فى الحزب العربى الفلسطينى ١٩٣٥ جمال الحسينى، د. مصطفى اليشناق، حكمت النملى، رشدى التميمى، جمال القاسم، خالد الفرج، على الدباغ.

٤ - فى حزب الكتلة الوطنية ١٩٣٥ الحاج سعيد

كساب.

وقد كان نشوء هذه الأحزاب على حساب جمعية الشبان المسلمين حتى تلاشت اخبارها بعد عام ١٩٣٥.(٤)

الأخوان المسلمون

تعود علاقة حسن البنا بفلسطين إلى عام ١٩٢٧ قبل تأسيس الجماعة فى مصر بعام واحد «١٩٢٨» عندما ارسل البنا رسالة إلى الحاج أمين الحسينى مفتى فلسطين وكان يرى فيه «... رجلا حباه الله لحماية فلسطين، وقذفه رعبا فى قلوب عدوها، وأسكنه بقعة من الحرم بارك حولها».

انشئت جماعة الاخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ كجماعة دينية هدفها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعد مؤتمرها الثانى ١٩٣٥ وصدر مجلتيها «الأخوان المسلمون» و«النذير» اعلن البنا أن من يظن ان الاسلام يتناول الناحية الدينية والروحية فقط فهو مخطىء. فالاسلام عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، مصحف وسيف، لا يتفك واحد من هذين الأمرين عن الآخر.

وأخذت الجماعة تبدي اهتماما اكثرا بالقضية الفلسطينية وأضفت عليها بعدا اسلاميا.

وقد ارسل البنا إلى المؤتمر العربى المنعقد فى بلودان فى ١٩٣٥/٩/١٠ برقية باسم الاخوان المصريين اعرب فيها عن استعدادهم للدفاع عن فلسطين بدمائهم وأرواحهم وأموالهم.

وقد تطوع عدد من الاخوان المسلمين المصريين بقيادة محمود عبده للقتال بجانب الفلسطينيين فى ثورة ١٩٣٦.

وكان البنا قد ارسل اخاه عبدالرحمن البنا سنة ١٩٣٥ لزيارة فلسطين، وليعلن عن وقوف الاخوان بجانب الشعب الفلسطينى فى قضيته المقدسة، وقد لعب عبدالرحمن البنا دورا كبيرا فى اظهار اهتمام الجماعة بقضية فلسطين وقد بادروا بتقديم المساعدات الشاملة عام ١٩٣٦. حيث ارسل المفتى برقية حيا فيها جهود الاخوان جاء فيها «علينا ان نشكركم بما انتم اهلوه، ونقدر لكم شعوركم الفياض وحميتكم الاسلامية حق تقديرها، ونعلمكم بأن رأى العام العربى فى فلسطين قد تلقى مقرراتكم الحكيمة ومساعدتكم الحميدة بالشكر الجزيل والثناء الكبير»(٥).

كما بعث الزعيم عونى عبدالهادى برسالة شكر مماثلة إلى حسن البنا.

ولم يأت عقد الاربعينيات حتى كان حسن البنا نفسه قد زار فلسطين وتجول فى مدنها، وخطب فى مساجدها،

كما تم انشاء خلايا للجماعة فى بعض المدن الفلسطينية. وقد كان أول فرع أسس للجماعة فى غزة على يد عايش عميرة وكان برئاسة الحاج ظافر الشوا، الذى رأس ايضا «جمعية التوحيد» احدى واجهات النشاطين الجماهيرى والتنظيمى للأخوان فى القطاع وتوالى افتتاح الفروع (٦). وقد شارك أخوان فلسطين عام ١٩٤٤ اخوانهم فى مصر والاردن وسورية فى مؤتمر للاخوان المسلمين عقد فى مدينة حلب.

فرع يافا :

وتم افتتاح فرع يافا سنة ١٩٤٥ فى احتفال كبير شارك فيه مندوبون عن اخوان مصر وقد تولى رئاسة المكتب الادارى للفرع ظافر الدجاني وكان من اعضائه محمد الغلاينى و خليل الوفائى والشيخ حسين المصرى.

فرع القدس :

لقد اثمرت جهود الشيخ عبدالمعز عبدالستار موفد البنا إلى فلسطين التى دامت طيلة شهرين، ينتقل بين المدن والقري يخطب ويحاضر، عن افتتاح فرع الشيخ جراح بالقدس فى مايو ١٩٤٦ وقد عقد بهذه المناسبة مؤتمر عام حضرته جميع فروع فلسطين برئاسة الشيخ عبدالبارى بركات وسكرتارية الشيخ اسعد الامام ومحمد العمدة واتخذ المؤتمر قرارات منها:

١ - توجيه جهود الجماعة فى فلسطين وتنظيمها وتوحيد الدعوة على نسق واحد.

٢ - توحيد الدستور الأساسى للفروع.

٣ - تكوين مركز عام مركزه القدس ويكون هو الهيئة الادارية العليا للاخوان المسلمين فى فلسطين والمشرق على سير الدعوة فيها والموجه لها عمليا.

فروع أخرى :

ثم افتتحت فروع للجماعة فى كل من قلقيلية واللد ونابلس والخليل «من ابرز اعضائه حافظ عبدالنبي وعيسى عبدالنبي وراشد سلهب» وسلواد ثم تتابع افتتاح الفروع حتى زاد عن عشرين فرعا.

فرع حيفا :

تشكل فرع حيفا الذى رأسه الشيخ عبدالرحمن مراد من جمعية الاعتصام برئاسة الشيخ عبدالرزاق عبدالجليل، ومن الجمعية الاسلامية، وذلك بفضل الجهود التى بذلها سعيد رمضان على رأس وفد من اخوان مصر مكث فى حيفا خمسة أيام.

ويبدو ان فرع حيفا تميز بنشاط ملحوظ اذ عقد مؤتمرين متقاربين الأول فى ١٨/١٠/١٩٤٦ حضره مندوبون عن لبنان والاردن وقد اتخذ العديد من القرارات السياسية

منها: اعتبار حكومة فلسطين مسؤولة عن الوضع السياسى المضطرب فى فلسطين، وتأييد الجامعة العربية وتأييد مطالب مصر بالجلاء ووحدة وادى النيل، وتأييد المشاريع التى ترمى إلى انقاذ الأراضى، وطالب بعدم الاعتراف باليهود الطارئين على البلاد، كما طالب بعرض قضية فلسطين على مجلس الأمن.

أما المؤتمر الثانى فكان فى ٢٧/١٠/١٩٤٧ وقد اتخذ ايضا عددا من القرارات السياسية منها: اعلن المؤتمر عن تصميمهم على الدفاع عن بلادهم بجميع الوسائل، وعن استعدادهم للتعاون مع جميع الهيئات الوطنية فى هذا السبيل، كما استنكروا توجهات مجلس الامن وهيئة الامم المتحدة بعدما أسفرتا عن حقيقتيهما وتوجهاتهما نحو التقسيم واعتبرا هاتين المؤسستين ما هى إلا ثوب خالص لمطامع الدول الكبرى المستعمرة. هذا إلى جانب بعض القرارات التنظيمية منها تعميم نظام الأسرة فى كافة شعب فلسطين، وعقد اجتماع سريع للجولة لاختيار مراقب عام يشرف على شؤونها الاشراف الدقيق. (٧)

لقد تعاظم دور الاخوان المسلمين المصريين فى دعم ومناصرة القضية الفلسطينية ولا سيما اثناء وجود المفتى الحاج امين الحسينى فى القاهرة سنة ١٩٣٦ حيث وطد علاقاته الشخصية بحسن البنا وكان يكثر من زيارة مركز الاخوان وكان البنا يستشير فى شؤون فلسطين ومصر كلها.

وقد تدخل المرحوم البنا لوضع حد للخلاف الذى كان قائما بين منظمى النجادة والفتوة بسبب التنافس فيما بينهما وبسبب محاولة الحزب العربى الهيمنة على اجتماع عقد فى القاهرة ضم المفتى والبنا ومحمد علوبة باشا ومحمد صالح حرب بالاضافة إلى كامل عريقات رئيس الفتوة ومحمد نمر الهوارى رئيس النجادة، وقد تم توحيد المنظمين فى منظمة واحدة اطلق عليها المفتى «منظمة الشباب العربى» على أن يتولى المصرى الصاغ محمود لبيب قيادة المنظمة وعريقات والهوارى مساعدين له (٨).

دور الاخوان المسلمين فى حرب فلسطين:

لقد لعب الاخوان من فلسطين ومصر وسورية والاردن ادوارا هامة فى المعارك العسكرية التى دارت فى معظم انحاء فلسطين ضد القوات الصهيونية، وكان لمساهمتهم اثارها فى زيادة شعبيتهم واستمرار تنظيمهم كاحد اقوى الاحزاب والحركات السياسية التى ظلت موجودة فى اعقاب النكبة على الساحة الفلسطينية.

وقد كان لجهود الاخوان الفلسطينيين فى حرب ١٩٤٨ دور بارز فقد ذكر عارف العارف أن الاخوان فى يافا

شكلوا سرية للمجاهدين بقيادة حسن عبد الفتاح والحاج احمد الدولة. إلى أن حضر كامل الشريف على رأس كتبية من شبان الجامعات المصرية فتولى قيادة الاخوان في يافا وتولى الدفاع عن منطقة كرم التوت «بين يافا وتل أبيب» وتل الريش والعجمي وفي قرية سلواد شكل الاخوان سرية بقيادة عبد الرزاق عبد الجليل قامت بمهمة النجدة للقرى في المنطقة وقد شاركت في معركة القسطل بجانب الشهيد عبد القادر الحسيني في ١٩٤٨ وقد دخلت ثلاث كتائب من المتطوعين الاخوان المصريين إلى فلسطين في شباط ١٩٤٨ الاولى بقيادة البكياني، الشهيد احمد عبد العزيز وكانت في القطاع الجنوبي للقدس.

والثانية بقيادة البكباشي عبد الجواد طباله وكانت في قطاع غزة والثالثة بقيادة البوزباشي محمود عبدة في صور باهر.

اما الاخوان المسلمون في سورية فقد نظموا تظاهرة ضخمة في دمشق في ١١/٣٠/١٩٤٧ بعد قرار التقسيم اقتحموا خلالها السفارة الامريكية والمفوضيتين الفرنسية والبلجيكية.

وقد قاد الشيخ الدكتور مصطفى السباعي كتبية من شباب الاخوان في سورية بعد أن اكملوا تدريبهم في قطنا وقد وصلت المجموعة الاولى منهم بقيادة عبد الرحمن الملوحي برفقة عبد القادر الحسيني وخاضوا معه معركة القسطل. وقد خاض الاخوان السوريون معارك باب الخليل والحى القديم والشيخ جراح وشكلوا قوة لحفظ الامن بالقدس بقيادة الشيخ ضيف الله مراد. (٩)

تبين مما تقدم أن الاخوان المسلمين في فلسطين انتشروا وتوسعوا توسعا كبيرا في فترة قياسية لا تزيد عن اربعة اعوام «١٩٤٣ - ١٩٤٧» وأن توسعهم وانتشارهم لم يأتي ثمره جهود فكرية وسياسية بذلها الاخوان المصريون «كما يرى عوض خليل في دراسته» فحسب وإنما ايضا لكون الافكار التي طرحها الاخوان حظيت باحترام الفلسطينيين وكانت تلتقي بصورة عامة مع الوضعين الديني والاجتماعي للشعب الفلسطيني ولحركته الوطنية، ولم تواجه بتيار علماني عروبي أو وطني كما هو الحال في مصر.

وقد تميزت الجماعات الاسلامية في فلسطين «جمعيه الشبان المسلمين - جماعة الاخوان المسلمين» عن مثيلاتها «الام» في مصر بخصائص وسمات خاصة اهمها طغيان الوجه الوطني السياسي على الوجه العقائدي الديني.

وقد كان الاخوان المسلمون من أهم القوى والاحزاب التي قامت بدور ملموس في دعم الثورة الفلسطينية

ومساندتها وخصوصا في اثناء ثورة ١٩٣٦ وحرب فلسطين ١٩٤٨. وقد حقق هذا الدور لها نصيبا جماهيريا كبيرا ساعدهم على الساحة الفلسطينية في الحياة والاستمرار على الرغم من اوضاع ما بعد النكبة.

الاخوان المسلمون في القطاع والضفة (١٩٤٨ - ١٩٧٧)

تقول هالة مصطفى (١٠) في بحثها «التيار الاسلامي في الأرض المحتلة» (١١) الواقع أن أي حديث عن التاريخ السياسي للأخوان في الأرض المحتلة، لا يمكن أن يغفل الدور الهائل الذي لعبه قطاع غزة في تكثيف نشاطهم وامتداده إلى باقي القطاع الفلسطيني المحتلة، فقد مثل الاخوان المسلمون إلى جانب الشيوعيين اهم ظاهرتين سياسيتين تنظيميتين عرفهما القطاع خارج نطاق الزعامات التقليدية بعد عام ١٩٤٨. ثم تضيف: ومن دون الدخول في كثير من التفاصيل يمكن القول أن الظروف الحوية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها القطاع، كانت اقرب للتوافق مع ايدولوجية الاخوان ولحركتهم السياسية وبالتالي فقد حسبت لهم وليس للشيوعيين (١٢).

وتعود اسباب ذلك إلى عاملين اساسيين:

العامل الأول: هو طبيعة الثقافة السائدة في القطاع غلب عليها الطابع العشائري والقبلي، وخصوصا مع تركيز معظم بدو فلسطين في الجزء الجنوبي من القطاع، مما ساهم في ارساء نوع من الثقافة الدينية، ولا شك أن هذه الثقافة شكلت الارضية الملائمة التي مهدت لفكر الاخوان وايدولوجيتهم السياسية.

أما العامل الثاني: فقد تمثل في الدور الذي لعبه المتطوعون منهم في حرب ١٩٤٨. اضافة إلى ذلك يمكن الحديث عن عامل آخر دفع في اتجاه تصاعد القوى السياسية للأخوان في غزة، ويختص بها التلاحم العضوي الذي ربط القطاع بمصر، وبالتالي بحياتها السياسية، وفي هذا الاطار يمكن التطرق إلى الدعم الرسمي الذي حظى به الاخوان في غزة، من قبل النظام الناصري، عشية قيام الثورة، وذلك للحد من نشاط القوى السياسية الاخرى، ممثلة بالشيوعيين ويرى ذلك من خلال التسهيلات التي قدمها النظام للاخوان اذ أوكل اليهم توزيع المساعدات المعيشية والتبرعات التي كانت تجمعها الحكومة المصرية من المواطنين المصريين، لتخفيف الاوضاع الاجتماعية البائسة لسكان القطاع، وقد عرفت هذه المساعدات باسم «قطارات الرحمة» اضافة إلى البعثات الدينية والتعليمية التي كانت ترسلها الحكومة المصرية إلى القطاع. (١٣)

ويضيف عوض خليل في مقالة «جذور الاسلامي

السياسى فى فلسطين» عاملا آخر لنجاح فكرة الاخوان فى فلسطين كلها وانتشارها بسرعة هو أن الافكار التى طرحها الاخوان، كانت تلتقى بصورة عامة مع الوعى الدينى والاجتماعى السائد، فضلا عن أن الحركة الوطنية الفلسطينية كانت ذات سمات دينية واضحة، فلم يواجه الاخوان المسلمون فى فلسطين بتيار علمانى عربى أو وطنى قوى كما هو الحال بين الاخوان وحزب الوفد فى مصر.

الاخوان المسلمون والعمل السرى:

عندما اصدرت وزارة محمود النفراسى قرارا بحل جماعة الاخوان المسلمين ومصادرة ممتلكاتها، وحظر نشاطها، لجأت قيادة الاخوان فى القطاع إلى تشكيل اطار بديل هو «جمعية التوحيد» برئاسة ظافر الشوا، والتى كان من أعضائها ممن أصبحوا مؤسسين لحركة فتح امثال صلاح خلف «ابو اياد» وسليم الزعتون «ابو الاديب». وقد تركز نشاط الجمعية فى المجالات الثقافية، والدعوة إلى فكر الاخوان، إلى جانب بعض الأنشطة الخاصة بالتدريبات العسكرية (١٤).

ثم تعاضمت حركة المد الإخوانية فى بداية ثورة يوليو ١٩٥٢ وبلغ عدد شعب الاخوان فى القطاع ١٢ شعبة.

وقد شكل الاخوان فى غزة مجموعتين سريتين لممارسة العمل المسلح الاولى «شباب الشار» وكان من ابرز اعضائها صلاح خلف والاخرى «كتيبة الحق» وكان خليل الوزير من ابرز اعضائها (١٥).

وكانت هذه المجموعة اول من قام بعمل عسكري داخل اسرائيل. اضافة إلى العمل الذى قامت به كتيبة الاستطلاع بقيادة مصطفى حافظ والتى كانت من الاسباب غير المباشرة للعدوان الثلاثى على مصر.

ورغم تراجع الاخوان السياسى بعد حظر عام ١٩٥٤، فلم يتوقف دورهم السياسى والاجتماعى. فقد عمل الاخوان فى القطاع على التنسيق والتعاون مع بعض القوى السياسية الجديدة، على ارضية العمل الوطنى، بغض النظر عن الخلاف الايديولوجى الواسع، ومن ذلك تشكيل جبهة «المقاومة الشعبية» بالاشتراك مع البعثيين وبعض العناصر المستقلة. كما تعاونوا عام ١٩٥٩ مع الشيوعيين بعد أن جمعت بينهم مصيبة الحد من نشاطهم فى الفترة الناصرية، ضد مشاريع الحد من التوطن فى سيناء التى كانت تطل برأسها بين فترة وأخرى ضد سياسة وكالة الغوث المذلة، وفى المناسبات الوطنية المخلفة.

وقد تزعم التيارين الالامى والشيوعى «الصديقان اللودودان فتحي البلعاوي ومعيز بسيسو.

ثم جاءت فجيرة عام ١٩٦٧ حيث اصيب الجميع

بالهول من شدة الضربة، وعم الاحتلال الضفة والقطاع وعاشت الحركة الوطنية والاسلامية تترقب نتائج حرب الاستنزاف إلى أن جاءت حرب رمضان ١٩٧٣، فأحييت النفوس، وبعثت فى الناس الأمل، رغم مكيدة كامب ديفيد واتفاقيات السلام الاسرائيلية المصرية.

الاخوان المسلمون فى الضفة:

منذ أن ضمت الارض الفلسطينية التى بقيت بأيدي القوات العربية إلى الأردن سنة ١٩٤٩، خضع سكانها إلى القوانين الأردنية التى كانت تحظر استعمال اسم فلسطين لاطلاقه على مدن القدس ونابلس والخليل وبيت لحم وطولكرم وجنين، بل استحدث اسم الضفة الغربية للمملكة الأردنية تقابل الضفة الشرقية وهو ما كان يعرف باسم شرق الأردن ولم تقض عدة سنوات حتى كانت شعب الاخوان المسلمين تغطى جميع مدن الضفة الغربية وتحظى بالاعتراف الرسمى، فى الوقت الذى حظرت فيه جميع نشاطات الاحزاب، وقد استمدت شرعيتها بالتزامها بقيادة الاخوان المسلمين فى عمان باشراف المراقب العام عبد الرحمن خليفة الذى التزم بسياسة المهادنة والحياد مع النظام أن لم تقل المساندة له، وكان فى اجتهاده هذا يجنب الاخوان الضربات التى تعرض لها الاخوان فى كل من مصر وسورية والعراق وغزة. فقد أثر السلامة على المواجهة بقينا منه أن المعركة اكبر من حجم الاخوان وأن عليهم الالتفات إلى البناء الداخلى والفكرى والأخلاقي حتى حين. وقد كان السيد خليفة يصر على عدم وصف الاخوان فى الضفة بانهم اخوان فلسطينيون، وقد كان لموقفه هذا أثر بالغ على عدم تكوين فرع الاخوان المسلمين الفلسطينيين فى الشتات وجعلهم يذوبون فى التنظيم الخاص بالاقليم الذى يعيشون على ارضه.

ارهاصات «حماس» :

يمكن اعتبار عام ١٩٧٥ هو بداية التحرك لأحياء جماعة الاخوان المسلمين فى القطاع وبعثها من جديد، فقد قام الشيخ احمد اسماعيل حسن ياسين، وهو شيخ مقعد ولكنه يتمتع بذكاء حاد، وقدرة واضحة على الاقتناع، باعادة الاتصال مع شخصيات الاخوان القديمة، وتمكن من ملئة الجماعة، وبدأ ينشط صفوف الطلاب وخصوصا طلاب القطاع الذين كانوا يدرسون فى معهد اعداد المعلمين التابع لوكالة الغوث فى رام الله وكلية بير زيت وكان من بينهم فتحي الشقاقي وعبد العزيز عودة - اللذان سينشقان عليه ويشكلان الجناح الايرانى مع الجهاد الاسلامي فيما بعد.

وعمل الشيخ ياسين تحت يافطة «المجمع الاسلامى» الذى تم ترخيصه اعتمادا على القوانين العثمانية، وقد

تمكن الاخوان من السيطرة عليه خلال فترة بسيطة من خلال هيئة ادارية اخوانية ١٠٠٪.

ثم التفت الاخوان إلى مركز هام في القطاع هو الجامعة الاسلامية التي تأسست عام ١٩٧٩ بتوسيع ما كان يعرف باسم «ازهر غزة» حيث استغلوا الشيخ عواد الذي كان يواجه مشاكل عدة بالنسبة للجامعة وتمكنوا عن طريق الدكتور رياض الاغا رئيس الجامعة والذي تم استغلاله من قبل عمه خيرى الاغا احد اقطاب الاخوان المسلمين في الخارج من توظيف عدد كبير من المحسوبين علي المجمع الاسلامي.

ولكن السيطرة على الجامعة الاسلامية سيطرة كاملة لم تتم الا عندما تسلم الدكتور محمد صقر عمادة الجامعة يرافقه في ذلك طاقم من المدرسين الاسلاميين العاملين في الجامعات الاردنية سنة ١٩٨٢ وقد ادت هذه العملية إلى صدمات دامية مع شبيبة فتح عام ١٩٨٢ فيما يعرف بيوم السبت الاسود، ثم تكررت الصدمات حتى بلغت ذروتها في الهجوم العنيف الذي تعرض له بعض رموز الشبيبة في آذار ١٩٨٥.

وهناك مركز ثالث حاول الاخوان السيطرة عليه بعد أن تم لهم ذلك بالنسبة للمجمع الاسلامي وجامعة غزة الاسلامية الا هو الهلال الاحمر الفلسطيني.

فقد جرت محاولات منذ عام ١٩٧٨ الدخول إلى الهلال الاحمر والسيطرة عليه والذي كان تحت سيطرة الشيوعيين ممثلين بشخصية رئيسه الدكتور حيدر عبد الشافي، فأصدروا تعليماتهم للانتساب إلى بعض الشخصيات المحسوبة على فتح، مثل اسعد الصفطاوي، ولكن رغم استمعالهم في انتخابات ١٩٨٧ القوة والتهديد لم يحالفهم الحظ بالنجاح.

فعادوا الكرة عام ١٩٨٠ حيث هاجموا مقر الهلال واحرقوه واعتدوا على قيادة الجمعية من اليسار الوطني. الصدام مع اليسار:

الواقع أن هذا «التضال ضد اليسار والقوى غير الاسلامية» كما يسميه انصار التيار الاسلامي لم ينقطع منذ اواخر السبعينات فاضافة إلى صدمات ١٩٨٠ في جامعة غزة بين التيار الاسلامي والتيار اليساري وفي تشرين اول من العام نفسه ثم صدمات في البيرة بين التيار الاسلامي وممثلي منظمة التحرير الفلسطينية.

وفي عام ١٩٨٢ وقعت اضطرابات في جامعة النجاح شهدت هيئة التدريس واتحاد الطلبة سقط فيها العشرات من الجرحى، وحدثت اضطرابات مماثلة في جامعة الخليل، وفي عام ١٩٨٣ شهدت الجامعة الاسلامية بغزة اشتباكات

استمرت حوالى ثلاثة اسابيع سقط فيها عدد من الجرحى. وفي مطلع عام ١٩٨٤ هاجم الاسلاميون في جامعة النجاح احتفالا اقامه بعض الطلبة احتفالا بذكرى انشاء الحزب الشيوعي الفلسطيني (١٦). تنامي الجماعة:

استطاع الاخوان من تنظيم صفوفهم انطلاقا من الجامعة الاسلامية ومن فروع المجمع الاسلامي في غزة وفروعه في الشجاعة وخان يونس والجمعية الاسلامية في الشاطئ، وتم لهم السيطرة على المساجد التي ارتفع عددها في القطاع من ٢٠٠ مسجد إلى ٦٠٠ خلال عشرين عاما حيث اعتبر المسجد مكان التجمع والانطلاق وممارسة التنظيم والاستقطاب وقد تركزت جهود الجماعة على الشريحة المثقفة من المدرسين والنظار. وارتكزت عليها في عملية التنظيم. وعلى عناصر معدمة تدعمها دعما ماديا محدودا كفتح المشاريع الفردية المحددة وتوفير الدعم التمويني لها، لكي تعتمد عليها في عمليات الردع والحماية، ثم استغلت الجامعة الاسلامية على ابتعاث العديد من عناصرها الذين عادوا بشهادات أكاديمية عليا «الماجستير والدكتوراه» وعن طريق هؤلاء تسللوا إلى المؤسسات والنقابات.

أساليب المجمع «الاسلامي الاخوان» في التنظيم واكتساب العناصر:

- ١ - التركيز على دعم الاسر الفقيرة والمعدومة عن طريق تقديم المعونات الشهرية «كيس طحين، مساعدة مالية لا تتجاوز ٢٠ ديناراً..»
- ٢ - التركيز والبحث عن المشاكل والخلافات بين المواطنين والعمل على حلها.
- ٣ - التركيز على السيطرة على المساجد ونبدا بالسيطرة على المكتبة وتطورها.
- ٤ - التركيز على العناية بالاطفال بانشاء العديد من رياض الاطفال.
- ٦ - انشاء مشاغل للخياطة لتشغيل بعض عناصرها.
- ٧ - فتح الصيدليات والعيادات الطبية وتحديد يوم طبي مفتوح للكشف المجاني يشارك فيه اطباء الحركة والمتخصصون المشهورون وتوزيع الدواء بأسعار زهيدة.
- ٨ - التركيز على شراء الباصات والميكروباس وسيارات البيجو.

مولد حماس ونشر ميثاقها:

في ٩/١٢/١٩٨٧ اجتمع الشيخ احمد اسماعيل حسن ياسين مع الشيخ صلاح شحادة «٤٠ سنة» من سكان بيت

حانون مدرس فى الجامعة الاسلامية، وعيسى التشار « ٣٥ سنة » من سكان رفح مهندس ديكور، والدكتور ابراهيم اليازورى « ٤٠ سنة » من سكان خان يونس طبيب، والدكتور عبد العزيز الرنتيسى « ٤٠ سنة » من سكان خان يونس، وعبد الفتاح دوخان « ٥٠ سنة » من سكان مخيم النصيرات مدير مدرسة، ومحمد شمعة « ٥٠ سنة » من سكان مخيم الشاطئ، مدرس، وانبثق عن هذا الاجتماع حركة المقاومة الاسلامية « حماس » فى قطاع غزة، لتعمل ضد الاستيطان الاسرائيلى، وتشارك بالاخلال بالنظام العام، وتصد فى الانتفاضة وتوزع المنشير (١٧).

وفى شهر كانون الثانى «يناير» سنة ١٩٨٨ التقى جميل حماسى «من الاخوان المسلمين» بالشيخ احمد ياسين فى منزله وتم الاتفاق معه على انشاء تنظيم «حماس» فى الضفة الغربية، واصبح الاخوان روى مشتهى وفائق عبد العال هما وسيلتا الاتصال بين عبد الرحمن خليفة المراقب العام للاخوان المسلمين فى الاردن وبين احمد ياسين المرشد الروحى لحماس وقناة اتصال الاموال من اخوان الاردن إلى حماس (١٨).

وفى لندن كان منبر العشى ينقل بدوره مطالب الحركة إلى الاردن، وفى الواقع أن الافكار الاولى لتشكيل حركة مقاومة اسلامية فى الضفة والقطاع تعود إلى عام ١٩٨٢ كما تقول الوثائق التاريخية للحركة، فقد القت سلطات الاحتلال القبض على الشيخ احمد ياسين بتهمة تخزين السلاح ضد اسرائيل وحكم عليه بالسجن ١٢ عاما، ولكن افرج عنه سنة ١٩٨٥، اثر تبادل الاسرى بين الجيش الاسرائيلى والجبهة الشعبية «القيادة العامة» خلال عامى ١٩٨٥ - ١٩٨٦، ثم اعيد اعتقاله سنة ١٩٨٩ وقد حكمته المحكمة بالسجن المؤبد، حيث يمضى عقوبته فى سجن «كفاريتونا» على بعد ٤٠ كم من حيفا، والشيخ مصاب بالشلل التام، ولا يقوى على تحريك رقبته أو طرد ذبابة عن وجهه، وقد اشتملت لائحة الاتهام ضد الشيخ اربعة بنود والتهمة المركزية أن الشيخ ياسين اعطى حكما شرعيا بجواز قتل العملاء وجنود الاحتلال (١٩).

منطلقاتها الفكرية وهويتها من ميثاقها:

يقول الباب الاول من ميثاق حركة المقاومة الاسلامية فلسطين «حماس» الصادر فى ١ محرم ١٤٠٩ الموافق ١٩٨٨/٨/١٨ الخاص بالتعريف بالحركة وفكرها:

المادة الاولى: حركة المقاومة الاسلامية: الاسلام منهجها منه تستمد افكارها وتصوراتها عن الكون والحياة والانسان، واليه تحتكم فى كل تصرفاتها، ومنه تستلهم ترشيد خطاها.

اما هويتها فتوضحه المادة الثانية من الباب الاول حيث تقول: حركة المقاومة الاسلامية جناح من اجنحة الاخوان المسلمين وحركة الاخوان المسلمين، تنظيم عالمي، وهى كبرى الحركات الاسلامية فى العصر الحديث، تمتاز بالفهم العميق، والتصور الدقيق، والشمولية التامة لكل المفاهيم الاسلامية، فى مجالات الحياة فى التصور والاعتقاد، فى السياسة والاقتصاد، فى التربية والاجتماع فى القضاء والحكم، فى الدعوة والتعليم، فى الفن والاعلام، فى الغيب والشهادة، وفى باقى مجالات الحياة.

وفى المادة السابعة من الباب الاول، وتحت عنوان «عالمية حركة المقاومة الاسلامية» ورد... وحركة المقاومة الاسلامية، حلقة من حلقات الجهاد، فى مواجهة الغزوة الصهيونية تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسام واخوانه المجاهدين من الاخوان المسلمين عام ١٩٣٦، وتمضى لتتصل وترتبط بحلقة اخرى تضم جهاد الفلسطينيين وجهود وجهاد الاخوان المسلمين فى حرب ١٩٤٨ والعمليات الجهادية للاخوان المسلمين عام ١٩٦٨ وما بعد (٢٠).

من اهدافها:

تحدث الباب الثانى وفى المادة التاسعة عن البواعث والاهداف وما ورد فيها « اما الاهداف فهى منازلة الباطل وقهره ودحره، ليسود الحق وتعود الاوطان، وينطلق من فوق مساجدها الاذان، معلنا قيام دولة الاسلام، يعود الناس والاشياء كل إلى مكانه الصحيح والله المستعان ».

استراتيجيتها:

تقول المادة الحادية عشرة من الباب الثالث من الميثاق: «تعتقد حركة المقاومة الاسلامية أن أرض فلسطين أرض وقف اسلامي على اجيال المسلمين إلى يوم القيامة. لا يصح التفريط بها أو تجزئتها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا يملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، لأن فلسطين وقف اسلامي على اجيال المسلمين إلى يوم القيامة، ومن يملك النيابة الحقنة عن الاجيال الاسلامية إلى يوم القيامة » ١٤.

وتحدثت المادة الثالثة عشرة من الباب الثانى عن الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية وما تقوله:

«يتعارض المبادرات، وما يسمى بالحلول السلمية والمؤتمرات الدولية لحل القضية الفلسطينية مع عقيدة حركة المقاومة الاسلامية، فالتفريط فى أى جزء من فلسطين تفريط فى جزء من الدين، فوطنية حركة المقاومة الاسلامية جزء من دينها..» ثم تواصل لتقول: «ولا حل للقضية

الفلسطينية الا بالجهد، اما المبادرات والطروحات والمؤتمرات فمضيعة للوقت وعبث من العبث...»
هيكلها التنظيمي:

لها مجلس شوري يضم ١٤ شخصا مؤلف من الداخل والخارج ومجلس قيادة «مكتب سياسي» من سبعة اشخاص، ينبثق عنه عدة اجهزة سياسية وامنية وعسكرية واعلامية من ابرز اعضاء المكتب السياسي. (٢١)

١ - الدكتور موسى ابو مرزوق «ابو عمر»

٢ - المهندس المدني ابراهيم غوشة وهو الناطق الرسمي، من مواليد القدس في اواخر العقد الخامس من عمره، خريج الجامعات المصرية، عاصر نشاط رابطة طلاب فلسطين في الخمسينات، نزح إلى عمان سنة ١٩٦٧ وهو من الرموز النقابية في الاردن.

٣ - محمد نزال ممثل الحركة في الاردن من مواليد عمان في العقد الثالث من عمره احد قادة العمل الاسلامي في اوساط الطلاب اثناء دراسته في الباكستان، عمل في الكويت حتى حرب الخليج.

٤ - المهندس عماد العلمي، من مواليد غزة في منتصف العقد الثالث من عمره، خريج جامعة الاسكندرية، عضو نقابة المهندسين في غزة سنة ١٩٨٥ اعتقل في ٢٨/٩/١٩٨٨ وابعده سلطات الاحتلال خارج فلسطين ضمن قائمة مبعدي حماس الاربعة في ٨/١/١٩٩١ وهو مندوب الحركة في ايران.

٥ - الدكتور محمد صيام من مواليد الجورة جنوب فلسطين في منتصف العقد الخامس، خريج جامعة الازهر، وحصل على الدكتوراه من جامعة ام القرى عمل في التدريس في غزة والكويت ثم تسلم رئاسة مجلس الجامعة الاسلامية في غزة وابعده منها في ٢١/٧/١٩٩١.

٦ - ابو محمد مصطفى مندوبها في لبنان.

لها جهاز عسكري ولها جهاز امني يرمز له بمجد «مجموعة جهاد - دعوة»، مهمته جمع المعلومات وترسيخ الانضباط ومعاربة المتعاونين مع الاحتلال.

وفي طليعة الجهاز العسكري كئائب عز الدين القسام وأعضاؤها ينتشرون في الضفة والقطاع وداخل الخط الأخضر.

الدعم المادي لحركة حماس:

يقول الشيخ احمد ياسين في اعترافه عن مصدر تمويل حماس: كانت تصلني الاموال مباشرة من عمان، وقد تلقيت مائة الف دينار حتى شهر آب سنة ١٩٨٨، ونقل هذه الاموال إلى غازي بسيسو وصلاح حرز الله، وهما صرافان، كما نقل إلى صلاح حمادى اموالا، ومجموع ما

وصلني نصف مليون دولار سلمته إلى موسى ابو حسين امين الصندوق (٢٢).

اما الدكتور عبد العزيز الرنتيسي فقد كشف للوسط عن تمويل الحركة بانه يأتي من الحركة الاسلامية العالمية، واكد أن «حماس» لا تتلقى الدعم من اية حكومة، بل من تبرعات شخصية اسلامية، ومن اموال الزكاة، ونشاط الكثير من الجمعيات الخيرية.

اما مصادر منظمة التحرير الفلسطينية فتقول بان ايران وعدت «حماس» بمبلغ ٢٠ مليون دولار سنويا ولكن مصادر حماس تنفي ذلك كما نفتها المصادر الرسمية الايرانية.

علاقات حماس الخارجية:

علاقتها مع ايران:

اخذت العلاقة المتبادلة بين طهران وحركة المقاومة الاسلامية حماس تأخذ الطابعين التنظيمي والرسمي بعد تشرين اول / اكتوبر / ١٩٩٢، حيث زار طهران وفد من حماس برئاسة الدكتور موسى ابو مرزوق وعضوية ابراهيم غوشة ومحمد نزال وممثلها في طهران عماد العلمي. وتباحث الوفد مع عدد من كبار المسؤولين الايرانيين بمن فيهم المرشد الاعلى للجمهورية الاسلامية على خامنئي وقائد الحرس الثوري الايراني محسن رضاي ووزير الثقافة والارشاد على الاريجاني وقائد قوات القدس محمد وحيد.

وخلال هذه الزيارة تم التوصل إلى اتفاق يشمل الامور التالية:

١ - التفاهم على رفض ومواجهة مفاوضات السلام العربية - الفلسطينية-الاسرائيلية.. وتم الاتفاق على مواصلة التشاور والتنسيق بين طهران وحماس بشأن هذه القضية والوصول إلى مرحلة متقدمة من التعاون والدعم.

٢ - موافقة السلطات الايرانية على السماح لحماس بالقيام بنشاطين سياسى واعلامى في طهران، من خلال مكتب لها، وموافقتها على تقديم المساعدات لها لانشاء محطة اذاعة باسم حماس، الارجح في منطقة ما من لبنان. (٢٣)

٣ - بناء على طلب المسؤولين الايرانيين وبحضور عدد منهم، عقد اجتماع في طهران بين وفد حماس ووفد من حزب الله اللبناني، كان يزور طهران آنذاك برئاسة أمينه العام السيد حسن نصر الله، وخلال هذا الاجتماع تم الاتفاق على التعاون بين الطرفين في الساحة اللبنانية، خصوصا في الجنوب اللبناني، وعلى استضافة عناصر من حماس في مراكز حزب الله وقواعده في لبنان، ومثل هذا

الأمر يفتح المجال أمام قيام عمليات مشتركة ضد الاسرائيليين بين حماس وحزب الله انطلاقاً من لبنان.

٤ - تردد معلومات ان الايرانيين وعدوا «حماس» بتقديم مساعدات مالية كبرى، وتدريب عناصرها في معسكرات في ايران ولبنان وقالت مصادر فلسطينية بأن طهران وعدت «حماس» بتدريب ٣ آلاف عنصر من عناصرها سنوياً، وتقديم ٢٠ مليون دولار سنوياً.

٥ - تمت لقاءات تنسيق عملياتي ولوجستي عقدها ابو مرزوق مع قائد الحرس الثوري محسن رضائي تم الاتفاق على استيعاب المئات من حماس في ثكنة «الامام علي» شمال طهران وهي تابعة لقوات القدس، وفي ثكنة «كراتندج» القريبة من قم. على ان تتم عملية التكوين والتأطير الأساسي في مجمع «بيت المقدس» الواقع في شارع الصفانية في مدينة قم (٢٤).

موقف «حماس» من منظمة التحرير الفلسطينية:

تقول المادة السابعة والعشرون من الباب الرابع من الميثاق: منظمة التحرير الفلسطينية من أقرب المقربين إلى حركة المقاومة الإسلامية حماس فيها الأب والأخ والقريب والصديق، وهل يجفو المسلم اباه أو أخاه أو قريبه أو صديقه.. تبنّت المنظمة فكرة الدولة العلمانية أو هكذا نحسبها..

والفكرة العلمانية مناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة، وعلى الأفكار تبنى المواقف والتصرفات، وتتخذ القرارات، ومن هنا ومع تقديرها لمنظمة التحرير الفلسطينية وما يمكن ان تتطور إليه، وعدم التقليل من دورها في الصراع العربي الاسرائيلي، لا يمكننا ان نستبدل اسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لتتبنى الفكرة العلمانية، فاسلامية فلسطين جزء من ديننا ومن فرط في دينه فقد خسر: ومن رغب عن ملّة ابراهيم إلا من سفه نفسه (١٣٠ البقرة).

تميزت هذه العلاقة بالتوتر الدائم، والشك المتبادل، فالمنظمة ترى أن «حماس» ترغب في طرح نفسها بديلاً عن المنظمة ولكن حماس تنفي ذلك، وتشن حملات اعلامية ضد المنظمة بسبب عدم تبنّيها للنهج الاسلامي، وبسبب انخراطها في عملية الحل السلمي. وقد تصاعد هذا التوتر خاصة مع حركة فتح العمود الفقري لمنظمة التحرير الفلسطينية والفصيل القائد فيها، حتى وصل إلى حد الاقتتال في قطاع غزة بشكل واسع.

وقد تمت عدة لقاءات ومحاولات لتفادي الاقتتال ولتنظيم العلاقة بين فتح وحماس ولكنها لم تثمر بعد الثمرة المرجوة.

أما علاقات حماس مع جبهات الرفض الفلسطيني التي تأويها دمشق فهي علاقة تعاون اعلامي وتنسيق سياسي حتى بتنا نسمع (بالفصائل العشر).

المأخذ السياسية التي أخذتها حماس على المنظمة:
١ - اعتراف المنظمة بالقرار ٢٤٢ واسقاط الكفاح المسلح في ١٥/١١/١٩٨٨.

٢ - اعتراف «ابو عمار» بالكيان الصهيوني في ١٥/١٢/١٩٨٨.

٣ - ترى حماس أن محاولة تحجيمها هو شرط امريكي سبق مؤتمر مدريد وتحاول المنظمة تطبيقه بعدة اشكال.

٤ - الحكم الذاتي رفضناه منذ عرضه السادات قبل ١٤ عاماً فكيف تقبله الآن.

٥ - الانتفاضة اعادت القضية إلى الداخل ومع ظهور حماس بدأت المنظمة بالانهيار «من دولة إلى سلطة وطنية إلى حكم ذاتي».

٦ - عنوان الاقتتال بين فتح وحماس عنوانه الخارجي هو النفوذ والسيطرة على الداخل وانما حقيقته بنظر حماس لوقف الانتفاضة.

٧ - يأخرون على المنظمة انها وقعت وثيقة «ستات فورت» في ١٥/٧/١٩٩١ وقعها فيصل الحسيني ونبييل شعث.

أما رأيهم بالحل السلمي المطروح:

١ - الحكم الذاتي لا سيادة له ومرجعيته للحكم العسكري.

٢ - الأراضي الأميرية لا تخضع للحكم الذاتي بل السكان فقط.

٣ - نطالب بمؤتمر عام لأخذ رأي الشعب بالتسوية.

٤ - الانتخابات المطروحة هدفها اختيار مجلس اداري لا سلطة تشريعية.

موقفهم من المجلس الوطني الفلسطيني:

ترفض حماس دخول المجلس الوطني الفلسطيني إلا عن طريق اجراء انتخابات نزيهة يختار فيها الشعب الفلسطيني ممثليه مباشرة أو باعطاء حماس من ٤٠٪ إلى ٥٠٪ من مقاعد المجلس الوطني وهذه النسبة تمثل حجمها في الشارع الفلسطيني ويقول ابراهيم غوشة بأن «أبو عمار» عرض ١٧ أو ١٨ مقعداً حوالي ٤٪ من مقاعد المجلس الوطني البالغ عددها ٤٥٠ مقعداً.

أما حول الاقتتال بين حماس والمنظمة

والموقف من الانتفاضة:

عددت حماس خمسة اتفاقات تمت بينها وبين فتح لوقف الاقتتال وما زالت المحاولات مستمرة حتى الآن

لوقف الخلاف وتسوية المواقف بين حماس وفتح. وثمة خلاف بين الحركتين حول دور كل منهما في اشغال الانتفاضة الفلسطينية حيث تقول حماس انه تقرر تشكيلها في ١٩٨٧/١٢/٩ واصدرت بيانها الأول يوم ١٩٨٧/١٢/١٤ أى قبل تشكيل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة ولكن توفيق ابو خوصه من قيادات فتح البارزة في غزة لا يعترف بالدور الذي تدعيه حماس باشغال الانتفاضة وقال للوسط: عند تشكيل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، وكان هو أحد اعضائها، اتصل بقيادة التيار الاسلامي وبالشيوخ احمد ياسين وطلب منه الانضمام الى القيادة الوطنية الموحدة واذاف ابو خوصه: زرت الشيخ ياسين في ١٩٨٧/١٢/١٣ في منزله، وطرحت عليه الموضوع فقال لى: هذه مسألة لا استطيع اتخاذ قرار بشأنها. أما عن البيان ١٩٨٧/١٢/١٤ يقول ابو خوصه ان لا صحة له «ان اعترافات الدكتور الرنتيسى تنفى تأسيس حماس في تلك الفترة، كما ان الكتابات على الجدران لم تكن تشير إلى حماس في ذلك التاريخ. ويقول توفيق ابو خوصه ان اول بيان صدر لحماس كان يحمل رقم ٢٣ متوافقا مع البيانات الثلاثة والعشرين التي اصدرتها الانتفاضة (٢٥).

ولكن ما تجدر الاشارة اليه هو ان الاخوان المسلمين - شأنهم شأن باقى القوى الفلسطينية قد شاركوا في انتفاضة ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٧، ولهذا قاموا بتأسيس حركة المقاومة الاسلامية «حماس» وتعتبر هذه الخطوة بمثابة تحول هام في موقف الأخوان من القضية الفلسطينية حيث لم تكن جماعة الاخوان المسلمين قبل هذا التاريخ. وخاصة منذ ١٩٦٧، تنهت استراتيجية مواجهة مع الاحتلال الاسرائيلى لأسباب تتعلق بطبيعة المرحلة السياسية التي سادت في ذلك الوقت. ولذا يمكن اعتبار مشاركة الأخوان في الانتفاضة هو مرحلة جديدة في استراتيجية العمل السياسى للجماعة.

حزب التحرير الاسلامى

اسس الشيخ تقى الدين النبهانى* حزب التحرير الاسلامى سنة ١٩٥٢ الذى يدعو إلى قيام الدولة الاسلامية عن طريق اصلاح اسلامى انقلابى شامل، وقد ركز جهده في العملين السياسى والفكرى اللذين يعجلان من قيام الدولة الاسلامية وكان يرى ان جماعة الاخوان فشلت في قيام الدولة الاسلامية لأنها شغلت نفسها بمجالات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعيادات وبناء الاخلاق الحميدة وبدت جهدها في مجالات قد تكون ثمرة لقيام الدولة الاسلامية وليست طريقا لها.

وقد اهتم بتعليم منتسبيه اصول النقاش والجدال حيث برعوا فيه. وقد كان معظم منتسبيه من الفلسطينيين من اشهرهم عبدالقديم زلوم وهو المنظر الفكرى للحزب بعد الشيخ تقى الدين، والنائب فى البرلمان الاردنى الشيخ احمد الداعور الذى علا صيته فى أوائل الخمسينات وسجل مواقف جادة داخل البرلمان الاردنى.

ومن اعضائه الذين تركوا الحزب وعملوا في منظمة التحرير الفلسطينية فمر المصرى عضو المجلس الوطنى الفلسطينى وعضو اول لجنة تنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وخالد الحسن «ابو السعيد» عضو اللجنة المركزية لحركة فتح، وصبحى ياسين احد قادة الفصائل الفلسطينية والذي اغتيل سنة ١٩٦٨/١٠/١٩ ودفن في القاهرة.

فكر الشيخ النبهانى (٢٦):

كتب الشيخ تقى الدين النبهانى كتابه «انقاذ فلسطين» فكان عربى اللهجة وعندما كان عضوا بمحكمة الاستئناف الشرعية فى القدس عند وقوع النكبة كان ميالا إلى الأسرة الهاشمية، كان يرى ان الشريف حسين قد دفع عرشه ثمنا للدفاع عن فلسطين ولكنه فى عام ١٩٥٢ اصبح اتجاهه اسلاميا شديد الوضوح فى كتابه نظام الاسلام. ولكنه رغم نزوعه الإسلامى الاغنى أكد على العلاقة الوثيقة والمصيرية بين العروبة والاسلام، وكان يرى ان اهمال المسلمين للعروبة ادى إلى اضمحلال حضارة الدولة الاسلامية. وكان يرى فى ميثاق الجامعة العربية ميثاقا تقسيميا، ذلك ان الاستعمار جعل ميثاق جامعة الدول العربية ينص على المحافظة على استقلال كل دولة، وينص على عدم الزام قرار الجامعة لأى دولة لا توافق عليه، وجعل شرط تنفيذ قراراتها الاجماع.

أما نظام الحياة الذى يدعو اليه النبهانى هو نظام الاسلام الذى تقيمه دولة الاسلام، وقيام هذه الدولة واجب على المسلمين.

والدولة الاسلامية هي الخلافة، والخلافة منصب دنيوى بشرى، يبایع المسلمون من يشاؤون، ولا يشترط بالخليفة العصمة والأمة قوامه على قيام الحاكم بمسؤولياته، والشرع يعين مهام الحكم وعلى المسلمين واجب اقامة خليفة عليهم. ويرى النبهانى دول العالم الاسلامى اليوم، ليست دولا اسلامية بالمعنى الذى يدعو اليه.

ويرى وجوب المساواة بين المواطنين على اختلاف عقائدهم فى دولة الاسلام فى الحقوق والواجبات المتعلقة بالانسان كإنسان. ولكل من له حق الاقامة داخل حدود الدولة له حق الانتخاب مع الجماعة فى مجلس الشورى

سواء كان رجلاً أم امرأة مسلماً أو غير مسلم (٢٧).

وليس في الإسلام اقلية، ان الإسلام يعتبر الجماعة التي تحكم بموجب نظام الإسلام وحدة انسانية، بغض النظر عن طائفاتها وحسبها وقوميتها ولا تشترط إلا التبعية «الولاء للنظام» بل جميع الناس باعتبار انساني فقط هم مواطنون في الدولة الاسلامية والنظام المطبق عليهم ينظر اليه باعتبار تشريعي لا باعتبار ديني (٢٨).

الاقتصاد الاسلامي:

يفرق النبهاني بين النظام الاقتصادي وعلم الاقتصاد، فالنظام الاقتصادي هو الذي يبين توزيع الثروة وملكها والتصرف بها... الخ
أما علم الاقتصاد فانه يبحث في الانتاج وتحسينه وابتعاد وسائله وتحسينها وهذا العلم عالمي عند جميع الأمم.

وفلسفة الاقتصاد في الإسلام، هي مزج بين المادة والروح، والنظرة العامة للاقتصاد هي انه وسيلة لسعادة الانسان والحياة وليس غاية، والطريق الاصلى للحصول على وسيلة الحياة هو العمل. ويسير الإسلام في السياسة الاقتصادية على هدى فكرته العامة عن الفرد والجماعة، وذلك ان تراعى مصلحة الجماعة حين النظر إلى مصلحة الفرد، وان تراعى مصلحة الفرد حين النظر إلى مصلحة الجماعة.

ثم يشرح النبهاني في كتابه النظام الاقتصادي في الإسلام اسس النظرية الاقتصادية كما شرح فيه نظام الملكية وبين وسائل التملك المباحة ما بين حدود الملكية العامة ومفهومها وحدد اعمال الدولة الاسلامية في الاقتصاد العام. (٢٩)

هذه لمحات سريعة عن فكر حزب التحرير الاسلامي كما شرحه الشيخ تقي الدين النبهاني في كتبه المتعددة.

تفكك حزب التحرير الاسلامي وضعفه:

لقد كان لاسلوب حزب التحرير في الدعوة، وحدة اسلوبه في خطابه للجمهور، ولعنف طرحه ووضوحه، وتحليلاته السياسية المتطرفة وغير المتزنة، اثر كبير على تأليب أنظمة الحكم المختلفة ضده، فقد حظره الاردن منذ الخمسينات وزج باعضائه في السجون وكذلك فعلت معظم الأنظمة العربية حتى مل الكثيرون من منتسبيه السير في طريق الحزب فانفضوا عنه ووجدوا في دعوة الاخوان المسلمين سبيلاً يسر وقل خطورة وهذا ما يفسر تراجعهم بين الجماهير.

وهناك سبب هام من وجهة نظرنا في انفضاض الجماهير من حوله هو بعد الحزب عن المشاركة في ممارسة الكفاح

المسلح بعد احتلال جميع فلسطين عام ١٩٦٧ ضد المحتل الصهيوني.

فرغم ان النبهاني يؤمن بأن الجهاد الاسلامي هو السبيل إلى تحرير فلسطين (٣٠) إلا ان الحزب رأى ان الجهاد من مهام الدولة الاسلامية، ولا جهاد للتحرير إلا بعد قيام الدولة الاسلامية وان أى جهاد يبذل ولا يصب في مجرى قيام الدولة الاسلامية فهو جهاد ضائع ومعيق لقيام هذه الدولة.

الجهاد الاسلامي

بعد ان تخرج الشيخ عبدالله نمر درويش عام ١٩٧١ من المعهد الديني في نابلس، بدأ يدعو إلى العودة إلى الإسلام، ويعمل على بناء جيل يحمل الإسلام عقيدة وشرعية ونظام حياة، وفي سنة ١٩٧٢ اقام اول نواة للحركة الاسلامية في كفر قاسم، «فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨» وفي عام ١٩٧٤ بدأت تنمو وتنتقل داخل الخط الأخضر إلى كفر برا، وجلجولية، والطيبة ثم إلى ام الفحم وباقة الغربية وبت عام ١٩٧٩ إلى ان وصلت إلى الناصرة سنة ١٩٨٠.

وفي عام ١٩٧٩ عام انتصار الثورة الايرانية، بدأ يظهر داخل الحركة الاسلامية تيار راديكالي في المناطق المحتلة، تمثل بتأسيس «اسرة الجهاد» على يد مجموعة من الشبان بقيادة فريد ابو مخ من باقة الغربية. وكانت سرية الجهاد منظمة سرية شبه عسكرية اعتقد مؤسسوها بأن فلسطين يجب ان تبقى عربية واسلامية، ويجب تحريرها بالجهاد المسلح، بما في ذلك الحرب الاقتصادية.

وبدأوا أعمالهم باضرام النار في حقول القمح والغابات في النقب والجليل، واقتلوا عددا من بساتين الافوكادوا التي يمتلكها اليهود، وحاولوا حرق مصنع للنسيج في ام الفحم.

ومكنت السلطات الاسرائيلية من الكشف عن التنظيم ومؤيديه سنة ١٩٨٠ وتم اعتقال اكثر من ١٠٠ شخص من بينهم فريد ابو مخ الذي حكم عليه ١٥ عاما والشيخ عبدالله درويش الذي حكم عليه بالسجن ثلاث سنوات. (٣١)

وقد التقت هذه المجموعة بالسجن مع بعض المعتقلين من بينهم النقيب جاب عمار من بقايا ضباط قوات التحرير الشعبية، المنبثقة عن جيش التحرير الفلسطيني عام ١٩٦٦. وكان له نشاط واسع في غزة ومارس بعض النشاط في مصر حيث قضى فترة من حياته فيها، وتركزت دعوته في السجن حول الجهاد الاسلامي وكونه وسيلة لتحرير فلسطين وكان من بين المعتقلين الذين التقوا

بالشيخ درويش بالسجن احمد مهنا من مواليد «القزارة» خان يونس الذي اعتقل عام ١٩٦٩ لقيامه بعمليات فدائية فى صفوف فتح، وحكم عليه بالسجن المؤبد وخلال السجن تحول للاتجاه الاسلامى متأثرا بكتب الشيخ سعيد حوى أحد اعضاء الأخوان المسلمين السوريين وقد تم اطلاق سراحه في تبادل الاسرى عام ١٩٨٥ (٣٢). وفى عام ١٩٨٦ انطلقت جماعة الجهاد الاسلامى بقيادة جابر عمار وفريد ابو مخ واحمد مهنا مما ادى الى اعتقال احمد مهنا سنة ١٩٨٦ وتم ابعاده إلى لبنان ١٤/١٢/١٩٨٨.

وتردد اسم الجهاد الاسلامى فى القطاع والضفة لأول مرة فى ايلول ١٩٨٦ فى منشورات وزعت فى غزة وشملت هذه الجماعة التى تعود جذورها إلى قوات التحرير الشعبية عددا من التنظيمات مثل «التيار الاسلامى» و«حركة النضال الاسلامى» و«حزب الله السنى».

أما اعضاؤه المؤسسون فهم من الأخوان المسلمين المتأثرين بايران وأما الشخصية الرابعة بعد جابر عمار واحمد مهنا وفريد ابو مخ هو الدكتور فتحى الشقافى خريج طب جامعة الزقازيق ويعتبر من المنظرين الأيديولوجيين واعتقل فى سجن الرملة، وشخصية اخرى بارزة فى جماعة الجهاد هو الشيخ عبدالعزيز عودة.

وكانت العملية الأولى فى ايلول سبتمبر ١٩٨٦ وتمثلت فى اغتيال اسرائيليين هما حاييم عزران ويسرائيل كيثاروا.

وفى عام ١٩٨٢ ظهرت مجموعة عسكرية تعمل داخل الأرض المحتلة بقيادة ابراهيم سربل ويتوجيه من الشيخ اسعد بيوض التيمى الذى كان ميالا لايران وبدأت ايران تمده حتى حرب الخليج حيث غير الشيخ اسعد رأيه ووقف مع العراق بشكل صريح على حساب ايران.

وقد تم الاتفاق بين الدكتور فتحى الشقافى والشيخ اسعد التيمى على التعاون ضمن حركة الجهاد الاسلامى واحدة يقودها الشقافى ويكون الشيخ اسعد مرشدا روحيا لها. (٣٣)

انشاقات الجهاد الاسلامى:

بعد ان ابعدت السلطات الاسرائيلية قادة الجهاد الاسلامى د. فتحى الشقافى واحمد مهنا وعبدالعزيز عودة فى ١٤/١٢/١٩٨٨ اتخذ الشقافى مركزا لقيادته فى مواقع حزب الله - ثم نقله إلى سورية - واتجه اتجاها ايرانيا كاملا. فوقع خلاف بينه وبين الشيخ اسعد التيمى وانقسمت حركة الجهاد الاسلامى إلى ثلاثة أجنحة. (٣٤) الجناح الأول: بقيادة فتحى الشقافى الذى استولى

على الاسم حركة الجهاد الاسلامى (فلسطين) وكان معه احمد مهنا وعبدالعزيز عودة ولكن الشقافى اصدر قرارا يفصل احمد مهنا عام ١٩٩٠ اثر خلافات تنظيمية مما ادى باحمد مهنا إلى تشكيل «حزب الله الفلسطينى» بدعم من ايران مما اغضب الشقافى من التصرف الايرانى ولاسيما عندما استقال سيد بركة أحد اركان الجهاد الاسلامى وانضم إلى احمد مهنا فلجأ الشقافى إلى مرشد الثورة الاسلامية على خامنئى وشكا له الأمر فاصدر خامنئى قرارا إلى سيد بركة بالعودة إلى الجهاد الاسلامى لوأد الفتنة فاستجاب له سيد بركة.

وقد والى هذا الجناح ايران وعادى منظمة التحرير الفلسطينية وسياستها.

الجناح الثانى: بقيادة الشيخ اسعد التيمى واطلق عليه حركة الجهاد الاسلامى «بيت المقدس» وكما قلنا حول خطة نحو العراق اثناء حرب الخليج، وتبنى علاقات ايجابية تجاه منظمة التحرير الفلسطينية ودخل المجلس الوطنى الفلسطينى وعارض سياسة المنظمة التفاوضية من داخل المجلس.

الجناح الثالث: بقيادة ابراهيم سربل وعرف باسم حركة الجهاد الاسلامى كتائب الاقصى ويتخذ من عمان مقرا لنشاطه وقد لقت القبض عليه السلطات الاردنية بتهمة التعامل مع أحد اجهزة المخابرات العربية، ولعلاقته الوثيقة وصداقته الحميمة مع النائب يعقوب قرش المتهم مع ليث شبيلات فى قضية التغير الاسلامى.

٤ - جماعة الجهاد الاسلامى «سرايا الجهاد» انبثقت عن الاتجاه الاسلامى المجاهد الذى تنطق باسمه مجلة السبيل الصادرة فى أواسط ومن قادة سرايا الجهاد الشهداء الثلاثة الذين اغتالهم الموساد الاسرائيلى فى قبرص وهم حمدى وابو حسن ومروان وهذا الفصيل من اوائل من حمل اسم الجهاد الاسلامى.

علاقة الجهاد الاسلامى بحركة فتح:

إذا استثنينا فصيل الجهاد الاسلامى «فلسطين» الذى يقوده د. فتحى الشقافى نستطيع ان نقول ان هناك علاقة حسنة بل تنسيقا وتعاوننا بين فصلى الجهاد الاسلامى «بيت المقدس» و«سرايا الجهاد» وخاصة فصيل سرايا الجهاد يتضح ذلك من ان اكبر عمليتين قامت بهما سرايا الجهاد كانتا بالتعاون مع فتح. فعملية باب المغاربة التى قام بها الاخوان طارق وناصر حليس من القدس فى منتصف تشرين الأول ١٩٨٦ والعملية الثانية التى وقعت فى قلب غزة «حى الشجاعية» فى ٦ تشرين الأول ١٩٨٧ وقتل فيها ضابط من جهاز الأمن الاسرائيلى اعترف من

قام بهاتين العمليتين بأنهم تلقوا تدريبات في معسكر لفتح حتى ان احد الشهداء في العملية الثانية كان من فتح.

وتشير حالة مصطفى في دراستها عن التيار الاسلامى فى الأرض المحتلة إلى هذا التعاون، وتعزوه إلى عوامل عديدة أهمها ثلاثة:

العامل الأول: ان حركة فتح نفسها حركة ليس لها سياسة محددة تمنعها من العمل السياسى على ارضية الاسلام. ولم تطرح نفسها منذ نشأتها حتى الآن إلا كحركة تحرر وطنى تؤمن بأن الحرب الشعبية سبيل إلى التحرير.

العامل الثانى: علاقة فتح مع بعض التنظيمات والتيارات الاسلامية، سواء على المستوى الاقليمى أو

الداخلى، وقد يبرر علاقتها بالجهاد الاسلامى. فعلاقتها معروفة بحركة التوحيد الاسلامى فى طرابلس وجند الله والجماعة الاسلامية فى لبنان.

العامل الثالث: هناك عامل خاص بتوازنات فتح على الساحة الداخلية الفلسطينية ليس فقط بسبب رغبة فتح فى ضم عناصر العمل الوطنى اليها فقط ولكن ايضا لأن الانتماء القديم لبعض قيادات فتح إلى الاخوان المسلمين بالتحديد يجعل العلاقة بينهما الآن اقرب إلى التنافس منها إلى التعاون، ولكن يفتح لها باب التحالف مع الجناح الموازى الذى يمثله الجهاد الاسلامى، بل ويعطى لها ورقة ضغط سياسية فى مواجهة القوى السياسية الأخرى. (٣٥).

المراجع:

- ١ - الموسوعة الفلسطينية القسم الأول المجلد الرابع النضال الفلسطينى فى العهد العثمانى ١٩٠٨ - ١٩١٧.
- ٢ - عوض خليل «جذور الاسلام السياسى فى فلسطين» شؤون فلسطينية العدد ٢٢٧ - ٢٢٨. شباط «فبراير» آذار «مارس» ١٩٩٢.
- ٣ - عبدالوهاب الكيالى: وثائق المقاومة الفلسطينية العربية ضد الاحتلال البريطانى ١٩١٨ - ١٩٣٩.
- ٤ - عوض خليل مصدر سبق ذكره.
- ٥ - نفس المصدر السابق.
- ٦ - ٧ - ٨ - نفس المصدر السابق.
- ٩ - انظر كامل الشريف الاخوان المسلمون فى حرب فلسطين «٤ كتيبات».
- ١٠ - حالة مصطفى باحث فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى مؤسسة الأهرام القاهرة.
- ١١ - حالة مصطفى التيار الاسلامى فى الارض المحتلة فى المستقبل العربى.
- ١٢ - حالة مصطفى نفس المصدر التيار الاسلامى فى الارض المحتلة.
- ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - حالة مصطفى نفس المصدر.
- ١٧ - مجلة «الوسط» العدد ٢٤ تاريخ ٩٢/١٢/٦ من اعترافات الشيخ احمد ياسين.
- ١٨ - ١٩ - مجلة الوسط نفس المصدر.
- ٢٠ - اشارة إلى عملية الحزام الاخضر التى قامت بها احدى قواعد الاخوان المسلمين فى الأغوار سنة ١٩٦٨ فى صفوف «فتح» وتحت قيادة الشهيد أبو جهاد.
- ٢١ - مجلة المجلة العدد ٦٤٥ تاريخ ٩٢/٦/١٧.
- ٢٢ - نفس المصدر.
- ٢٣ - مجلة الوطن العربى العدد ٨٢٦ تاريخ ١٩٩٣/١/١.
- ٢٤ - مجلة الوسط مصدر سبق ذكره.
- ٢٥ - الموسوعة الفلسطينية قسم الدراسات الخاصة - المجلد الثالث.
- ٢٦ - انظر النبهانى كتاب نظام الحكم فى الاسلام.
- ٢٧ - انظر النبهانى كتاب الدولة الاسلامية.
- ٢٨ - انظر النبهانى كتاب النظام الاقتصادى فى الاسلام.
- ٢٩ - انظر النبهانى كتاب انقاذ فلسطين.
- ٣٠ - د. محمود ميعارى الحركة الاسلامية فى اسرائيل شؤون فلسطينية العدد ٢١٥ - ٢١٦ بتاريخ شباط - آذار ١٩٩١.
- ٣١ - حالة مصطفى - مصدر سبق ذكره.
- ٣٢ - الوطن العربى العدد ٨١٦ التاريخ: ١٩٩٢/١٠/٢٣.
- ٣٣ - نفس المصدر السابق.
- ٣٤ - ٣٥ - حالة مصطفى - مصدر سبق ذكره.

اليمن: الاخوان المسلمون والحركة الاصولية في اليمن

عبد الكريم قاسم سعيد

الهدايات:

تشكلت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م كجماعة غير محددة الملامح وإن كانت تحت يافطة الخير والدعوة إلى الله تخفى طابعها السياسي الذي بدأ بالبروز مع إزدياد نشاط الجماعة علي إثر معاهدة ١٩٣٦م، وأحداث فلسطين في نفس العام والتي كانت ذريعة لإنتشار دعوة الحركة في العديد من الأقطار العربية (فلسطين، سوريا، لبنان)، وفي نفس العام عقد الإخوان المسلمون مؤقدهم الرابع وقدموا أنفسهم كبديل للاتجاهات السياسية العلمانية.

وفي الذكرى العاشرة لتأسيس الجماعة عقدت مؤقدها الخامس في يناير ١٩٣٩م وأعلنت فيه بوضوح دخولها ميدان العمل السياسي، وكان من أهم قراراته إنتقال الجماعة من الإهتمام بالقضايا القطرية إلى الإهتمام بالقضايا العربية الاسلامية، وبذلك طرحت نفسها كإطار لعمل اسلامي منظم يدعو إلى النظام الاسلامي وعودة الخلافة.

ومن هذا المنطلق بدأ الإهتمام باليمن كغيرها من الاقطار العربية، الا أن اليمن بعد ذلك إحتلت مكانة خاصة من هذا الإهتمام لاعتبارات عدة لعل من أهمها: التجربة التاريخية التي تميزت بها اليمن في تاريخ الاسلام

عن غيرها من سائر بلاد المسلمين بحكم موقعها الجغرافي البعيد عن مراكز الخلافة الاسلامية، ولعوامل تاريخية أخرى كانت مؤثلا لمعظم التيارات الفكرية والسياسية الاسلامية وموقعا آمنا لممارسة نشاطها، وكثير منها أتبع لها الفرصة وتوفر لها المناخ إلى أن تتحول من مجرد حملة للأفكار والمعتقدات والرؤي إلى تنفيذها في الواقع العملي بتكوين دول ودويلات تطبق من خلالها مشاريعها السياسية، وربما حاول الإخوان المسلمون الاستفادة من هذه التجربة التاريخية، لاسيما وأنهم حركة سلفية تنظر إلى التاريخ نظرة إستراتيجية.

وإذا كنا نستشف هذا العامل فهناك عوامل أخرى لهذا الإهتمام الخاص باليمن أكد عليها الشيخ حسن البنا في مقدمته للتقرير الذي وضعه (الفضيل الورتلاني) عن أوضاع اليمن الإقتصادية والإجتماعية في الأربعينات وهي من وجهة نظره أولا: إن اليمن هي البلد العربي الوحيد الذي لم يدخله الاستعمار أبدا، ولم تدخله القيم الأوربية المستوردة (وكان يقصد باليمن شماله فقط).

ثانيا: إنتشار الأمية والجهل مما يعني أن العقل اليمني لم تفسده الحضارة المعاصرة،

والعامل الثاني يلقي الضوء بشكل جيد علي طبيعة هذه الحركة وميولها الظلامية حين تعتقد أن الوضع الانسب

عبد الكريم قاسم سعيد - باحث يمني

لحركاتها ونشاطها وبناء المجتمع الذي تنشده هو وضع يسوده الجهل والتخلف كوضع اليمن المريع في فترة الأربعينات.

وقد مر هذا الإهتمام باليمن بطورين مختلفين إلى حد ما:

الطور الأول الذي أكتفى بالعوامل الآتفة الذكر في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات، وكانوا فيه أقل إهتماما من الطور الثاني الذي بدأ في منتصف الأربعينات والذي عززت فيه اقتناعاتهم بأن تكون اليمن منطلقهم لنشر رسالتهم والسيادة علي العالم الإسلامي. عوامل أخرى، فقد أغراهم إنضمام الأمير سيف الحق إبراهيم نجل الإمام يحي حميد الدين إلى حركة الأحرار المعارضة لنظام أبيه، حيث شعر الإخوان بأن المعارضة اليمنية أصبحت في موقع الأقوي وأن النظام بدأ يتحلل من داخله، وأن الناس بدأوا يضيئون ذرعا به، إضافة إلى قرب وجهة نظر حركة المعارضة اليمنية من وجهة نظرهم باعتبارها بالاساس حركة إصلاحية دينية نهل معظم روادها من منابع الفكر الاسلامي لمدرسة الشيخ جمال الدين الافغاني والإمام محمد عبده، وهو نفس المنهل الذي نهل منه الإمام حسن البنا والعناصر المؤسسة لحركة الإخوان المسلمين، وإن اختلف تفسير كل منهما وتأويلهما لهذا المصدر وقد وقف التقارب بين المعارضة اليمنية والحركة عند هذا الحد علي الصعيد الفكري.

بالمقابل هناك عوامل أدت إلى تعامل المعارضة اليمنية مع حركة الإخوان في مصر، فقد كانت مصر هي المثل الاعلي للنظام السياسي الذي تريده المعارضة حيث كان مطلبها إقامة إمامة دستورية علي غرار الملكية الدستورية في مصر، وكان التيار الأقوي علي الساحة المصرية هم جماعة الإخوان المسلمين، وهي الجماعة الوحيدة التي أعلنت مساندتها ودعمها للحركات الدينية المعارضة في عموم العالم الاسلامي، إضافة إلى الانبهار الشخصي ببعض رموز الحركة كالبنا أو المرتبطين بها كالفضيل الورتلاني أو من قيادة المعارضة كالشهيد محمد محمود الزبيري والاستاذ أحمد محمد نعمان أثناء وجودهما في القاهرة للدراسة في دار العلوم. وقد اختلفت الروايات حول بداية العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين والمعارضة اليمنية، كما اختلفت الآراء حول المدي والصورة التي اتخذتها هذه العلاقة.

وأولي هذه الروايات ترجع بداية العلاقة بين عامي ٣٩-٤٠ أي فور إعلان حركة الإخوان انتقالها من المستوي القطري إلى المستويين العربي والاسلامي حيث بدأ هذا

النشاط الاسلامي عبر طلاب البلاد العربية الموجودين في القاهرة للدراسة في الجامع الازهر ودار العلوم وبقية المعاهد والجامعات المصرية وكان في هذا الأثناء بدرس في القاهرة مجموعة من الطلبة اليمنيين، وكانت العلاقة منذ البداية علاقة عادية إرتبطت بالإنبهار بأشخاص أكثر من كونها إرتباطا تنظيميا، حتي الشخص الذي تمت عبره هذه العلاقة (الفضيل الورتلاني) وهو مجاهد جزائري، وليس من قيادة الإخوان المسلمين في مصر، وكانت تربطة علاقة ودية مع قيادة الإخوان.

وما أورده أحمد الشامي عن هذه البداية يدل دلالة واضحة علي طبيعة هذه العلاقة التي يحملها البعض أكثر مما يحتمل حيث يقول الشامي: (١)

(كان أول من حدثني عنه (أي الفضيل الورتلاني) الشاعر محمد محمود الزبيري... في ديسمبر ١٩٤٣م فقد سألته مرة من أعظم شخصية قابلتها وأعجبت بها في مصر؟ وكنت أنتظر أن يقول حسن البنا، أو المراغي، أو علي ماهر، أو العقاد... الخ لكن الزبيري قال: أعظم شخص عرفته وأعجبت به، السيد الفضيل الورتلاني، ولم أكن قد سمعت بهذا الاسم، فقلت ومن هو هذا الورتلاني؟ قال زعيم من الجزائر لجأ إلي مصر فارا من فرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية والتقيت به في القاهرة في ندوة محمد علي الطاهر والأمير شكيب إرسلان وأطنب في وصف عبقريته وعلمه وفصاحته وقوة شخصيته ولباقتة، وإهتمامه باليمن واليمنيين، بل قال لي لا أظن أنه يوجد له نظير في العالم الإسلامي علما وكمالا وإخلاصا وهيبة وجلالا)

ونلاحظ في الحديث الذي أورده الشامي ما يلي:

اولا: أن الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين كان معروفا لدي البعض في اليمن ومشهورا شهرة تجعله في أول قائمة من يسأل عنهم ومع ذلك لم يذكره (الزبيري) علي الإطلاق مما يعني أنه لم يهتم به علي الأقل إن لم يكن لا يعرفه.

ثانيا: أن الزبيري ذكر الفضيل باعتباره مناضلا جزائريا لجأ إلي مصر، ولم يذكر أنه ينتمي إلى جماعة الإخوان بل أنه لم يذكر هذه الجماعة في الوقت الذي كانت فيه من أشهر القوي السياسية في مصر.

ثالثا: إن الزبيري أنبهر بشخصية الفضيل الورتلاني ونلاحظ ذلك في الأوصاف التي أضفاها عليه.

رابعا: إنه التقى بالفضيل في ندوة الأمير شكيب إرسلان ومحمد علي الطاهر وهو مجاهد إسلامي فلسطيني صديق لبعض زعامات الإخوان المسلمين لكنه لم يرتبط بهم تنظيميا، أشتهر عنه أنه كان يساعد في حل مشكلات

الطلبة العرب في مصر ومنهم الطلبة اليمنيون، وهذا يعني أنه لم يعرفه في ندوتي الثلاثاء والخميس اللتين كان يقيمهما الشيخ حسن البنا في دار الإخوان المسلمين.

كل هذه الملاحظات تلقي الضوء على طبيعة هذه البدايه التي لم تكن تهدف إلى الارتباط التنظيمي بحركة الإخوان المسلمين، وهذا القول على العكس مما ذهب إليه الدكتور محمد علي الشهاري الذي يرى أن الزبيري عاد من القاهرة متحمسا للخطط الاسلامي الإخواني وأن حركة الإخوان جندته قبل عودته إلى اليمن عام ١٩٤١م للعمل في اتجاه بث دعوتها، والتي اعتمدت -لهذا السبب- برنامج (شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الاصلاحى الإسلامى السلفي وأنه أخذ يروج مقولته الإسلاميه المأخوذه عن زعيم الإخوان المسلمين في مصر حسن البنا والقائلة بأنه (لا خلق لأمة بغير خلق، ولا خلق بغير دين، ولا دين بغير الدين الاسلامي) (٢)

الرواية الثانية، تعيد العلاقة بين اليمن والإخوان إلى وقت مبكر وتوضح لنا أن هذه العلاقة لم تكن فقط عبر المعارضه وإنما تعدت إلى الاسرة المالكة، وهذا يعطي دلالة على إهتمامهم الخاص باليمن، كما تفسر لنا كثير من الملابس التي نَجدها عند دخول (الورتلاني) إلى مملكة الإمام يحيى المعروفة بعزلتها التامه عن العالم ومحسستها من العنصر الأجنبي إذ أنه كان لا يستطيع أحد أن يدخل الشطر الشمالي من اليمن بدون أن يأذن له الإمام يحيى شخصيا.

ويورد هذه الروايه الأستاذ محمود عبد الحليم (عضو الهيئة التأسيسية لحزب الإخوان) فيقول: كان أول اتصال للإخوان باليمن عند انعقاد المؤتمر البرلماني لقضية فلسطين سنة ١٩٣٨م، وقرر المؤتمر إيفاد وفد عربي لحضور مؤتمر المائدة المستديرة في لندن.. وأوفدت اليمن إثنين من أبناء الإمام يحيى حميد الدين هما علي ما أذكر سيف الإسلام أحمد وسيف الإسلام عبد الله، وحضر الاميران إلى القاهرة وأوفد المركز العام للإخوان مع السيافين الأخ محمود أبو السعود ليكون سكرتيرا لهما أو مترجما لإجاده اللغة الإنجليزية وكان الاتصال الثاني في أثناء الجلسات التمهيديه لإنشاء جامعة الدول العربية.. وقد أوفدت اليمن القاضي حسين الكبير لحضور هذه الجلسات علي أن يكون مستمعا دون أن يشترك في المناقشات (٣)

الرواية الثالثة للقاضي والمؤرخ عبد الله الشماحي حيث يعيد العلاقة إلى زمن متأخر عن زمن الروايتين السابقتين وأن هذه العلاقة تمت عبر الشيخ حسن البنا. يشير الشماحي إلى أن هيئة النضال (التي أسسها الشهيد أحمد

المطاع عام ١٣٥٤ هـ) قررت إرسال وفد للاتصال بالملك عبد العزيز آل سعود علي أمل أن تكون المقاومة والثورة منه في مأمن، ومحاولة كسب مساعدته، ويذهب الشماحي في شهر ذي القعدة عام ١٣٦٥ هـ (١٩٤٦م) يحمل رسالة من عبد الله الوزير وكتيبا خطيا من هيئة النضال، ورسالة من الأمير علي الوزير. وكان البنا ممن حج في هذا العام وجمعه بالشماحي مقر الملك عبد العزيز، ومن هنا قويت صلات الشماحي بالإمام البنا وتلازما بمكة والمدينة. ودرسا الوضع في العالم الاسلامي وشخص الشماحي للبنا الوضع باليمن واتفقا علي التعاون بين الإخوان المسلمين والمنظمات اليمنية. وقد أوفى البنا بوعده فساند النضال اليمني بما كانت تنشره صحافة الإخوان ثم أوفد الاستاذ الجزائري الفضيل الورتلاني (٤).

في حقيقة الأمر للإمام البنا هدف سياسي من الحج حيث كان وسيلة من وسائل الاتصال الأكثر فعالية بزعماء العالم الإسلامي وطريقا من طرق التبشير بدعوة الإخوان، إضافة إلى أن الحج كان بوصلته لتحديد موقع جديد للإنتلاق بالدعوة في العالم الإسلامي (فكرة الهجرة بالدعوة إلى بلد آخر من البلاد الإسلاميه يكون أقرب إلى الإسلام في مصر قد سيطرت علي تفكيره وملأت نفسه ولكنه كان يقول أنه لن يقدم علي هذه الخطوه حتي يحدد أي هذه البلاد الإسلامية أشد قربا من الإسلام وخير وسيلة بتحديد هذا البلد هو الحج، فإن الحج يجمع جميع الطبقات من جميع بلاد العالم الإسلامي.. والإختلاط بهذه الطبقات من جميع هذه البلاد سيبتيح الفرصه لتقييم كل بلد تقييما صحيحا (٥). وكما أشرنا سابقا كانت اليمن هي أقرب البلاد العربية إلى ذهنه ويؤكد هذا مارواه الشماحي من ملازمة البنا للوفد اليمني بمكة والمدينة ومع إفتراض تسليمنا بقيام هذا اللقاء إلا أنه ليس اللقاء الأول بين ممثلي المعارضه اليمنية بالاخوان، إضافة إلى أن هناك شكا في جزء من هذه الروايه وهو حول علاقة عبد الله الوزير بحركة المعارضه في هذه الفترة، إذ أنه لم يكن للوزير أية صلة بحركة الاحرار اليمنيين في هذه الفترة وقد بدأت هذه الصلة منذ أن وصل الفضيل الورتلاني فيما بعد. علي أية حال كان الإخوان يعولون كثيرا علي هذا الحج، ولكن الشيخ البنا عاد محبطا من هذه الرحله فقد قال في خطبته عند العوده (إن دراسة أحوال المسلمين في البلاد الإسلامية ضاعفت العيب الملقى علي عواتقنا فقد كنا نعتقد أن هذه البلاد ستكون عوننا لنا علي اصلاح مصر فتبين لنا أنها هي ذاتها عبء يقتضي منا بذل أضعاف ما نبذله في مصر لمجرد بعث الحياة فيها فالهون شاسع بين مستوي هذه

البلاد ومستوي مصر سواء في الدنيا أو في الدين (٦). إذن فقد أحبطت هذه الرحلة مشروع (الهجرة بالدعوة إلى بلد آخر)، وقد يكون للقاء بالوفد اليمني إسهام كبير في إحباط طموح الرجل، ومع ذلك ظل الأمل قائما في أن يكون اليمن المركز البديل للدعوة إذا ما استجذت ظروف جديدة في مصر وهذا ما حدث فعلا عندما بدأ الخناق يضيق على الإخوان في مصر عامي ٤٧-٤٨ حيث أنتقلت اليمن في أذهانهم من دائرة الاحتمال إلى دائرة الممكن لتكون المركز البديل كما سيأتي في هذه الدراسة.

والرواية الرابعة: لا تحدد تاريخا لهداية العلاقة إلا أنها تشير إلى أن العلاقة كانت قائمة بين الإخوان من ناحية والمعارضة اليمنية والسلطة من ناحية أخرى، ويروى الاستاذ صالح محسن الذي رافق الأمير (محمد البدر) إلى القاهرة في إحدى الرحلات العلاجية، وفي القاهرة التقى البدر بـ (المسمري والخورشي ويحيى زيارهم) وهم من حركة المعارضة، ثم تكرر اللقاء بينهم وصادف في أحد هذه اللقاءات أن قام بعض الاساتذة المصريين الذين كانوا يعملون في اليمن بدعوة (البدر) للحضور إلى إحدى ندواتهم التي يقيمونها في مقر (الإخوان المسلمين) وهناك تعرف البنا بالبدر ثم توطدت -من بعد- معرفتهما ببعض وقد قام الشيخ البنا بدعوة البدر ومرافقته لقضاء يوم ممتع في محافظة الفيوم ويستطرد (صالح محسن فيقول: وعند عودتنا إلى القاهرة أمكن لنا أثناء حضورنا إحدى الندوات في دار (الإخوان المسلمين) أن نتعرف على الفضيل الورتلاتي، ثم أخذ يتكرر لقاءنا بالفضيل في بقية الندوات حيث كان يجتمع بنا بعد إنتهاء الندوات التي كان يقوم بالمشاركة فيها، كما أخذ يتردد علينا إلى الفندق ويجتمع بالبدر، وإلى جانب الفضيل كان يتردد علي البدر الحاج محمد سالم صاحب شركة للاتوبيسات في القاهرة، وكان صديقا لبنا، والدكتور المؤرخ (أحمد فخري) الذي سبق له المجيء إلى اليمن في بعثة أثرية وكان هو الآخر من الإخوان ومع تطور علاقة البدر مع هذه الشخصيات أخذ يطرح العديد من القضايا السياسية فكان يتولي (البنا) بوصفه رئيسا لمكتب شمال أفريقيا، شرح نضال هذه الشعوب وكفاحها ضد المستعمرين وكان البدر يعبر عن تعاطفه مع الإخوان وهنا نشأت فكرة خروج (الفضيل) إلى اليمن كمندوب للحاج محمد سالم لتأسيس شركة تجارية له فيها، وفي نفس الوقت أن يتولي البدر السعي من أجل طلب بعثة مصرية للتدريس في اليمن علي أن يقوم (الإخوان المسلمون) بتلقف هذا الطلب من وزارة التربية والتعليم المصرية ويرسلوا مجموعة من عناصرهم

الموثوق بها كجمال عمار، ومحمد موافي وغيرهما، وعاد البدر إلى اليمن وقام بطرح الفكرة علي الإمام بأن الفضيل عالم إسلامي، وخطيب ورجل حسن الأخلاق. فوافق الإمام، وكان خروج الفضيل والدكتور أحمد فخري لليمن كما هو معروف (٧).

ومع عدم ذكر تاريخ هذا اللقاء إلا أنه يلاحظ من سياق هذه الرواية أنه تم ما بين عامي ٤٦ و٤٧م عندما بدأت الترتيبات العملية لدخول الإخوان المسلمين اليمن تحت يافطتي العلم والتجارة. وقد قام الإخوان فعلا بإرسال بعثة دراسية إلى اليمن قبل وصول الفضيل إليها واستعانوا بهذه البعثة في إستطلاع الأجواء ومعرفة الأوضاع عن قرب إضافة إلى تكليفهم بنشاطات تبشيرية بدعوة الإخوان، وبخاصة المدرسون الذين أرسلوهم إلى مدينة عدن، وقد تحدث عنهم الفضيل الورتلاتي عندما عاد من صنعاء إلى عدن في رحلته الأولى إلى اليمن عام ١٩٤٧ م والتقى بالاحرار فقال: إنه كان لديه تصور كامل للوضع ولكنه الآن فجع بالحالة المتدهورة والجمود الفكري والإنحطاط الخلقي في القيادة الحكومية، وقال إن الأستاذ (علي طريح) والأستاذ (زكي غانم) اللذين كانا منتدبين من الحكومة المصرية للتدريس في عدن أعطياه صورة كاملة في القاهرة عن هذه الأوضاع، والواقع أن هذين الأستاذين كانا عضوين بارزين في حركة الإخوان المسلمين، وكانا علي جانب كبير من المعرفة وبعد النظر كما يؤكد الأستاذ محمد علي الاسودي، الذي كان يذهب اليهما يوميا في مسكنهما في المرتفع الذي يطل علي بوابة (كريتر) وكان يحصل منهما علي منشورات الإخوان المسلمين.. وكان لهما صداقة مع كثير من الناس علي حد زعمه (٨).

في نهاية هذا الجزء من الدراسة يري الباحث وضع الملاحظات التالية:-

١- ينحاز الباحث إلى الرواية الأولى التي ترجع العلاقة بين الإخوان واليمن إلى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات وبالتحديد بين عامي ٣٩-٤١م وهي الأعوام التي أقام فيها الزيري والنعمان والخورشي للدراسة في القاهرة.

أما باقي الروايات رغم إدعائها أنها تتحدث عن اللقاء الأول إلا أن كلا منها يوضح جانبا من جوانب هذه العلاقة ويستكمل صورتها.

٢- إن الإخوان المسلمين يقيمون علاقات متوازية ومتوازنة مع السلطة والمعارضة في اليمن في آن واحد، وإن كانت هذه العلاقة قائمة بهدف إحداث تغيير في

المجتمع اليمني بما يتناسب ورؤية الإخوان وكان الأقرب إلي رؤيتهم هي حركة الاحرار وبالتالي (متعاطفين معها، وعلاقتهم بالسلطة كانت لتمرير مشاريعهم ولينشطوا في مآمن منها.

٣- لا يوجد فيما سرد من الروايات -ما عدا رواية الدكتور محمد علي الشهاري - ما يشير إلي وجود علاقة تنظيمية بين حركة الاحرار والإخوان، وأن هذه العلاقة لا تعدو كونها تقاربا في الافكار حيث أنهم ينطلقون من أرضية فكرية أصولية واحدة وإن تعددت تأويلاتها.

٤- إن هذه العلاقة أتخذت أشكالا مختلفة، علمية (بارسال بعثات تعليمية)، وتجارية (محاولة تأسيس شركة تجارية) وسياسية (بأسداء النصح والارشاد للمعارضة والحكومة أو بالتدخل المباشر في محاولة إنقلاب فبراير ١٩٤٨م.

دخول الإخوان المسلمين إلي اليمن:

إلي جانب الاسباب المتعددة التي كانت وراء إهتمام حركة الإخوان المسلمين باليمن منذ نهاية الثلاثينات استجد سبب آخر بعد منتصف الاربعينات -كما ذكر سابقا- حرك الإخوان في مصر ودفعهم إلي التفكير الجدي في موضوع اليمن، وهو هروب سيف الحق إبراهيم إلي عدن وإنضمامه إلي حركة الاحرار عام ١٩٤٦م وقد أغري الإخوان خروج هذا الأمير لأن هذا يعني من وجهة نظرهم قوة المعارضة وإزدياد نفوذها وقدرتها علي إجتذاب شخصيات كبيرة من النظام مما يسهل للحركة عملها ويوفر لها إمكانيات كبيرة وفي هذه الأثناء كانت حركة الإخوان بشكل غير مباشر قد وصلت إلي مرحلة جيدة من التفاهم مع النظام الإمامي تؤهلها للتدخل المباشر في شئون اليمن تحت ستار تجاري وعلمي وعبر شخصية إسلامية عربية من غير أعضاء التنظيم المشهورين خاصة وإن الحركة بعد منتصف الأربعينات أصبحت قوة مرموقة ولهذا كان دخول الحركة إلي اليمن عبر الفضيل الورتلاتي وهو عربي جزائري، ولد في محافظة قسنطينة عام ١٣٢٤هـ - ١٩٠٧م درس في جامع الزيتونة ثم تتلمذ علي يد عبد الحميد باديس وانضم إلي جمعية العلماء في الجزائر عام ١٩٣٠م وفي سنة ١٩٣٤م سافر إلي باريس كمندوب عن جمعية العلماء للإتصال بأفراد الجالية الجزائرية فيها، وهناك ساهم في تنظيم شؤون الجالية وأنشأ لها نوادي متعددة وفي فرنسا أسس جمعية الدعوة والتهذيب والجمعية الإسلامية الفرنسية وطاردته السلطات الفرنسية لنشاطه السياسي ففر من فرنسا وجال في أوروبا حتي وصل إلي مصر، وفي القاهرة أسس لجنة الدفاع عن الجزائر عام ١٩٤٢ وكان

أمين سرها ثم ساهم في تأسيس جبهة الدفاع عن أفريقيا عام ١٩٤٤م وكان أمين سرها أيضا (٩).

وأثناء وجوده في القاهرة تعرف علي المرشد العام حسن البنا وجمعية الإخوان المسلمين وأقام معهم نشاطات سياسية مشتركة أي أن صلتهم بهم كانت صلة تعاون في الأعمال وتقارب في الأفكار ولا نستطيع أن نحزم بإرتباطه التنظيمي بهم فكتابات الإخوان لا تذكر الفضيل الورتلاتي الا في القليل منها وتعتبره مناضلا إسلاميا جزائريا لاجئا في مصر ولم تحدد علاقته بالإخوان المسلمين بشكل واضح علي أنه عضو في هذه الجماعة. فهاهو أحد الرواد الأوائل لحركة الإخوان وعضو الهيئة التأسيسية الاستاذ محمود عبد الحليم يقول عن الفضيل الورتلاتي: انه كان شابا جزائريا من زعماء المجاهدين الذين طاردهم الاستعمار الفرنسي فهرب إلي مصر وأتصل بالإخوان وكان كثير التردد علي المركز العام حتي يكاد يتردد عليه كل يوم بإعتبار هذا الدار مركز الحركات التحررية ضد الاستعمار في كل بلد إسلامي.. وكان الفضيل لمآح الذكاء سريع الحركة كثير المعارف لا يقتصر تحركه علي ما يخص موطنه الأصل -الجزائر- بل كان يري العالم الإسلامي وحدة لا تتجزأ وأنه مطالب بتحرير كل جزء منه (١٠)

ليس هناك ما يشير من قريب أو من بعيد في كلام الاستاذ عبد الحليم إلي أن الفضيل الورتلاتي كان عضوا منظما في حزب الإخوان، وبعد قيام إنقلاب ٤٨ بخمس سنوات أثير دوره في ثورة اليمن امام محكمة الجنائيات التي تحاكم قتلة حسن البنا بعث إلي المحكمة بهرقية نفى فيها أنه ينتمي إلي جماعة الإخوان (١١)، وهذا لا يلغي علاقته الحميمة بالإخوان المسلمين وعمله المشترك معهم وقربه الفكري منهم، وهذا القرب الفكري بينه وبين الإخوان أو بين الإخوان وحركة المعارضة اليمنية ليس فيه ما يدهش فليس للإخوان المسلمين فضل في طرح هذه الرؤية، ولكنها رؤية التيار السلفي كله في ذلك الوقت لكن الذي يفرق هنا هو أن حزب الإخوان أول حركة منظمة للتيار السلفي في هذا القرن نجحت في إستقطاب الكثيرين إلي صفوفها، وانها كانت أكثر تجانسا من أي حركات سلفية معارضة أخرى كحركة المعارضة اليمنية، وهذا ما يجعلنا لا نوافق الدكتور الشهاري رأيه في أن حركة الاحرار نشأت كفرع لحزب الإخوان لعدة أسباب منها:

١- علم تحديد المعارضة لمنطلقاتها النظرية، ولم يعط هذا الجانب إهتماما من قبلها، فلم تكن هذه المسألة مطروحة، ولم يبرز ما يشبه الرغبة إلي وضع تطورات نظرية محددة.

٢- تعدد المؤثرات الفكرية التي لعبت دورا في تشكيل أفق المعارضة، بل وتنافرها أحيانا.

٣- تعدد قوي المعارضة وتعدد مصالحها مما يجعلان إمكانية رسم موقف نظري موحد أمرا صعبا (١٢).

إذا فقد قدم الفضيل إلى اليمن باعتباره داعية ومجاهدا إسلاميا له علاقة طيبة بحركة الاحرار اليمنيين وامراء النظام الإمامي، وكان قدومه إلى اليمن وبلاشك قد تم بالتنسيق مع حركة الإخوان في مصر وقد أدى دور الوسيط بين اليمن وهذه الحركة.

قدم الورتلاني إلى اليمن في إبريل عام ١٩٤٧م كمندوب لشركة تجارية يملكها الحاج (محمد سالم) صديق البنا، ومن خلال هذا الغرض التجاري والإقتصادي سيعمل علي الدعوة إلى الإصلاح في مملكة الإمام، ولم يكن في نيته عند مجيئه أن يقوم بشورة أو إنقلاب بإتفاق مع الإخوان والاحرار كما يقول البعض، وإنما حاول في هذه الزيارة أن يستطلع الأوضاع عن قرب ويلتقي بالمعارضة والإمام، ويحاول المساعدة في إصلاح الأوضاع الفاسدة. إلتقى بالاحرار في عدن ثم إستقبله ولي العهد أحمد في تعز بحفاوة وتكريم وأبدي إعجابه به وبدعوته الإصلاحية الإسلامية وأسلوبه في المخاطبة والمحادثه وفي تعز إتصل ببعض الاحرار بالقاضي عبد الرحمن الأرياني، وزيد الموشكي وأحمد الشامي وغيرهم.

وفي صنعاء جلس مع الإمام يحيى عدة جلسات واستمع إلى نصائحه وطلب منه أن يكتب تقريرا يقترح فيه مايراه ليكون دراسته وتنفيذه، وقد كتب تقريرين مسهبين أحدهما سياسي والآخر زراعي وقدمهما إلى الإمام، وبعث بصورة منهما إلى ولي العهد وأذن الإمام بتأسيس الشركة اليمانية للتجارة والصناعة والزراعة والنقل) التي جاء الورتلاني ليؤسسها وأصدر مرسوما حكوميا بتشكيلها والموافقة علي قانونها (١٣).

ومما جاء في تقرير الورتلاني الذي قدمه للإمام يحيى: (يا صاحب الجلالة، لقد تفضلتم في إحدى الجلسات التاريخية التي شرفتموني بها بعدما تفضلتم بالإستماع طويلا إلي خادمكم هذا وأقتنعت بما عرضه علي مسامعكم الشريفة، قلتم جلالتم: لقد عرفنا الداء الآن وعرفنا الدواء فماذا بعده؟ قلت لجلالتكم في كلمة واحدة (العلم)، العلم في كل شيء، العلم أولا بديننا علما صحيحا، والعلم في الزراعة، وفي الصناعة، وفي التجارة في الميكانيكا في الكون بجميع أجزائه والعلم بكل شيء، قلتم جلالتم: تريد البدء بالعمل في سرعة كيف؟ قلت إرسلوا البعثات إلى البلاد الإسلامية، وجلب المدرسين منها

إلى اليمن بكل أنواع العلوم، قلتم: إذا لم يكف في ذلك إخواننا المسلمون فما هو الرأي في الآخرين؟ قلت لجلالتكم: إذا لم يكف المسلمون يجب الاستعانة بهم واستخدام علومهم في كل شيء، مع الحكمة التامة، فإن من الحكمة والعزم أن نستعين علي دفع شرورهم وأضرارهم بنفس علومهم...

مما يمكن البدء به يامولاي إستئجار بيت كبير في القاهرة يسمى بيت اليمن، كما فعلت حكومة المغرب وحكومتا سوريا والسعودية فتبعثون بأكبر عدد ممكن من خيرة أبنائكم يجتمعون فيها... ويمكن توزيعهم علي المعاهد المختلفة من زراعية وتجارية وميكانيكية وغزل ونسيج وغيرها. وفي مصر يامولاي- كما شرحت لكم شفويا- من أهل العلم والتقى والصلاح شيوخا وشبابا من يباهي بهم جدكم العظيم عليه السلام الأمم يوم القيامة) وقد إشتعل تقرير (الورتلاني) علي كثير من الجوانب الزراعية والاقتصادية والتجارية التي تشير إلى التخلف المريع في جميع مناحي الحياة اليمنية، وقد أوردنا الشذرات السابقة لنتبين منها أسلوبا في تفكير الرجل وقد ركز بدرجة أساسية علي كسر الإنغلاق والإفتتاح علي الخارج، الذي له مغزى ودلالة في موضوعنا مطالبتة بفتح مقر لليمنيين في القاهرة، ودعوة الإمام لإبتعاث طلبة إلى مصر وذلك ليسهل علي الإخوان المسلمين مهمة التنظيم في الوسط اليمني.

عاد الفضيل إلى القاهرة في أغسطس من نفس العام، وعرض التقرير علي المرشد العام للإخوان المسلمين (حسن البنا) ثم نشر التقرير في صحيفة (الإخوان المسلمين) في ٣ أغسطس عام ١٩٤٧م بمقدمة للشيخ البنا قال فيها:

العالمان العربي والإسلامي كلهما رجاء في أن يسرع جلالة الإمام مؤيدا مشكورا بأقرار النواحي الإصلاحية الإدارية والاقتصادية والاجتماعية التي تنهض بشعبه حتي لا يدع ثغرة ينفذ منها الإستعمار الأجنبي (١٤).

لقد اتضح للورتلاني في زيارته الأولى لليمن أن الوضع اسوأ مما كان يتصوره ويتصوره المرشد العام للإخوان.

أما البنا فقد إنتهز فرصة وجود صالح محسن سكرتير البدر بالقاهرة فيحمله رسالة شخصية للإمام ثم يسلم القاضي العمري رئيس الوزراء رسالة مماثلة.

قال المرشد العام للإمام يحيى: (١٥)

لم يعد بد من أن تقوم في اليمن حكومة إسلامية مسئولة ذات إختصاصات وسلطات واضحة يؤازرها مجلس شورى يمثل طبقات الشعب ولن ينتقص ذلك شيئا من

حقوق الإمامة وسلطانها الشرعي فلها الرأي الأعلى ولكنه تنظيم يرتفع معه شعور الأمة بحريتها وكرامتها الإنسانية. وكان حرص جلالته على سلامة عقيدة الأمة اليمنية وصيانة تقاليدها واستقلالها يحمل دائما على الحذر في التعجيل بمطالب الإصلاح الذي لا بد فيه من الخبراء الأجانب.

ونحمد الله على أنه وفق البلاد العربية إلى إمتياز في مضمار التقدم الإقتصادي يجعلها كفيلة بإمداد اليمن بما تريده من الخبراء بمجرد إشارة من مولانا الإمام.

بقي أن أتقدم إلى جلالته مستأذنا في شأن أبنائكم في المهجر الذين دفعتهم الغيرة وحب الخير للدولة والأمة والده، فتنادوا بالمطالب الإصلاحية ودعوا إلى الأخذ بأسباب التقدم العمراني تدفعهم حماسة الشباب إلى شبيء من التطرف) والملاحظ من إستهلال هذه الرسالة أن الإمام البنا كان شديد الاستياء للأوضاع الفاسدة التي ترزح تحتها اليمن بعد إطلاعه على تقرير الورتلاتي والذي رددت هذه الرسالة فحوي بعض ما جاء فيه، وخاصة تلويحه بقدرة بعض البلدان العربية على إرسال خبراء إلى اليمن، وكان يقصد على وجه التحديد مصر بل وبشكل أكثر دقة يشير إلى قدرة الإخوان المسلمين أنفسهم لتقديم الخبرة والمشورة (بمجرد إشارة من مولانا الإمام) كما تقول الرسالة، والأهم في هذه الرسالة مطالبتها بحكومة اسلامية ذات اختصاصات وسلطات واضحة، وهذا ما كان يفتقر اليه النظام الإمامي وكذلك مجلس شورى يمثل طبقات الشعب مع الاحتفاظ بحقوق الإمامة.

وتأتي أهمية هذه المطالب من كونها كانت الاسس التي قام عليها (الميثاق الوطني المقدس) الوثيقة الاساسية لانقلاب فبراير ١٩٤٨م. وهذا يحسم الجدل الدائر حول مساهمة الإخوان المسلمين في صياغة هذا الميثاق.

مرحلة الفعل:

اما الفضيل الورتلاتي فقد عاد إلى اليمن في شهر أغسطس ١٩٤٧م وهو أكثر إستياء من الأوضاع خاصة وأن الإمام يحي لم يول أي إهتمام للمطالب الإصلاحية التي تضمنها تقريره، والشيء الجدير بالذكر هنا أن إذاعة موسكو أذاعت خبر دخول الفضيل الورتلاتي إلى اليمن وأشارت إلى أن الإخوان المسلمين يقفون وراءه، واعتبر الورتلاتي إذاعة الخبر من إذاعة موسكو وعلى هذا النحو دسيسة شيوعية القصد منها الوقيعه (١٦).

ولاشك أن الورتلاتي عاد وفي ذهنه ترتيبات معينة الا أننا لانعلم حدود هذه الترتيبات بين ماهو عام وماهو خاص، أي بين رأي الإخوان المسلمين ومايتوبه الفضيل

الورتلاتي المعروف بشخصيته الفذه والقوية التي كان لها تأثيرها على قادة حركة المعارضة اليمنية أكثر من تأثير الإمام حسن البنا وجماعته، وكان شخصية مغامرة لا يستجيب لإطار يقوم تنظيمه على أساس من الطاعة والانضباط الصارم مثلما هو عليه تنظيم الإخوان المسلمين، وإن كان يتفق مع هذا التنظيم في منطلقاته الفكرية وفي طموحه العام، ولهذا وضع بالتفاهم مع حسن البنا مشروع (الميثاق الوطني المقدس)، وهنا لابد من سرد بعض الروايات المتعلقة بوضع الميثاق لنتبين المساحة التي ساهم فيها الإخوان المسلمون في وضعه. يرى الاستاذ إبراهيم الحضرائي وهو من رجال حركة المعارضة أنه في عدن اتخذت القواعد واللوائح لما بعد الثورة وقام الإخوان المسلمون بطبع هذه القواعد واللوائح وقائمة الموظفين وعلى رأسهم الوزير منذ فترة مبكرة تمهيدا لنشرها عندما يحين الوقت بعد موت الإمام أو قتله والفكرة كانت منتشرة على مستوى اليمن في الداخل والخارج (١٧). هذا يعني أن الميثاق وضعه الإحرار اليمنيون في عدن وكان دور الإخوان فقط طبعه وحفظه.

اما الاستاذ عبد السلام صبره وهو من حركة الأحرار ايضا فيقول: إن الميثاق كتب في صنعاء وكنت واحدا ممن شارك في كتابته مع (أحمد الشامي) الذي أملي عليه وقد أرسل إلي عدن مصحوبا بأعضاء الحكومة الجديدة، وقد حظي الميثاق بموافقة عدد من رجال المشايخ والأحرار الذين وقعوا عليه (١٨).

والاستاذ محمد الفسيل يرى أن المشروع الأول كتب في القاهرة واشترك في كتابته المسمري، والخورشي، ومحي الدين العنسي (وهم من حركة الأحرار) الموجودين في القاهرة، وعند إنتقال الفضيل إلى عدن في المرة الثانية أضيف اليه قسمان وأتفق على كثير من الاسماء التي ستدخل في الميثاق ثم تم إستكماله بشكل نهائي في صنعاء (١٩).

اما الشامي فيروي أنه أتى شهر أكتوبر ١٩٤٧م والميثاق موجود وأن الفضيل الورتلاتي أخبره (بأن الشيخ حسن البنا قد إطلع على الميثاق وكذلك بعض زعماء المسلمين في مصر والشام والعراق وأنهم سيؤيدون هذه الدعوة ويساعدونها، وأكد الشامي أن الورتلاتي والشيخ حسن البنا وضعوا خطوطه العريضة الأولى..

وعن مشاركة الشامي في الميثاق يقول: وقد نقلت الميثاق بخطي عدة مرات إذ قد كانت تعن لبعض العلماء الذين يقرؤونه ويوافقون عليه بعض الآراء أو الاعتراضات فيضاف ما يحسن أن يضاف أو يفسر ما كان غامضا (٢٠)

نخلص من هذه الروايات إلى أن الفضيل الورتلاتي كان مساهما أساسيا في وضع الميثاق وأن حسن البنا والإخوان المسلمين في مصر إذا لم يساهموا فيه فهم قد إطلعوا عليه واحتفظوا لديهم بنسخة منه لنشره حين يموت الإمام يحيى.

ولانستطيع من خلال تحليل المحتوى أن نثبت ما إذا كان الإخوان قد ساهموا في صياغته أم لا، لأن الميثاق عبر عن مصالح أوسع تحالف ممكن بما يقوم عليه من تأكيد علي (الشرعية الدينية للتغيير إذ يمثل هذا التغيير كما جاء في مقدمة الميثاق) قياما بالواجب لله تعالى وللمسلمين وطلبها للسلامة في الدين والدنيا من العقوبة من الله سبحانه وتعالى (٢١)

والشرعية الدينية ليست حكرا علي الإخوان المسلمين ولا تميزهم والاستثناء الوحيد الذي يلفت الانتباه في الميثاق نص المادة الأولى من ملحق الميثاق (يكون الطلب بالحاج من فضيلة السيد الفضيل الورتلاتي المعروف عندنا بفضائل يقدرها الإمام والمأموم أن يضيف إلي سلسلة أعماله المشكورة قبوله لأن يكون مستشارا عاما للدولة من المستشارين العموميين المنصوص عليهم في المادة (٢٥) من هذا الميثاق)

دور الفضيل الورتلاتي:

هناك دور غريب قام به الفضيل الورتلاتي أثناء وصوله إلى اليمن يذكره القاضي عبد السلام صبره أثناء حديثه عن مضايقة سلطات الاستعمار البريطاني في عدن للأحرار، ومفاده أن الفضيل توسط للأحرار عند البريطانيين حيث يقول (ولولا تمكن الأحرار من استخدام بعض الوساطات من الشخصيات العربية البارزة مثل (أمين صادق الرافعي) و(الفضيل الورتلاتي) باقناع السلطات الإستعمارية البريطانية بتعديل موقفها وترك الأحرار اليمنيين يدافعون عن حرية شعبهم ويقول الزبيري: لولا هذه الوساطة لثم طردهم وإيقافهم (٢٢)

فمن هو الفضيل الورتلاتي حتى يقنع السلطات البريطانية بتحرير الأحرار؟

هل تدخل الإخوان المسلمون كتنظيم بحكم علاقتهم القوية مع البريطانيين حسب ما يؤكد البعض منهم؟ لانستطيع النفي أو الإثبات، ولكن حسبنا أن نؤكد أن هذه الرواية وردت علي لسان رجل مشهود له بالرصانة وعدم التجني ولا يحمل حقدا علي الإخوان، وهو في موقع مؤثر في حركة المعارضة اليمنية.

أما المهمة الثانية التي قام بها الفضيل أثناء زيارته الثانية بعد أن حاول هو والبنا إقناع الإمام بعودة المهاجرين من المثقفين إلى صنعاء، حاول أن يوجد مركزا قويا حركة

المعارضة في صنعاء والتنسيق مع الحركة في عدن فما أن وصل صنعاء حتى بدأ الإتصال بالأسر ذات الشغل السياسي والاجتماعي (بيت الوزير، بيت عبد القادر، بيت إبراهيم، والبيوتات التجارية) واستطاع أن يخيفها إلي درجة الرعب من الإمام واستطاع أيضا أن يطمعها بل وأن يقسم بينها مناصب الدولة العليا (٢٣)

وهكذا بدأت العلاقة بين الأحرار وآل الوزير عن طريق الفضيل الورتلاتي عام ١٩٤٧م ولم يكن قبل مجيئ الفضيل أي تنسيق بين الأحرار والإمام عبد الله الوزير (إمام إنقلاب ٤٨) وهكذا وحد الفضيل القوي الوطنية (وحبذا لتأييده)، لبس العمامة علي الطريقة اليمنية وأدعي عند وصوله أنه من آل البيت، وربما أغراه ما قاله له القاضي محمد أحمد الحجري (إنك وأنت من نسل الإمام علي، والعالم المجتهد، والقوي الأمين، لو دعوت إلي نفسك لباعك أهل اليمن كما بايعوا الإمام الهادي يحيى بن الحسين (٢٤)

وأندفع الرجل في التحضير للإنقلاب (وكان يعتقد أنه لا يحرك عجلات التاريخ اليمني ولا يخلصه من طواغيت الإمام الا الدم.

ومن هذا المنطلق إتصل الفضيل بالوطنيين من عسكريين ومدنيين ولمس استعدادات كاملة من قبلهم لتفجير الثورة مهما كانت النتائج، وهذا إندفاعه إلي التفكير بأعمال فردية فدفع بعض الشباب لإغتيال الإمام يحيى (٢٥) ولم تكن فكرة إغتياله واردة عند حركة الأحرار اليمنيين) بمختلف شرائحها، فقد كان الإمام رجلا عجوزا قاب قوسين وأدني من الموت، و) ينتظرون موته بشكل طبيعي، حتي الإخوان المسلمين (ضد فكرة قتل الإمام وبالذات المرشد العام حسن البنا (الذي أشار بالانتظار، فإن الإمام يحيى قد بلغ من الكبر عتيا، فإذا مات فليعلنوا عن تشكيل وزارتهم ولاداعي لإراقة الدماء (٢٦) ومع ذلك فقد أفتي الفضيل الورتلاتي بأن قتل الإمام يحيى واجب علي كل مسلم باقناع الذين قاموا بعملية الإغتيال.

ووصل الخبر إلي الرئيس جمال جميل -وهو عراقي عمل بالجيش اليمني وكان المسؤول العسكري لإنقلاب ٤٨- فأتصل بالورتلاتي وعاتبه عتابا مرا وترجاه الا يتسرع بمغامرات فردية من هذا القبيل وإتفقا علي الإجتماع في منزل الشهيد حسين الكبسي (٢٧)

ويقال أنه حدث أن نشب نزاع وجدال بل وخصام بين الفضيل وجمال جميل.. قال البعض أن ذلك بسبب أن الفضيل يريد أن يولي علي جمال جميل تعليمات عسكرية جمال أدري بها منه (٢٨) ويرى البعض أن من أسباب

معارضة جمال جميل للورتلاتي إرتباطه بحركة الإخوان المسلمين إذ أن بعض الأحرار ومنهم جمال جميل رفض التنسيق مع الحركة عندما نوقشت علاقة الورتلاتي بها (٢٩)

وامام تردد أطراف المعارضة وانتظار موت الإمام يحي واستعجال الورتلاتي كان لابد أن توضع حركة الأحرار امام الأمر الواقع، وحدث هذا الأمر ففي منتصف يناير ١٩٤٨م سرت شائعة موت الإمام يحي، ووصلت برقية بالشفرة إلى عدن حسب الاتفاق بين الأحرار في عدن والورتلاتي تفيد بموت الإمام يحي فقام الأحرار بإعلان الميثاق الوطني والتشكيل الوزاري الجديد،

فمن كان وراء هذا النبا الكاذب؟

كثرت الآراء حول هذه القضية وكان من أهمها (أن الفضيل الورتلاتي قام بدون الرجوع إلي أحد بسحب البرقية المثق عليها في اليوم الذي كان مقررا فيه القيام بالثورة وإغتيال الإمام يحي من دون أن يأخذ في الاعتبار احتمال فشل أو تأجيل المخطط.. ولاعتقاده أن إذاعة المخطط حتي في حالة عدم تنفيذه سيضع القوي الوطنية وجها لوجه أمام الأمر الواقع.. وسيعجل بسرعة تفجير الثورة كنوع من أنواع الدفاع عن النفس بعد إذاعة المخطط.

ويعتمد هذا الرأي علي الإدراك التام لطبيعة الفضيل الورتلاتي الذي دأب منذ وصوله الثاني إلي صنعاء على سرعة تفجير الأوضاع كينما إتفق لإعتقاده بأن الأوضاع في اليمن قد نضجت للثورة ولم يبق سوى من يقوم بعملية تفجيرها.. وقد رأينا من قبل كيف حاول الدفع ببعض العناصر لإغتيال الإمام يحي ولكنه اصطدم برفض الآخرين لهذا التصرف وبالمخصوص الرئيس جمال جميل (٣٠)

إنقلاب فبراير ٤٨ ومشاركة الإخوان فيه

إشاعة النبا الكاذب حول مقتل الإمام ومن ثم نشر الميثاق والتشكيل الوزاري وقائمة كبار الموظفين حسم الموقف لصالح رأي الورتلاتي، فعملت أطراف المعارضة بجد علي القيام بالإنقلاب في أسرع وقت ممكن وكان مقتل الإمام أمرا لا محيص عنه، لانه لو بقي لتكل بهم، وفي يوم ١٧ فبراير ١٩٤٨م أغتيل الإمام يحي في (حزب) بالقرب من مدينة صنعاء، وفي يوم ١٨ فبراير أعلن رسميا قيام الإنقلاب حيث أذاع راديو صنعاء بيانا عن قيامه وتعيين عبد الله الوزير إماما دستوريا للثورة، وأذيعت أسماء الوزراء ومجلس الشوري وكبار موظفي الدولة. أبرق مراسل الإخوان بصنعاء برقية صادرة من مكتب

تلغراف صنعاء بوفاة الإمام يحي بن حميد الدين وإنعقاد البيعة للسيد عبد الله الوزير (٣١) وأعلن الإخوان المسلمون منذ اليوم الأول تأييدهم للثورة ونشطوا في مصر وسوريا والعراق يحركون رجالهم لمطالبة دول الجامعة العربية بالاعتراف بعبد الله الوزير وحكومته. وهنا المركز العام وصحيفة الإخوان (الأمة اليمنية.. بنظامها الجديد وإمامها الصالح)، وأبرق المرشد العام مهنشا فأذيعت برقيته من إذاعة صنعاء. ووصفت صحيفة الإخوان الإمام الجديد فقالت: (عرف الإمام عبد الله بن الوزير الإمام الجديد بدينه وتقواه وفقهه وعلمه واجتهاده، وأصالة الرأي ونضوج الفكر، وعظيم الخبرة علي الدولة وأنه فقيه اليمن وشيخها وعالمها وحفيد الأئمة من آل الوزير) وقالت صحيفة الإخوان: لا ينتظر أن يحدث شيء من حروب أهلية أو ثورات داخلية فإن الوضع الجديد أختمر في النفوس والرموس من قبل وهو أمنية الجميع رؤساء ومرءوسين)

ونشرت الصحيفة بعد ٤٨ ساعة من قيام الثورة (الميثاق الوطني المقدس) للحكومة الجديدة وقالت: إنها تنفرد بهذا النشر لافي مصر وحدها بل في جميع بلاد الأرض (٣٢)

كما تولت صحيفة الإخوان المسلمين الدفاع عن إغتيال الإمام يحي ودفع التهمة عن الإمام عبد الله الوزير وحكومته فقالت (الذين يريدون أن يحملوا الحكومة الجديدة تبعة إغتيال الإمام يظلمونها أشد الظلم فإن كثيرا من أقرب المقربين إلي الإمام يحي حاولوا إغتياله أكثر من مرة ولا يستطيع إنسان عاقل أن يتصور أن عبد الله بن الوزير في ورعه ودينه وعلمه وسنه وجلال منصبه وجميل صلته بالإمام أن يكون له أدنى إتصال بهذا الحادث.

ومن الخير للعدالة والعرب والإسلام ألا يرفع قميص عثمان من جديد وأن تنصرف الجهود إلي مايجب أن يكون عليه الحكم والوضع الاجتماعي ثم تأخذ العدالة مجراها ويؤخذ الجاني بجنايته (٣٣)

وأكدت صحيفة الإخوان تأييدها للثورة مرة أخرى يوم ٢٢ من فبراير ١٩٤٨م وقالت:

ليس موقف الإخوان غامضا ولا غريبا في هذه القضية من أولها إلي آخرها.

كان اليمنيون بالقاهرة يترددون علي المركز العام فيجدون من الإخوان مشاركة في مشاعرهم وعطفا علي مطالبهم، وقد فوضت الجمعية اليمنية الكبرى المرشد العام في التحدث بإسمها أمام الجامعة العربية.. وأبرق الكثيرون من الأحرار يؤيدون هذا التفويض، وقد نشرت الصحيفة بعض هذه البرقيات (٣٤)

وبعد قيام الانقلاب تعين الفضيل الورتلاتي أول مستشار عام للدولة كما جاء في المادة (٢٥) من الميثاق، والمستشار بدرجة وزير وله الحق في حضور جلسات مجلس الوزراء ويكون عضواً في مجلس الشوري. (وقد أجمع مجلس الوزراء ووافق عليه وأقره الإمام عبد الله الوزير علي أن يطلب من الشيخ حسن البنا والفريق عزيز المصري أن يكونا من المستشارين العموميين لهذه الحكومة الإسلامية الفتية ويعلن الإمام عبد الله الوزير في حديث لصحيفة (الإخوان المسلمين) أنه في غاية الشوق لرؤية المرشد العام وإنه - وإن كان قد رآه بالقلب - إلا أنه يود أن يراه رؤية العين، ولكم يكون مسروراً لو زار الشيخ البنا اليمن في عهد الشوري الدستوري ليستشيريه ويستأنس برأيه تحقيقاً لإيجاد الحكم الإسلامي الكامل).

وأبرق حسين الكبسي نائب رئيس الوزراء ووزير الخارجية إلي الشيخ البنا يقول: (يرغب جلالة الإمام في وصولكم شخصياً ونرجو ذلك بالالحاح (٣٥))

ويبدو أن الشيخ حسن البنا وافق في البداية علي هذا الطلب وقرر السفر بنفسه إلي صنعاء فقد قرر مكتب الإرشاد للإخوان إيفاد بعثة إلي القطر اليمني علي رأسها فضيلة المرشد العام، وأستأجر طائرة من شركة مصر للطيران، ودفعت فيها نفقات الرحلة بتاريخ ٢٨ فبراير غير أن شركة مصر للطيران فوجئت في آخر الوقت بعدم موافقة الحكومة علي سفر الطائرة بدعوي ما أذيع عن الحالة في صنعاء، وأعتذرت الشركة وقالت لا تقوم إلا بتصريح من وزارة الخارجية وبهذا تعطلت الرحلة (٣٦) وفي العدد الصادر في ٢ مارس ١٩٤٨م نشرت جريدة الإخوان المسلمين أن الحكومة حالت دون سفر بعثة الإخوان إلي اليمن وقد ردت وزارة الخارجية في بلاغ أكدت فيه أن وزارة الخارجية لم تمنع البعثة من السفر ولكنها أحاطت مصلحة الطيران المدني علماً بما وصل إليها من معلومات عن تفاقم الحالة في اليمن والخطر الذي قد تتعرض له الطائرة وركابها، وتركت لبعثة الإخوان المسلمين ولشركة مصر للطيران حرية التصرف في الأمر تحت مسئوليتهم.

بعد ذلك عدل الشيخ البنا عن السفر إلي صنعاء وأختار لهذه المهمة رجلاً يركن إليه وقريب منه هو عبد الحكيم عابدين وهو زوج أخت الشيخ البنا الذي دافع عنه دفاعاً مستميتاً أمام مطالبة الإخوان بفصله من التنظيم بسبب تهم أخلاقية وجهت إليه وسببت أزمة كبيرة للتنظيم، ومع ذلك إنتصر البنا له وظل عابدين ذراعاً اليمنين ولم يجد الشيخ من يطمئن إليه ليحل محله في اليمن غير (عابدين).

وتشكل وفد الإخوان المسلمين إلي اليمن من عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للجماعة وأمين إسماعيل سكرتير تحرير صحيفة الإخوان وعبد الرحمن نصر مدير وكالة الأنباء العربية.

سافر الوفد بطائرة خاصة وحمل معه مكبرات الصوت بهدف دعوة القبائل لتأييد الثورة.. وقام الوفد بتوزيع المنشورات من الطائرة تنذر ولي العهد أحمد ورجاله بأن الثورة (ستصلهم ناراً حامية) (٣٧)

وكان عبد الحكيم عابدين خطيب الانقلاب في إذاعة صنعاء وكان يساعده في الخطب ووضع برامج الإذاعة، الإخوان المسلمون المصريون الذين يعملون مدرسين في صنعاء.

وصف أحد المشاركين في إنقلاب ٤٨ بأن وصول عبد الحكيم عابدين كان كارثة علي الثورة فمن جهة أولي تأكد للملك والرؤساء العرب وللإستعمار البريطاني في عدن أن تلك الحركة هي الشرارة الأولى التي أطلقها البنا ورفاقه ولهذا فقد حاربها كل أولئك ومن جهة أخرى فقد كان الرجل تيسراً لا يفهم في السياسة والحرب، ولا يعرف اليمن برجاله وقبائله وصراع الحكم فيه، كان لا يفهم شيئاً من ذلك، ولكنه كان يطمئن الشخص ويهون عليه المصائب ويجعله إتكالياً علي الله وعلي الناس.. وهذا ما حدث له مع الإمام عبد الله الوزير فقد كان يستمع إلي آراء السيد عبد الحكيم عابدين بتلذذ وكان عبد الحكيم يصف له أن أتباع الإمام الشيخ حسن البنا يزيدون بكثير عن أربعة ملايين نسمة في مصر وحدها وإنهم يستطيعون بهذه الملايين أن يجتاحوا العالم لو أرادوا (٣٨)

وكان يعتبر أن رجال القبائل عبارة عن رعاع يسهل مواجهتهم وأن علي الشوار أن يصمدوا حتي يأتيهم المدد من الإخوان في القاهرة.

وفي الوقت الذي كانت الثورة في اليمن تعاني من محنة عندما استطاع الإمام أحمد أن يؤلب القبائل علي صنعاء، كان الإخوان المسلمون وقادتها يطالبون الجامعة العربية بالتدخل وإرسال وفد منها، ولكن الحكومة المصرية والسعودية عملتا علي عرقلة الوفد وتأجيل وصوله ثم إيقافه في السعودية، وحتى لو كان الوفد وصل صنعاء لا يستطيع عمل شيء طالما أن الحكام العرب غير راضين عن هذه الثورة، وعن الوضع الجديد في اليمن.

بدأت محنة الثورة وانتكاستها تطال الإخوان المسلمين في القاهرة فقد قام سيف الإسلام عبد الله بنشاط كبير في القاهرة ضد الإخوان وضد الثورة وأتهم جريدة الإخوان بتأييد ابن الوزير، وقال لصحيفة البلاغ أن حكومة الثورة

أرسلت (١٠٠) ألف جنية إلى جماعة الإخوان.

نفى الإخوان أنهم تسلموا المبلغ وقالت مصادر منهم أن المبلغ كان سيستخدم لشراء أسلحة لحكومة الثورة. وبدأت برقيات المرشد العام تتوالى على الإمام الجديد محاول تخفيف آثار النكسة.

في البرقية الأولى رجا المرشد العام جلالة الإمام (التكرم بالاتصال بالأمير سيف الإسلام عبد الله في القاهرة ليمنع من التأثير بسياسة الأحزاب المصرية ومن اللقاء بيانات لاتفيد أحدا في الأزمة الحالية) ونفى الشيخ البنا إتهامات الأمير عبد الله (٣٩)

وبعث عبد الحكيم عامدين إلى الإمام يطلب السماح بلقائه، فرد الإمام أحمد (الذي أنقض على الثورة) بأنه يفضل أن يمنع عبد الحكيم شرف اللقاء عندما يصل جلالته إلى صنعاء لأنه يرى أنه مشغول جدا في الوقت الحاضر (عندما كان يؤلب القبائل على صنعاء لاستقاط الثورة) ولقد اقلق نشاط الأمير عبد الله، المرشد العام وحركة الإخوان وذلك لانه اظهر تورط الإخوان في الثورة وهذا ما كان يخشاه المرشد حيث الب هذا النشاط الحكومة والأحزاب المصرية على الجماعة مما اضطر (البنا) إلى كتابه رسالة ينهيه فيها الأمير عبد الله (إلى أن التنافس بين الأحزاب السياسية في مصر تصاعد لدرجة انه يمكن أن يحطم أي مبدأ أخلاقي أو ديني.

وبدأ الإخوان يتنصلون من مسئوليتهم تجاه الثورة وينكرون دورهم فيها حتي لا تنتبه الحكومة المصرية إلي أنهم بلغوا من القوة إلي أن تصل أصابع البنا إلي اليمن، فهذا يعني أن بمقدورهم أيضا أن يقوموا بنفس العمل في مصر.

سقطت الثورة لأسباب كثيرة لاداعي لذكرها هنا.

بعد ان دام حكمها لمدة ٢٦ يوما من ١٧ فبراير ١٩٤٨م حتي ١٤ مارس من نفس العام وقد كان لقيام الثورة علي الإخوان آثار سلبية كان أهمها أنها عززت اقتناع الحكومة المصرية بحل الجماعة عام ٤٧م أثناء سقوط الثورة، كان الفضيل الورتلاني في السعودية ضمن وفد أرسلته حكومة الدستور للقاء بوفد جامعة الدول العربية مع الشهيد محمد محمود الزبيري، وعبد الله علي الوزير، وعندما علموا بسقوطها اتجه كل واحد في سبيله إلي بلد، ولم يقبل أي بلد عربي نزول الفضيل فيد وبعد أشهر طويلة والورتلاني يجوب البحار من سفينة إلي أخرى تمكن الإخوان المسلمون من الإتصال بالحكومة اللبنانية للسماح له بالنزول سرا إلي لبنان، ثم ترك لبنان إلي تركيا ومات هناك.

الحركة الإصولية بعد ثورة ٤٨:

منذ سقوط الثورة أنقطعت علاقة حركة الإخوان المسلمين باليمن تماما وذلك لأنها لم تتمكن لأسباب كثيرة من بناء تنظيم لها في هذا البلد، إضافة إلي أن هذا الفشل قطع بما لا يدع مجالا للشك بعدم جدوي الإعتماد علي الدعم العربي، وما حدث خيب أمل المعارضة اليمنية بحركة الإخوان التي أوهمتهم بقوتها وقدرتها علي حسم الموقف العربي لصالحهم بل شعر الأحرار اليمنيون أن حركة الإخوان قد ورطتهم بدفعهم إلي قتل الإمام يحيى الذي اعتبره الأب الروحي للأحرار (الشهيد محمد محمود الزبيري) السبب الرئيسي لفشل الثورة بعدم مساندة الشعب لها حيث يقول (الذي أجزم به أن الشعب لم يكن يطبق أية قسوة علي الإمام بقول أو عمل وكان يعتبرها طيشا وينفر منها أشد النفور، ولم يكن يرى لها في حياته مبررا) (٤٠)

وقد أصيب الزبيري بخيبة أمل كبير واجتاحته ردود فعل هائلة، وأعلن غضبه علي زعماء الاصلاح، ومنهم بالطبع (الإخوان المسلمون) حيث كتب إلي صديقه الاستاذ أحمد محمد نعمان القطب الثاني لحركة الأحرار رسالة يقول له فيها (إن تفكيرنا في أساسه كان مجلوبا من السوق السياسية العربية بما فيها من جمعيات وأحزاب وصحف ومحاضرات وزعماء ودجالين ممن أفسدتهم ولوثت ضمائرهم الخصومات والأغراض والنزعة التجارية بمصائر الشعوب لقد تقبلنا منهم كل شيء وتحمسنا له وجعلنا لأنفسنا منهم مثالا عاليا وحملنا أنفسنا وعائلاتنا مالم يستطيع أن يتحملة أحد سوانا، وذلك بناء منا علي أنهم أبرار أتقياء، يقولون ما يعتقدون ويرونه حقا وصوابا، وقد تبين لنا بعد ذلك أن تلك السوق السياسية موهوة، دنسه، خبيثه، ونحن يعلم الله كنا أبرياء من هذا الدنس بعيدين كل البعد عن تصور هذه الحقائق المرة (٤١)

ونستشف من هذا المقطع من الرسالة القطيعة مع الإخوان المسلمين ومما يؤكد هذه القطيعة أنه بعد أن هدأت الأمور بعد نكسة ثورة فبراير ٤٨ أعاد الأحرار لم شملهم من جديد واسسوا الإتحاد اليمني عام ١٩٥٠ كإمتداد لحزب الأحرار والجمعية اليمنية الكبرى وتأسس فرع للإتحاد بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م ووصل الشهيد محمد محمود الزبيري إلي القاهرة فادما من باكستان وزادت فعالية الإتحاد، وقد أيد الإتحاد اليمني والزبيري ثورة ٢٣ يوليو بقيادة جمال عبد الناصر في حين أن الإخوان المسلمين وقفوا ضد الثورة وعبد الناصر، وهذا الموقف يدل علي القطيعة الفعلية نظريا وعمليا بين حركة المعارضة في

اليمن وجماعة الإخوان المسلمين.

الشهيد الزبيري وحزب الله:

هناك من يري أن بوادر عودة تنظيم الإخوان المسلمين بدأت في الظهور وسط المعارضة اليمنية وخاصة في مصر وتحت رعاية أبي الأحرار محمد محمود الزبيري وهذه البوادر أدت إلي عودة التنظيم علي يد الزبيري عندما أسس حزب الله في منتصف الستينات، وفي هذه المرحلة كما يقول صاحب هذا الرأي إتضحت تأثيرات السيد قطب في فكر الشهيد الزبيري ويدعي صاحب الرأي أن الزبيري قد التقى كثيرا بسيد قطب وكانا يقيمان محاضرات اسلامية معا، ومع ذلك يعود فيقول: لكن هذا التأثير لا يجعلنا نعتقد أن الشهيد الزبيري ناقل تجربة بل إنه صاحب تجربة، وله نظريته الخاصة وتخطيطه الخاص وليس مجرد ناقل لتجارب الآخرين ولهذا يعد الشهيد الزبيري رائدا للحركة الإسلامية في اليمن (٤٢)

من هذه العبارات الأخيرة نرى أن هذا الرأي لم يجزم بأن ما أسسه الزبيري أو دعا اليه هو فرع للإخوان المسلمين رغم تأكيد علي وجود انعلاقة التي لا تفرها مواقف وآراء الزبيري المؤيدة لعبد الناصر وثورة يوليو التي ناصبها الإخوان العداء، وظل علي هذا الموقف حتي استشهاده. ثم أننا لا نجد في كتابات الزبيري ما يدلنا علي هذا التأثير القطبي وبالتالي لا يوجد لهذا الرأي ما يدعمه. وقصيده (مثاب وعتاب) (ديوان ثورة الشعر ١٠٧-١٢٠) التي رد بها علي السيد عمر بهاء الدين الأميري أصدق دليل علي إعزاز الشاعر بل وولائه لثورة مصر، وهي في نفس الوقت قطيعة فكرية صريحة بينه وبين الأميري الذي لم يستطع أن يري منجزات الثورة الوطنية في مصر، ولا شك أن التزامه المذهبي الأعمى بمواقف جماعة الإخوان المسلمين حال بينه وبين رؤية الجديد الذي أتت به الثورة.

يقول الزبيري في مقدمة القصيدة (لقد كانت تجربتي الإنسانية قبل عشرة أعوام ثم فصلتني عنه أعوام طوال، وأحداث جسام واختلاف بعض الاتجاهات والمواقف السياسية، وأظن أنني بهذا الاختلاف والإنقطاع قد جفوت شخصيا ونسيتته)

إنه يدعو الأميري إلي ترك (الخلافات الصغيرة) ويبدو أن إعتراضات الأميري والإخوان بدت للشاعر صغيرة بمقارنتها بالأهداف التاريخية (٤٣)

وبعد أن أوردنا بعض ما نزع أنه يثبت عدم ارتباط الزبيري بحركة الإخوان المسلمين، فما هي حقيقة حزب الله الذي دعا إلي تكوينه؟

إن هذه التسمية لم تأت لأن الزبيري إرتبط بالإخوان أو

إنها تدل علي أن الزبيري كان في نيته تأسيس حزب ديني في مجتمع مسلم وإنما أتت هذه التسمية (حزب الله) لأن الشهيد الزبيري وهو الشاعر الرقيق عندما شعر في منتصف الستينات أن الحرب بين الجمهوريين والملكيين ستطول، كما ظهرت بوادر صراع وإنشقاقات في الصف الجمهوري وبدأت القضايا تدخل دهاليز السياسة، أراد الششاعر أن يسعبر عن حسياده فسي الصراع (الجمهوري-الجمهوري) ليجمع كلمة الأمة كما جاء في الآية الكريمة (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)، كما أن تسميته (حزب الله) لاتعني أنه في مقابل الآخرين (حزب الشيطان) كما يحلو للبعض أن يفسر ذلك، ولكنها دعوة أخلاقية للسمو فوق الخلافات، ودعوة صوفية متعالية علي خلاف السياسيين وفوق هذا وذاك هي دعوة شاعر.

والبعض الآخر يدعي أن الزبيري قد انشق عن الصف الجمهوري وانضم إلي (القوة الثالثة) التي كانت تنادي بالدولة الإسلامية التي لاهي بالملكية ولاهي بالجمهورية. وكان قد نسب إلي الزبيري أنه أجري في يوليو وأغسطس ١٩٦٣م إتصالات سرية بالقائد الملكي أحمد السباغي بهدف التوصل إلي حل وسط وإن لم تسفر عن شيء محدد (٤٤)

وكان علي رأس (القوة الثالثة) آل الوزير الذين يدعون أن علاقتهم بالزبيري وليس بحزب الله كما يقول قاسم الوزير: لا توجد لنا أي علاقة بشيء اسمه حزب الله، فالحزب أنشيء مبادرة من الشهيد الزبيري أكثر مما كان مع الحزب، وأن الحزب أنتهي باستشهاد الزبيري (٤٥) علي أية حال فإن آل الوزير قد شكلوا حزبا أصوليا سنتحدث عنه فيما بعد، أما الإخوان المسلمون الحاليون في اليمن فيعتبرون أنفسهم امتدادا لحزب الله ليجدوا لهم مشروعية تاريخية يربط أنفسهم بأحد الرموز الوطنية التي غرست حبها في وجدان الناس بقصد التطهر مما علق بسمعتهم بسبب إرتباط بعض رموزهم القيادية بالملكيين.

ولقد أكد أحد كتاب صحيفة الصحوة وهي صحيفة الإخوان المسلمين في اليمن ان حزب الله ولد في غرة رمضان سنة ١٣٨٥هـ وأغتيل بأغتيال صاحبه وأمينه العام في ٥ ذي الحجة سنة ١٣٨٥هـ ومدته لاتعدو تسعين يوما (٤٦)

وهذه المدة ليست كافية لكي تتضح رؤية هذا الحزب، وكان قد شرع الشهيد الزبيري في وضع الخطوط العامة لأهداف الحزب ومنطلقاته النظرية وموقفه من القومية، والوحدة العربية، والإشتراكية، لكن هذه الأدبيات لم تنجز.

الحركة الأصولية الراهنة

ما أن قامت الوحدة اليمنية حتى اندفع سيل من الأحزاب والتنظيمات التي خرجت من مخايلها في فترة الحضر أو تأسست جديدة، وكل منها يريد أن يكسب له أعضاء وأنصاراً بأساليب وأشكال مختلفة وفي مجتمع كالمجتمع اليمني كان الدين في مقدمة الأدوات التي استخدمتها كثير من القوي للكسب الجماهيري لدرجة أن الزيادة السياسية باسم الدين وصلت إلى خلق أشكال حزبية كاريكاتيرية كأن يشكل حزب باسم (الحزب الناصري الإسلامي) وبدأ هذا الحزب نشاطه النظري والعملية بتجميع الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية التي استخدمها عبد الناصر في خطبه وأطروحاته ليدل بذلك على إسلامية عبد الناصر، كما أن قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي (جناح العراق) استخدم الدين لدرجة الزيادة بإسلام (ميشيل عفلق) أو إعتبار صدام حسين حامي الإسلام الأول ومنقذ العالم الإسلامي من حكم الطواغيت، ووقفت قيادة هذا الحزب مع القوي المتخلفة في البلاد التي تستخدم الدين ستاراً لمآربها الدنيوية ووصل الأمر إلى تحالف البعث مع التجمع اليمني للإصلاح الذي يتمثل في جماعة الإخوان المسلمين واعتبر الشيخ عبد المجيد الزنداني قائد التيار الإخواني في الإصلاح والشيخ عبد الله بن حسين الأحمر (شيخ قبيلة وليس شيخ دين) قائد التيار القبلي في التجمع، إعتبر أن دخول البعث معهما في التحالف هو عودة إلى حظيرة الإسلام وأنهم قد تركوا الاشتراكية وغيرها من الأفكار (الاحادية)، والغريب أن قيادة البعث تقبلت تصريحات الشيخين، ويبدو أن المسألة تجاوزت حدود الزيادة بالدين إلى الموقف الفعلي في صف (الإخوان) في كثير من القضايا المصرية للبلاد.

أما بالنسبة للأحزاب والتنظيمات السياسية الأصولية التي تأسست قبل الوحدة أو بعدها فتحتل مساحة واسعة في خارطة العمل السياسي، ويصل عددها إلى نحو ثمانية أحزاب وهذا مؤشر واضح للانقسام الواسع في صفوف الحركة الأصولية أو لنقل تعددها، وسنختار في هذه الدراسة الأحزاب التي تشكل ثقلًا سياسيًا في المجتمع، إضافة لأنها ممثلة لطبيعة الحركة الأصولية في المجتمع اليمني،

١- الإخوان المسلمون:

كما ذكرت في موضع سابق من هذه الدراسة أن جماعة الإخوان المسلمين الموجودين ليست لهم أي علاقة بالحركة الأم التي تأسست في مصر، وليست لهم أية علاقة

بالنشاطات التي بدأتها هذه الحركة في الأربعينات وبالثلاثينات (انقلاب فبراير ٤٨) في اليمن، ولا بمرموزها، ويختلفون إلى حد ما عن الجذور الفكرية للحركة الأم، إن جماعة الإخوان في اليمن الموجودة تأسست كحزب سياسي بعد المصالحة بين الملكيين والاتجاه الجمهوري المحافظ والتي كان من نتائجها عودة الملكيين إلى الحكم، وقد شارك بعض العائدين من الملكيين في تأسيس الجماعة، بل إن واحداً من المؤسسين ومن قادتهم الكبار كان صاحب أسوأ فتوي باسم الدين في تاريخ اليمن حيث أفتى بإحراق عاصمة الجمهورية (صنعاء) أثناء حصار السبعين يوماً عام ١٩٦٧م كما أفتى ببطلان كل الزيجات التي تمت بعد الجمهورية لأنها على حد زعمه منافية للشريعة الإسلامية، ونشأت جماعة الإخوان بدعم سعودي وتأثير من المذهب الوهابي، حتى أن تسميتهم بالإخوان المسلمين هي تسمية درج عليها الناس منذ تأسيس هذه الجماعة، أما هم فلم يحدث أن سموا أنفسهم به، ولا يوجد في أدبياتهم على قلتها ما يشير إلى ذلك واستخدمنا هذه التسمية المتعارف عليها لتمييزهم فهم خليط من التكفير والهجرة، والجهاد، والوهابيين أي أنهم يلمون كل التيار المتطرف في المجتمع باسم الدين، وقد (مرتبطون بالسلطة في شمال الوطن قبل الوحدة منذ اليوم الأول لنشوتهم فقد) يقومون بالتهريب الأيديولوجي للسلطة، وقد ساعدتهم السلطة في إنشاء ماسمي بالمعاهد العلمية وهي مؤسسة تعليمية يخرجون منها دعائهم و(فتواتهم) وقد مولت هذه المعاهد من السعودية ومن الأنظمة المتعاقبة في الشمال دون أن يكون للدولة أي دور في إدارتها، مما جعل المعاهد مؤسسة موازية للتعليم الرسمي حيث تمنح الشهادات من الابتدائية إلى الثانوية، ويجلب الإخوان المدرسين بطرق خاصة لعلاقة لوزارة التربية والتعليم بها، ومدرسو هذه المعاهد عادة من جماعات الإسلام السياسي في مصر، والسودان، وسوريا، ووصل الأمر إلى أن وجد جيلان ومؤسسات تعليميتان مختلفتان وبدأت تنتشر أفكار التكفير في المجتمع، وبدأت حتى الدولة التي تدعمهم تشعر بالخطر المحدق، لقد بلغت هذه الجماعات من القوة والنفوذ في السلطة ومؤسسات الدولة أن جعلت التنظيم السياسي الحاكم (المؤتمر الشعبي العام) يطالب في مؤتمره الثاني الذي انعقد في مدينة تعز عام ١٩٨٢م بتوحيد التعليم كما لو كان في موقع المعارضة ورغم رفع هذه الدعوة إلا أن ازدواجية التعليم مازالت قائمة حتى اليوم، وفي العام المنصرم ١٩٩٢م أصدر مجلس النواب قانون التعليم الذي لا يقر هذه الازدواجية وقامت قائمة الإخوان ضد هذا القانون الذي

أقر من المجلس بشكل ديمقراطي ولقي جماهيرية واسعة وأيدته معظم القوى السياسية في البلاد بما فيها الأحزاب الدينية الأخرى.

وفي نهاية السبعينات وبداية الثمانينات تشكل للاخوان المسلمين جناح عسكري سمي بالجبهة الإسلامية، وقد تشكل هذا الجناح بدعم وتأييد من السلطة لمواجهة الجبهة الوطنية (التي كانت تضم عدة فصائل يسارية وقومية) في المناطق الوسطى والمحاربة النظام في عدن، وبعد اتفاق الجبهة الوطنية مع النظام على الهدنة وترك الكفاح المسلح ضد النظام، الغيت بالمقابل الجبهة الإسلامية وتحولت أسلحتها وامكانياتها المادية إلى الإخوان المسلمين، كل هذا يعطي دلائل ومؤشرات إلى أن قوة الإخوان المسلمين لا ترجع إلى جماهيرتهم، وإنما إلى نشاطهم في كنف السلطة بما يعني ذلك من توفر للامكانيات وحرية في الحركة كانت تفتقر إليها القوى السياسية الأخرى.

لم تفدهم السلطة عندما وضعوا في محك جماهيري هو انتخاب مجلس الشوري (في الشطر الشمالي) قبل الوحدة فقد (الحزب الوحيد الذي يتحرك بشكل علني وبدون قيود من أجهزة الأمن وأجهزة السلطة الأخرى، فقد حصل الإخوان على ٢٥ مقعدا فقط في المجلس من بين (٣٠١) وهو عدد لا يكاد يذكر ومعظم ما حصلوا عليه من المقاعد القليلة في الدوائر الانتخابية في المدن وعلى وجه الخصوص العاصمة صنعاء حيث استولى الإخوان على معظم دوائرها أي أن نجاحهم الذي لا يذكر تم أيضا في الدوائر القريبة من أجهزة السلطة أما في الريف فلم يحصلوا على شيء. وهذه النتيجة أقلقتهم وأصابتهم بالرعب مما جعلهم يفكرون بمخارج أخرى يستطيعون من خلالها غزو الريف وتوطيد مركزهم في المدن فعمدوا بعد الوحدة إلى التحالف من مشايخ القبائل وشكلوا معهم (التجمع اليمني للإصلاح) وقد أفتتح الإخوان المسلمون نشاطهم في هذا العهد بمزيد من التصادم مع مصالح الشعب والبلاد، إذ أن كثيرا من رموزهم وقفوا ضد إعلان الوحدة فهي في نظرهم قامت مع الشيوعيين) وهم يقصدون الشطر الجنوبي سابقا) وعندما خرجت الجماهير إلى الشوارع مبهجة بيوم إعلان الوحدة، خرج لقيف من الإخوان يهتفون ضدها وعندما أصبحت الوحدة واقعا فعليا لا يمكن المساس به شنوا حملة واسعة ضد دستور دولة الوحدة باسم الدين واصطدموا بالتيار العام للشعب عندما استفتي على الدستور وقالت الغالبية العظمى من الجماهير نعم للدستور.

ثم بعد ذلك وقفوا ضد قانون التعليم الذي أقره مجلس النواب لأنه الغي المعاهد الدينية وضمها إلى المدارس

الحكومية، وقشلوا جماهيريا في حملتهم ضد قانون التعليم والأدهى من ذلك أنهم وقفوا ضد قانون (تنظيم حيازة الأسلحة) حيث أصدر التجمع اليمني للإصلاح بيانا يندد بهذا القانون ويعتبره مؤامرة على القبائل لأن الدولة تريد عزلها من السلاح ويعتبر حمل السلاح مكملًا للشخصية اليمنية، وهذا يعطي دلالة واضحة على أن (التجمع اليمني للإصلاح) يقف على طول الخط ضد أي خطوة تؤدي إلى المجتمع المدني وهو الهدف الأساسي لكل القوى الخيرة في البلاد.

وهكذا خسر الإخوان المسلمون كل المعارك التي خاضوها. والوقوف الجماهيري الواسع ضد مشاريعهم السياسية من خلال الخبرة العملية عزز اقتناعاتهم المتأصلة فيهم بتكفير المجتمع والعمل على تغييره وضرب الديمقراطية بالقوة، حيث صعدوا خطوات العنف ووضعوا خططًا وبرامج لعمليات العنف من أشهرها خطة (الترايبي والزندان) حيث اتفق فيها زعيم الإخوان عبد المجيد الزندان وحسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية في السودان على زعزعة الأمن والاستقرار في اليمن والعمل على تنفيذ عمليات إرهابية وخاصة أثناء التحضير والشرع بالانتخابات البرلمانية بوضع عبوات ناسفة في مقار لجان القيد والتسجيل، وصناديق الاقتراع لثب الرعب في أوساط الناس والحد من أقبالهم على الانتخابات وقد تم تنفيذ الخطة بحذافيرها في الأشهر الأخيرة من عام ٩٢ والأولي من عام ٩٣ أي موسم الإعداد للانتخابات وقرب موعد الاقتراع وقد كشفت التحقيقات أن جماعات الإسلام السياسي وراء عمليات التخريب، وكان من جراء هذه العمليات إغتيال العشرات من صفوف الحركة السياسية الديمقراطية وبالذات من قيادات وقواعد الحزب الاشتراكي اليمني وقد وصل إرهابهم إلى حد محاولة إغتيال بعض كوادر الأحزاب الدينية الأخرى كحزب الحق مثلا.

ولم يخف قادة (تجمع الإصلاح) تعاطفهم مع هذه العمليات فأستقبلوا عددا من مدبري ومنفذي العمليات الهاربين من أجهزة الأمن ورفضوا تسليمهم إلى القضاء وقد حدث أن كثيرا من عناصر وقيادي هذا الحزب بدأت تتملل وتعلن رفضها لما تقوم به قيادته ولأرائها في كثير من المسائل ووصل الأمر إلى خروج رموز كبيرة منه وحدثت إنشقاقات فيه ليست فاعله لكنها تعطي مؤشرا إلى عدم التجانس في صفوفه وعدم التجانس يجعل المتابع لاطروحات قياديه يشعرنا بالتضارب والتناقض في الآراء، فعلى سبيل المثال إذا أردنا معرفة موقف الحزب من قضية مهمة وهي التعددية السياسية نجد بعض أدبياته

تؤمن بالتعددية السياسية في حين أن أدبيات وتصريحات أخرى لبعض قياداته تقف ضد الحزبية وتعتبرها دخيله علي المجتمع اليمني حتي ان (الشيخ) عبد الله بن حسين الاحمر (رئيس التجمع) قال (بأن الديمقراطية والتعددية فرضتا علينا فرضاً)، ومن اهم الانشقاقات التي حدثت في هذا الحزب خروج شيخ مشائخ قبيله (بكيل) وهي ثاني كبري القبائل اليمنية بعد حاشد التي يرأسها (عبد الله بن حسين) رئيس (تجمع الاصلاح) كذلك انشقت عنه مجموعة من الشباب المستنيرين من جماعة الإخوان المسلمين بسبب تحالف قيادة الإخوان مع أعيان ومشائخ التيار القبلي وشكلوا لهم حزبا جديدا باسم (حركة النهضة الإسلامية) وهم متأثرون شكلا ومضمونا بحركة النهضة في تونس وعلي وجه الخصوص بأراء الشيخ (راشد الغنوشي)

الانشقاقات وكثير من الدلائل تشير إلي عدم قدرة هذا الحزب علي تجاوز أزماته في المستقبل وانه لن ينال علي المدى القريب أو البعيد الا التراجع أو المواجهة في نفس الموقع وذلك لعدة اسباب منها (٤٧):

١- صعود هذا التيار السياسي يعود تاريخيا إلي دعم وتشجيع السلطة السياسية وهذا الدعم في طريقة إلي الزوال بعد الوحدة.

٢- إن تصاعد نشاط الإخوان قد إرتبط بضعف الحركة الوطنية ومنعها من مزاولة نشاطها، وعلان التعددية السياسية بعد الوحدة سحب البساط من تحت اقدام الإخوان.

٣- إن الإخوان ينطلقون من الماضي ولا يمتلكون رؤية مستقبلية مقنعة للناس.

٤- إن التجربة اليومية للإخوان بعد الوحدة أثبتت عدم مقدرتهم علي مجاراة الاحداث ومتطلبات المرحلة الجديدة والاصطدام بقضايا الجماهير ومصالحها.

٢- اتحاد القوي الشعبية:

تأسس بعد فشل ثورة ١٩٤٨م ونشط تحت اسماء مختلفة مثل (عصبة الحق والعدالة) (حزب الشوري) ١٩٥٩م اتحاد الشوريين التعاونيين، وأخيرا إتحاد القوي الشعبية عام ١٩٦٠م، وصدر قانون الإتحاد وبيانه الأول في ١١/٧/١٩٦٢م وقف هذا الحزب موقفا وسطا بين الصراع الذي كان دائرا بين الجمهوريين والملكيين في فترة الستينات وشكل ما سمي حينها بالقوة الثالثة دعاة الدولة الإسلامية في اليمن التي لاهي بالملكية ولا بالجمهورية وهذا الموقف السياسي ينطلق من رؤية فكرية وسطية عبر عنها مؤسس هذا الحزب فقال: المنهج الأقرب إلي الصواب هو أن نتخذ موقفا (وسطا) كما علمنا كتاب الله نفسه أن

نتخذ في كافة مسافات الحياة، فلاهو بالالتصاق الكامل بمعطيات العلم المتغيره، ولاهو بالرفض الكامل للتفسير بها (٤٨)، كما أن هذا الموقف السياسي كان ينبع من نظرتة لثورة ٢٦ سبتمبر بأنها إنقلاب عسكري لم تحدث التغيير نحو الأفضل وبالتالي لم تأت بالنظام المنشود إذ يقول: لقد كان وضع ما قبل حركة ٢٦ سبتمبر يحتم الثورة عليه ويفري بالقيام بها إغراء فقد كانت محتويات العهد الماضي من الرداءة بحيث تتفق مع شكله وتناسب، وإذن فإن ماكان يجب أن يكون هو: إعطاء محتويات جذرية بشكل جديد.. في إطار تسمية حركة التاريخ: ثورة.. وبواسطتها.

غير أن ما حدث كان شيئا آخر (٤٩)

ومع ذلك يرد في الخطوط الرئيسية للبرنامج السياسي الجديد لهذا الاتحاد أنه كان يناضل من أجل قيام الحكم الجمهوري فقد ورد في مقدمة الخطوط البرنامجية (إن إتحاد القوي الشعبية اليمنية وقف دائما علي طول خطه التضالي الطويل منذ أول يوم تأسس فيه إلي جانب الشعب مناضلا من أجل تحقيق أهدافه في الحرية، والوحدة والعدالة الإجتماعية، وقيام حكم جمهوري ديمقراطي) (٥٠)، واتحاد القوي الشعبية تعرفه أدبياته بأنه (حزب إسلامي يعتبر نفسه جزءا من حركة البقطة الإسلامية العالمية ويثقل مصالح وتطلعات الشعب اليمني والأمة الإسلامية.

والاتحاد تجمع طوعي لعدد من المجاهدين في سبيل الله والعقيدة الإسلامية الخالدة الملتزمين بكتاب الله وسنة نبينا محمد صلي الله عليه وسلم.

والهدف الاساسي للاتحاد هو تحقيق دولة القرآن من حيث تطبيق أحكام كتاب الله وسنة الرسول (ص) والشوري في الأمر، الشوري الملزمه، والعدالة الإسلامية في المال والحكم، والأهلية للحكم، واستهداف الخير في كل شيء، وبخاصة القضاء علي إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وعلي كافة أشكال القهر والتمييز، والعصبية، والمذهبية (البغيضة) (٥١)

وللاتحاد خمسة مبادئ مستمدة من أركان الإسلام الخمسة وهي:

١- الحق: وتمثله الشهاداتتان بتحرير الإنسان من مذلة عبودية المخلوق إلي كرامة العبودية للمخالق.

٢- الخير: وتمثله الصلاة.

٣- العدل: وتمثله الزكاة النظام الذي يكفل حقوق الكرامة المادية للإنسان.

٤- السلام: ويمثله الصيام في سيطرة الإنسان علي إرادته، لأن يكون عبدا لهواه، وغرائزه فيتحقق السلام في

الضمير والبيت والمجتمع والعالم.

٥- الشوري: إختيارا للحاكم ومراقبة عليه، وتداولاً للوصول إلى محض الرأي الخالص في منفعة الأمة ومثله (الحج) الاجتماع الإنساني الذي تتحقق فيه المساواة وتبادل الرأي وشهادة المنافع (٥٢)، وهذا الحزب الذي يقوم علي أسس دينية إسلامية، ومتأثر إلى حد كبير بأفكار الأمام (زيد بن علي) إلا أنه لا يدعي إحتكار الدين أو واحدة تمثيله للإسلام كما تفعل تنظيمات الإسلام السياسي المتطرفة، إذ يعتبر هذا التفكير وليد عصور الإنحطاط كما يشير إلى ذلك رئيس الحزب ومنظره حيث يقول: إن من المشكلات المعاصرة التي تعترض مسيرة المفكرين المسلمين فيما يكتبون ويؤلفون معارضة تعدد التنظيمات أو الإتجاهات الفكرية داخل إطار الفكر الإسلامي وضمن أصوله وقواعده، وذلك من قبل وارثي فكر عصور الانحطاط وما قبلها من عصور الحكم العضود، ذلك الحكم الذي إعتد علي القهر والغلبة والأمر الواقع وسيلة للاستيلاء علي مقاليد الحكم والسلطان.. وقد أثر حكم الفرد علي الرؤية لدي الكثيرين فأصبحوا يحبذون التنظيم الواحد وفي ذلك مخاطر تنزلق بالأمة إلى مستبد واحد يستبد بالتنظيم وبالأمة معا (٥٣)

وحول موقف الإسلاميين من التعددية بشكل عام يري أنه علي الإسلاميين التعايش مع الآخر مهما كان معتقده وترك أمره إلى إختيار الناس دون جبر أو إكراه ويقول إنه لا يعارض وجود حزب شيوعي أو يساري في الدولة الإسلامية حيث أن الإسلام يؤمن بالتعددية (٥٤)

٣- حزب الحق:

حزب الحق من الأحزاب الدينية التي تأسست بعد قيام الوحدة اليمنية علي يد عدد من علماء الدين والقضاة، وما زالت وثائقه الأساسية كالنظام الداخلي والبرنامج مشاريع لم تقر بعد أي أنه لم يعقد مؤتمره التأسيسي حتي الآن.

وقد ورد تعريف الحزب في مشروع نظامه الداخلي بأنه (حزب يمني المنشأ، إسلامي الهوية، شعاره وإطاره ودثاره الإسلام بأحكامه الثلاثة:

- إعتقاديا في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر،

- وخلقيا فيما يجب علي المكلف أن يتحلي به من الفضائل وأن يتخلي عنه من الرذائل،

- وعمليا فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال وعقودات وعهودات وتصرفات في سائر المعاملات.

ويعمل الحزب علي تطبيق منهج الله علي أرضه تطبيقا

شاملا كاملا غايته تحقيق أهدافه العامة والتفصيلية المستوعبه لروح الإسلام المعلنه علي الأمة ومن أهداف الحزب العامة:

١- إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيجاد الصيغة المناسبة لممارسة هذا الواجب من قبل الأفراد والجماعات إستجابة لأمر الله بقوله (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)

٢- تحقيق العدل المأمور به شرعا.

٣- العمل علي توحيد المسلمين.. لبيتمكنوا من تحقيق سيادة البلد الإسلامي الواسع.

٤- إيقاظ العقل الإسلامي من غفلته.. للقيام بدوره في صنع الحضارة المادية والمعنوية علي ضوء ضوابط النصوص حتي يكون قادرا علي استيعاب روح العصر بروح الإسلام.

٥- العمل علي تكوين رؤية شرعية واضحة تجاه الحضارة الإنسانية في إطار كليات الشريعة للأخذ بالمفيد النافع المحقق لمصالح الأمة.

٦- إخضاع كل القوانين والقرارات والأحكام لسلطان الشريعة الإسلامية.

٧- الإحتكام إلى العلماء العاملين بعلمهم فيما أشكل علمه وخفي وجه الحق فيه وإحياء دورهم المسلوب منهم باعتبارهم ورثة الأنبياء))

والملاحظ من خلال وثائقه وأشخاص مؤسسيه أنه حزب للنخبة من العلماء بدرجة أساسية وتظهر هذه النخبوية في تقسيمه لأعضاء الحزب إلى قسمين:

قسم المرجعية وهم العلماء وقسم القيادات والهيئات الإدارية التنفيذية والأعضاء العاديون،

فقد جاء في مقدمة مشروع أهداف الحزب التي تصدرتها أسماء اللجنة التحضيرية مايلي:

(هذه أسماء البعض من أصحاب الفضيلة العلماء الهداة الدعاة إلى حزب الحق بأهدافه الصادرة عنهم وسيتم إعلان الأسماء المتأخره منهم مع الراغبين من العلماء في الإنضمام اليهم ليكون الجميع هم المرجعية فيما إختلف الناس فيه من الحق أما بنية الحزب الهيكلية وقياداته الإدارية التنفيذية فمرجعها قاعدة الحزب العريض لأعضائه بكل شرائحها علي أن تحكمها الشوري مع مرجعية الحزب) ومن هذا النص نستطيع أن نستخلص بعض الأحكام

التي تبين طبيعة الحزب ودوره في المجتمع وهي:

١- إن الإنضمام إلى حزب الحق عبر قناتين:

المرجعية وهي كما يبدو أعلي هيئة في الحزب وينضم

اليها العلماء فقط (النخبة)، والهيكلية التنفيذية وينضم اليها الأعضاء العاديين.

٢- المرجعية هي صانعة القرار في الحزب بدون الرجوع إلى الأعضاء .

٣- هذه المرجعية تضع نفسها في موقع الفتوي فيما يختلف فيه الناس (أي المجتمع ككل) وليس الحزب.

وتظهر نخبة هذا الحزب في إعماده علي التقسيم التقليدي للأمة إلى (علماء وعامة)، ويحدد العلاقة بين الطرفين علي هذا النحو (إذا كان الله قد أخذ علي العلماء أن يعلموا فإنه أخذ علي العامة أن يتعلموا فقال عز وجل ((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون)) ولا حقت عليهم صفة جفأة الجاهلية الذين لا في الدين يفقهون ولا عن الله يعقلون).

وفي هذه الفترة القصيرة من عمر الحزب منذ تأسيسه وحتى اليوم، أستطاع أن ينشط نشاطا متميزا، وأستطاع أن يوجد له فروعا في كثير من المناطق، وقد إكتسب شهرة بسبب مواقفه الصريحة ضد تيار (الإخوان المسلمين) حيث وقف مؤسسه أحمد الشامي في مقدمة العلماء الذين أفتوا باسلامية دستور دولة الوحدة الذي رفضه الإخوان المسلمون باعتباره لايتفق مع الشريعة، ولهذا دخل في صدام سياسي مع الإخوان والجماعات المتطرفة التي كفرت الحزب دينيا وسياسيا وأنهموه بأنه يدعو لعودة الملكية مع أنه يضع في الصدوره من أهدافه السياسية (الحفاظ علي النظام الجمهوري نوعا للحكم المبني علي الشوري، وحرية الآراء في إطار الإسلام فمن إستبد برأيه هلك، علي إشتراط أن يكون أحق الناس بالحكم الجمهوري بمؤسساته، أقواهم عليه واعلمهم بأمر الله فيه، فهو أحسنهم سياسة وأكثرهم علما واجراء للتدهير بمقتضي العلم، ومرضيا لله ومرضيا للمحكومين باعتباره متصرفا في شئونهم)

ومن هذا الهدف أيضا تبدو نخبة علماء الدين واضحة المعالم، كما تبدو هذه الشروط قريبة من شروط الإمامة في المذهب الزيدي.

٤- إتحاد القوي الإسلامية القوية

تأسس هذا الحزب في مطلع عام ١٩٨٦م حسب ما جاء في البرنامج السياسي المحلي له والذي صدر في أكتوبر ١٩٨٨م كحزب معارض للنظام الذي كان قائما في (الشرط

الشمالي) قبل الوحدة. وجاء في تعريفه أن (إتحاد القوي الإسلامية الثورية هو تحالف يضم كل الثوريين المجاهدين المخلصين الذين أقتنعوا وصمروا علي بذل الجهد والمال والنفس في سبيل خدمة الشعب اليمني والأمة الإسلامية)

وهذا الإتحاد يقترب من إتحاد القوي الشعبية في موقفه من التعددية بإقراره حرية المعتقد إذ يشير في برنامجيه إلي أن (الإتحاد يؤمن بالإسلام وعقيدته، وعدالته وثورته ومساواته كما نزل علي سيد البشرية ومنقذها محمد صلي الله عليه وسلم، ولايكره أحدا علي التنازل عما يؤمن به فكريا وعقائليا، بل يؤمن بالحوار والمناقشة وحرية الرأي وطرح وجهة نظر الإتحاد الإسلامية الثورية طرحا إيجابيا بغير إكراه لاحد علي الإيمان بها التزاما بقوله تعالى ((لا إكراه في الدين))

ومنذ أن قامت الوحدة إلي اليوم لم يقدم هذا التنظيم برنامجا جديدا، لأن قيام الوحدة أحدث كثيرا من المتغيرات السياسية العميقة في المجتمع اليمني جعلت كل الأحزاب تعيد صياغة وثائقها من جديد، وبالتالي لانستطيع أن نلمس التغيرات التي حدثت في الرؤي البرنامجية والسياسية لهذا الحزب وسنكتفي بالاعتماد علي البرنامج السابق أن نشير إلي بعض ملامح هذا الحزب من خلال بعض القضايا الجوهرية والعامة التي يطرحها فمثلا يهدف هذا الحزب إلي (إقامة نظام إسلامي شوروي ثوري عادل) وعلي الصعيد الإجتماعي (يعمل علي بناء مجتمع متأخ كما يناضل ضد كل شكل من أشكال التمايز الإجتماعي بين الطبقات ويعمل علي مساواة المواطنين في كل متطلبات الحياة)

وإذا كان ما يجمع بين كثير من الجماعات الأصولية في اليمن إرتباطها الوثيق بالسعودية فإن إتحاد القوي الإسلامية يجاهر بمعاداته للسعودية حيث تنص المادة الخامسة من برنامجيه في الجانب السياسي علي (نضال الإتحاد من أجل إسترجاع الأراضي اليمنية المغتصبة من قبل حكام السعودية، ويقابل هذا العداء للسعودية علاقة هذا التنظيم الطيبة بإيران فينص برنامجيه علي (وقوف الإتحاد إلي جانب الثورة الإسلامية في إيران لمواجهة القوي الإمبريالية والرجعية)

المراجع

- ١- أحمد محمد الشامي، رياح التغيير في اليمن - المطبعة العربية - جدة، ١٩٨٤ ص ١٩٩.
- ٢- د. محمد علي الشهاري - مساجلات حول (حركة الأحرار اليمنيين، دار الفارابي - بيروت ١٩٨٠ ص ١٤٩.
- ٣- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ج ١ - دار الدعوة - الاسكندرية ص ٤٠١

- ٤- مجموعة، ثورة ٤٨ الميلاد، والمسيرة والمؤثرات، اعداد مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء ١٩٨٢ ص ٤٣-٤٥
- ٥- محمود عبد الحليم، المرجع السابق ص ١٠١
- ٦- المرجع السابق ص ١٠٢
- ٧- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٧٣
- ٨- محمد علي الاسودي، حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة، بدون تاريخ، بدون ذكر الناشر ص ٥٩
- ٩- لمزيد من التفاصيل عن حياة الفضيل الورتلاتي، إنظر كتاب ثلاث وثائق عربية عن ثورة اليمن، إصدار مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء ١٩٨٣ ص ٢٠٧
- ١٠- محمود عبد الحليم، مرجع سابق ص ٤٠٢
- ١١- محسن محمد، من قتل حسن البنا، دار الشروق، القاهرة، ط ٢ ١٩٨٧م ص ٢٥٩
- ١٢- د. أحمد قايد الصائدي، حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى، مركز الدراسات اليمني - صنعاء، ١٩٨٣م ص ١٥٠
- ١٣- أحمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ٢٠٦
- ١٤- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٣١
- ١٥- إنظر المرجع السابق ص ٢٢٧
- ١٦- حدثني عن هذا الخبر الأستاذ الفاضل أحمد حسين المروني وهو من رجال المعارضة وإنقلاب فبراير ٤٨ في مقابلة شخصية معه
- ١٧- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٦٥
- ١٨- المرجع السابق ص ٣٦٧
- ١٩- المرجع السابق ص ٣٦٦
- ٢٠- أحمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ٢١٣
- ٢١- أحمد قايد الصائدي، مرجع سابق ص ١٨٦
- ٢٢- مجموعة، ثورة ٤٨ ص ٣٨٥
- ٢٣- حسين محمد المقبل، مذكرات المقبل، دار الفكر - دمشق ص ٩٣
- ٢٤- أحمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ١٩٩
- ٢٥- المشير السلال وآخرون، ثورة اليمن الدستورية، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء ١٩٨٥م ص ٦٦
- ٢٦- د. محمد السيد الوكيل، كهري الحركات الإسلامية في القرن الرابع الهجري - دار المجتمع - جدة، ١٩٨٦م ص ١٠٩
- ٢٧- المشير السلال وآخرون، مرجع سابق ص ٦٦
- ٢٨- حسين محمد المقبل، مرجع سابق ص ١٤٥
- ٢٩- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٧٦
- ٣٠- المشير السلال وآخرون، مرجع سابق ص ٨٥
- ٣١- عباس السبسي، في قافلة الإخوان المسلمين، ج ١ الاسكندرية دار القبس ص ٢٢٥
- ٣٢- محسن محمد، من قتل حسن البنا، مرجع سابق ص ٢٤٥
- ٣٣- المرجع السابق ص ٢٥٦
- ٣٤- عباس السبسي، مرجع سابق ص ٢٢٦
- ٣٥- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٥٤
- ٣٦- عباس السبسي، مرجع سابق ص ٢٢٦
- ٣٧- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٤٧
- ٣٨- حسين المقبل، مرجع سابق ص ١٨٠
- ٣٩- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٦٣
- ٤٠- أحمد الشامي، مرجع سابق ص ٣٢٨
- ٤١- المرجع السابق ص ٣٠٥
- ٤٢- إنظر صحيفة(الوحدة)، مؤسسة الثورة للصحافة - صنعاء، العدد (١٢٨) بتاريخ ١٢/٢٣/١٩٩٢م
- ٤٣- مجموعة، الزبيري شاعرا ومناضلا، في مقال للدكتور ابو بكر السقاف (الزبيري شاعرا ومفكرا) دار العودة - بيروت ص ١٩
- ٤٤- إنظر سعيد الجناحي، الحركة الوطنية اليمنية من الثورة إلى الوحدة، مركز الأمل للدراسات والنشر، صنعاء ١٩٩٢م ص ٢٨٤
- ٤٥- صحيفة(الميثاق) العدد (٤٩٨) ٨ يونيو ١٩٩٢م
- ٤٦- صحيفة(الصحة) العدد ٣٤٦، ١٧/١/١٩٩٣م
- ٤٧- إنظر د. أحمد صالح الصياد، السلطة والمعارضة في اليمن المعاصر، دار الصداقة بيروت ص ٣٥٦
- ٤٨- إبراهيم بن علي الوزير، علي مشارف القرن الخامس عشر الهجري، دار الشروق ط ٤ ١٩٨٩م ص ١٢٢
- ٤٩- إبراهيم بن علي الوزير، لكي لا نقضي في الظلام، دار الشروق القاهرة ط ٣ ١٩٨٩م ص ١١

- ٥٠- د. عبد المولى سعيد مفلس، إتحاد القوي الشعبية اليمنية رؤية تاريخية وفكرية - دار الفكر الإسلامي، القاهرة ص ٧٨
٥١- المرجع السابق ص ٣٠ و ٣١
٥٢- المرجع نفسه ص ٥١
٥٣- إبراهيم الوزير، علي مشارف القرن الخامس عشر مرجع سابق ص ٨٦
٥٤- صحيفة (الواء) الأردن ٨/٨/١٩٩٠م ص ١٠.

صدر حديثاً عن
دار الثقافة الجديدة
٣٢ ش صبرى أبو علم - القاهرة

حقوق الإنسان فى القانون والشرعة الاسلامية د. يوسف محمود صبح
الثورة والديمقراطية والوحدة اليمنية - د. محمد على الشهاوى
قضايا الديمقراطية فى السودان - محمد ابراهيم نقد
النظرية الملحمية فى مسرح بريشت - د. محمد صديق
مسيرة النظام الدولى الجديد - أحمد شرف
من يحكم مصر المحروسة - عطية الصيرفى
موجز تاريخ المادة والوعي - سامح سعيد عبود
أزمة الحركة الشيوعية والعالم الثالث
القطيعة «رواية» د. خليل النعیمی
وطن بلون الشفق «شعر» مردان محمد برزق
أغنية تقاوم اثنى عشر غراباً «مسرحية» سليمان الأحمر
قطف القمر «شعر» محمد أحمد حمد
قلب الانسان - ايريك فروم، ترجمة خالد الشلقانى

تونس:

محاولة لتقييم ظاهرة الإحياء الديني

{ رؤية تونسية }

د . عبد القادر الجليدي

في عملية التحول والانتاج، ولعله لهذا السبب لم نجد في عصر النهضة وقبله نسيجاً نظرياً واضحاً ومتماسك المفاهيم، يساعدنا على فهم تلك الفترة من الواقع الاجتماعي العربي، والكشف عن طرق وعمليات التحول فيه. إذ الشيء الذي يمكن أن نجده يتمثل في التفسير التراثي السلفي المقابل لحركة علمانية لم تتخلص هي بدورها من الجانب الديني المثالي، مما جعلها تتخبط في خلط نظري وعدم وضوح منهجي.

ولهذا ولكي نفهم فهما عميقاً طبيعة المجتمع وعمليات التحول فيه، لابد أن نأخذ في حسابنا عمق القوي الدينية. إذ استطاع الدين ومازال قادراً على الانتشار بسرعة مؤثراً في كل العلاقات الاجتماعية والسياسية ولكن لا يعني هذا التسليم بقدرة العامل الديني وأهميته في عمليتي التحرر والتنمية، كما ذهب في ذلك الكثير من المفكرين العرب الذين توجهوا في معالجتهم لقضية «التنمية والتبعية» في الفترة الحالية، من خلال الموقع «التراثي التجديدي» الذي يعتمد على توظيف التاريخ الوجداني الديني في نفوس الجماهير العربية في بناء مشروع للنهضة يتجاوز دوغماتية المماريع الفكرية المطروحة من : الليبرالية، والعلمانية السلطوية، والماركسية الدوغماتية الاقتصادية، والسلفية الدينية الأصولية. ونذكر

أولاً: الظاهرة الدينية والحركة الاجتماعية السياسية في الوطن العربي:

نقصد هنا بمفهوم «الظاهرة الدينية» هو ما أطلق عليه الكثير من المفكرين اسم «حركة العلماء ورجال الدين». فالظاهرة الدينية بهذا المنظور تعني تلك الظاهرة الفكرية الاجتماعية التي استطاعت أن تؤثر على الحركة السياسية والاقتصادية. فهي تعني «الهوية الثقافية» بالنسبة للبعض الذي أصبح يرى أنه لا خروج لنا من التخلف ولا إمكان لتحقيق التحرر والانعقاد الاجتماعي إلا بتأكيد هذه الهوية الثقافية، وذلك بالرجوع السلفي إلى الثوابت الدينية والعقائدية.

إلا أن إعادة الأهمية للواعز الديني والاعتماد على التفسير العقائدي قد أدّى إلى تدهور استعمال «الهوية الثقافية» وما كان يحمله من عناصر ثقافية وقيم اجتماعية تمثل المكونات الأساسية للشعور الوطني.

فقد أصبح يعني كل المكونات غير المادية والتي ترتبط بكل ما يهم ممارسة الطقوس الدينية وتتطلبه من الامتثال الاخلاقي الصوفي، إنه لم يعد يساعد على فهم الواقع الاجتماعي والسياسي للوطن.

إن هذا التوجه النظري الديني، لم يستطع الارتباط بالعناصر المادية للثقافة التي تتمثل في ما يصنعه الانسان

د . عبد القادر الجليدي - باحث اجتماعي من تونس

من بين هؤلاء المفكرين، الدكتور جلال أمين، الذي حاول في كتابه «تنمية، أم تبعية اقتصادية» (١) وثقافية أن يحدد عناصر عديدة وجديدة لبناء مفهوم التنمية الاقتصادية في الوطن العربي وبالذات في مصر، ناقدا بشدة أساليب التنمية السلطوية، التي اعتبرها تكرسا للتبعية والاعترا ب الاجتماعي والروحي.

ثانياً: الإطار النظري لهذا التوجه العراني التجديدي:

وهذا المنظور ليس بالجديد، بل يستمد ذاته من التنظيرات الغربية الليبرالية منذ القرن التاسع عشر، خاصة من المدرسة الفيبيرية، التي تعتمد في تحليلها علي فهم العناصر الداخلية للنسق الاجتماعي ودورها في بلورة النظام الاجتماعي المرغوب والنمط الاقتصادي المناسب وأذ نجد ماكس فيبر يخضع البعد الديني المسيحي لفهم ميكانيزمات الرأسمالية والبحث لها عن تبريرات عقائدية مسيحية أخلاقية (٢). كما نجد في الجانب الثاني العالم الاجتماعي الأمريكي أغيرن Ogburn الذي يعتمد علي مفهوم «الهوية الثقافية» بعناصرها الدينية وغير الدينية لفهم المجتمع الأمريكي وتركيبته الاجتماعية والمفكر الأمريكي Micheal Harrington الذي يدرس في كتابه «أمريكا الأخرى» "the other America" الوضع المتدهور الذي تعيشه الأقلية الزنجية الأمريكية الذي كان مجهولاً ومنسياً من طرف الأغلبية الأمريكية البيضاء، واعتمد في ذلك علي المفهوم الثقافي أو ما أسماه «التخلف الثقافي» (٣). وهناك الكثير من الدراسات الأكاديمية خاصة منذ الحرب العالمية الثانية الي الآن، التي ركزت علي دراسة ظاهرة الاستعمار والتخلف في المجتمعات المستعمرة وأشياء المستعمرة وأشياء الاقطاعية، بالاعتماد علي فهم ظاهرة «التخلف الثقافي» الذي يراه هؤلاء المفكرون جزءاً لا يتجزأ من ظاهرة الاستعمار والتخلف العام.

ولكن هذه التوجهات النظرية بدورها تجاهلت الظاهرة الدينية التي تنامت في المجتمع العربي وتشكلت في حركة دينية منظمة، تحمل رؤية جديدة في قوتها، قديمة في جوهرها وفهمها لعملية «التحرر والانعقاد الاجتماعي». وتجسدت هذه الرؤية في عدة أشكال من الممارسة الفعلية ابتداء من تقرير أساليب تفكير مثالية دوغمانية تضليلية، وأصبحت هذه الأساليب شائعة، حتي اقتنع بها أعداد هائلة من أجيالنا الجديدة، وصولاً الي الانقلابات السلطوية وسرقة ثورات الجماهير، والركوب عليها لتكبييلها والارتداد بها الي الوراء، دون أن يقع تطعيم هذه الثورات والانتفاضات ببدائل متكاملة متماسكة العناصر جدلية

المنطق والتحليل، بل اعتمدت علي الروح الوصائية الاغتصابية ذات البعد التسلطي، وقد برز هذا التوجه في «مبدأ الحاكمية الإلهية» الذي تنادي به.

وقد تصاعدت أخطار هذه الحركة، خاصة في الفترة الحالية ابتداء من إيران وسوريا مروراً بمصر رجوعاً الي السودان، وصولاً الي تونس فالجزائر حالياً. وهدف هذه الحركة يتمثل في إعادة هيكلة التاريخ الانساني بمنظور أصولي سلفي يستمد ذاته من قراءة خاصة جداً للقرآن والسنة التشريعية. وهكذا لفهم هذا التصاعد الخطير، وللكشف عن الدور الخطير الذي تلعبه وستلعبه هذه الحركة السلفية المنهج والجوهر لا بد من تتبع تاريخها والتطورات التي شاهدها والوقوف علي تأثيراتها وآثارها في حركة التحرر العربية.

ثالثاً: طبيعة الحركة الدينية وأهدافها في عصر النهضة:

في أوائل القرن الثامن عشر، قامت حركة العلماء، بزعامة رجال الدين الذين استطاعوا ان يتنبهوا عدة مناصب داخل السلطة السياسية العثمانية، فقد كان التحالف بين رجال الدين العرب والأتراك، معتبرين أن الامبراطورية العثمانية «خلافة إسلامية» وسقط التوجه العربي التحريري من الاحتلال الاقطاعي التجاري العثماني. وبهذا استطاع رجال الدين «الفقهاء والعلماء» إحتلال مواقع اقتصادية واجتماعية هامة، فقد كانوا أكثر الفئات الاجتماعية ثراء، وكانت الحياة الفكرية مقتصرة علي المساجد الكبيرة: الزيتونة في تونس، الأزهر في مصر، والحياة الاقتصادية حكراً علي كبار رجال الدين والفقه ذوي التوجهين الحنفي والمالكي. وكان هؤلاء العلماء يحوزون مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية، وكانوا نظاراً للأوقاف الدينية، والأوقاف الإسلامية، وكانوا أرباب الطوائف المهنية.

وهكذا شكل رجال الدين في عصر النهضة والذي يليه فئة تحكمها مصالح اجتماعية اقتصادية وصراعات سياسية، ولم يكونوا حركة دينية عقائدية صوفية معزولة فحتي عندما زحف علي بن غداهم ومن خلفه رجال الدين علي الصادق الباي في تونس، وعندما تحرك الشيخ عمر مكرم في مصر فقد كانت مطالبهم ليست في إطاعة الله ورسوله وأولي الأمر منكم، بل في رفع الضرائب المجحفة علي الاقطاعيين الذين كانوا في أغلبهم من رجال الدين والفقهاء، ولم تكن شروطهم «دولة إسلامية» بل كانت مجرد إصلاحات تطالب بالعدل، والقضاء علي المظالم ومن بينها الضرائب المجحفة التي سلطت علي الاقطاعيين

والتجار وأرباب الحرف.

رابعاً: الحركة العلمانية وإنفصالها عن الفكر الديني:

ولكن مع أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تكونت طبقة اجتماعية جديدة من كبار الملاك والأعيان مفصولة عن العلماء ورجال الدين، وعبرت هذه الطبقة عن وعيها بضرورة التنظيم السياسي في شكل أحزاب سياسية تساهم بواسطتها في المشاركة في ممارسة السلطة السياسية الفعلية. فكانت جماعة «تونس الفتاة»، وجمعية «شباب شمال إفريقيا» المتأثرين بفكر النهضة في المشرق، وفي مصر كان التنظيم السياسي أكثر تجذراً فكان ميلاد الحزب الوطني (١٨٧٩ - ١٨٨٦) الذي قاد ثورة عرابي ولعله منذ هذه الفترة من تاريخ مصر أصبحت الحركة التنموية والتحريرية تعيش توجهها جديداً، يتمثل في الفكر العلماني، ويتأكد هذا خاصة في ما قام به محمد علي من تصفية لحركة العلماء، وضرب قاعدتها المادية والاجتماعية وذلك بتجريدتهم من ثرواتهم ومكاسبهم الاجتماعية وتدمير الحرفيين الصغار بتطوير الصناعة والتجارة، وبذلك لم نعد نجد لرجال الدين نفس الأهمية في المجتمع. وحتى وإن وجدت فيما بعد فإنهم طوروا مفاهيمهم واعتنقوا البعد العلماني، ومن بينهم محمد عبده واضع البيان التأسيسي للحزب الوطني الذي يقول فيه «إنه حزب سياسي لا ديني» (٤).

خامساً: الفكر الديني والفكر العلماني في المغرب العربي:

الفكر الديني في تونس:

أما في المغرب العربي، فإن دور رجال الدين بقي إلى ما بعد ١٨٨١ تاريخ احتلال الاستعمار الفرنسي لتونس. وقد لعب هؤلاء دوراً كبيراً في تحريك وتعبئة الجماهير. إلا أن هذا الدور بقي محدوداً إذ لم يتجاوز المطالبة بالإصلاحات الطفيفة، وأساساً دعم التعليم الديني والزيتوني ورفع بعض المظالم المصحفة على الحرفيين (الصباغون، الشواشون، الدباغون، صغار التجار الخ....) أما في الريف فلم يكن لرجال الدين دور يذكر، فقد كانت الانتفاضات والتمردات الفلاحية بقيادات محلية، إن لم تكن عشائرية. وهكذا إن تتبعنا مراحل تطور الفكر الديني في تونس نجد أنه تركز في المدينة مرتبطاً بعائلات ثرية عريقة. فقد كان للطاهر بن عاشور وزميله بيرم الخامس ومحمد السنوسي الأسبقية في الاتصال بالتيار السلفي الحديث في المشرق، فتمكنوا من تأسيس حركة إصلاحية تنطلق من مبادئ:

- إحياء الإسلام

- الأخذ بالثقافة الغربية.

وقد تدعم المبدأ بعد زيارة محمد عبده لتونس وبعد هذا الارتباط الفكري تأسست جمعية (الحاضرة) وكانت لها صحيفة بنفس الاسم، وبرز ولمع فيها «علال الفاسي وعلي بوشوشة» ولكن مع دخول خريجي المدرسة الصادقية العصرية ونذكر منهم «بشير مفر» الذي أسس «الجمعية الصادقية» والتي انطلقت من مبادئ:

- نشر ثقافة عصرية

- إبراز الحضارة العربية (٥)

بدأنا نشاهد التناقض الفكري بين البعد الاصلاحي السلفي والبعد العلماني، هذا التناقض الذي يؤدي إلى تأسيس حركة سياسية علمانية متأثرة بحركة شباب تركيا والحزب الوطني المصري. وذلك علي أيدي عبد العزيز الثعالبي وعلي باش جانبه ومحمد نعمان وغيرهم.

ويمكن أن نعود بجذور هذا التيار العلماني الجديد، إلى رواد مثل محمد باي وخير الدين باشا، وابن أبي الضياف، وفي عهد محمد باي بالتحديد صدر قانون «عهد الأمان» وهو وثيقة لحقوق الإنسان هي الأولى من نوعها في البلاد الإسلامية وفق فيها بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الوضعي السياسي. وهذه الوثيقة ستؤدي إلى إصدار «الدستور التونسي» ١٨٥٩ الذي لم ينفذ إلا في ١٨٦١.

وقد أعطي الدستور وجهة علمانية للسلطة إذ نص علي:

- تأمين السكان علي اختلاف أديانهم علي النفس والمال والعرض.

- المساواة أمام القانون

- منح الأجانب الحرية الدينية (٦).

إلا أن الحركة الدينية المحافظة التي تجلت في العلماء المحافظين الذين عارضوا ضمناً عهد الأمان، حججهم في ذلك أن «منصبهم الشرعي لا تناسبه مباشرة الأمور السياسية» (٧) وقد عبر عن هذا الموقف محمد بيرم وكبار علماء الحنفية والمالكية ومشايخ الطرق وأساتذة الزيتونة. كما رأي المحافظون أن المجلس الدستوري، مجرد بدعة، فعارضوه من الداخل والخارج.

ومن هنا يمكن أن نقر بأن ظاهرة «الاحياء الاسلامي» التي انطلقت في تونس منذ ١٨٨٤، طرحت العديد من المشاكل الجوهرية، من أهم هذه الاشكاليات مسألة العلاقة بين التيار الديني الاسلامي والواقع الاجتماعي السياسي، فالدين الاسلامي الذي يعتبر الهبة الفكرية والقاعدة المعرفية للجماهير لم يعد قادراً علي خلق مؤثرات نظامية

وقيمية تنظيمية تساهم في تشريك الجماهير في تجديد برامج التحرر والتحول الاجتماعي.

وهذا البعد يجعل المرء لا يستطيع أن يفصل بين الاسلام الرسمي والجماعات الاصلاحية القديمة والجديدة، وبالتالي يصبح من المستحيل بناء علاقة مع «الغير الديني» (٨). إذ تصبح نظرة هذه «الحركة الاحيائية» لكل ما هو «غير ديني» علي أساس أنه يمثل المجتمع الجاهلي... هذا من جهة، ومن جهة أخرى بقيت هذه (الحركة الاحيائية) بعيدة عن الواقع الجماهيري، مكتفية بتحريك المخزون العقائدي الصوفي دون العمل علي تطويره أو تعديله أو إصلاحه، وهكذا بقيت تفسيرات هذه الحركة للواقع تفسيرات امتازت بالاسقاطية، أفقدت ذلك الجهد التفسيري الذي امتازت به الحركة الاسلامية والفكرية في العهدين القديم والوسيط، وهذا البعد الاسقاطي، كرّس الانقسامية الفكرية في الوطن الي «ديني وعلماني» و«ديني وجاهلي إلحادي».

ومن هنا أصبحت الجماعات الاسلامية سراء في المشرق والمغرب وبالتالي تونس ذات توجه امتاز بالبعد الرافض للتماثلية مع الغير الحضاري، دون تمييز لما يعنيه الغرب، فالغرب بالنسبة لها «كل واحد وكتلة واحدة غير منقسمة أو متناقضة» وهنا يسقط العقل الاسلامي لهذه الجماعات في التمثيلية الدغمائية.

التفكير الديني والعلماني في القطر العربي الجزائري:

وفي الجزائر، كان لرجال الدين والعلماء دور كبير في قيادة الحركة التحريرية منذ بدايتها خاصة مع ابن باديس، فكان للمسجد والزوايا دور كبير في تأطير الحركات والانتفاضات الشعبية وقد تشكلت الحركات الدينية في عدة تنظيمات هدفها (إحياء الاسلام السني) في الجزائر والتأكيد علي الشخصية العربية الاسلامية للجزائر. وهكذا كانت حركة العلماء دينية ثقافية سياسية خاصة عندما انضم لجمعية (شهاب) أشهر دعاة القومية المعجبين بشكيب أرسلان، كما تأثر هؤلاء الدعاة بتيار السلفية الحديثة فاطلعوا علي أفكار الأفغاني وعبد رشيد رضا. وشنوا هجوما علي الصوفية والزوايا والمرايطين والهدع وذلك من خلال الصحافة والمحاضرات والوعظ في المساجد، وأسسوا مدارس شعارها «الاسلام عقيدتي والعربية لغتي والجزائر وطني».

وفي بداية الاحتلال، قرر الاعيان الذين أكثرهم من رجال الدين تسليم الجزائر لفرنسا ومن بينهم حمدان بن عثمان خوجا وأحمد أبو فرجه، رغم مقاومة الداي الذي

وصفه سانت جيمون قنصل إنجلترا «بالمتمسك والمتدين ذي الطبع العنيف» وحذر القنصل الفرنسيين منه (٩). الا أن هذا الداي التحق في ما بعد بالأعيان وضبط شروطا للتسليم ومن بين الشروط :

- أن يتعهد «بور مونت» بشرفه أن يحافظ علي حرية الدين الاسلامي.

- حماية أملاك الأهالي وتجارتهم وصناعاتهم

- احترام نسائهم وحرمتهم.

ولكن رفض الشباب المقاومون التسليم وفضلوا المقاومة حتي النهاية. أما الداي فقد تنازل وطلب مهلة بأربع وعشرين ساعة، ثم عاد ووافق أمام «إصرار بور مونت» بتسليم مدينة (عنابة)، وتواصلت المقاومة في القرى والأرياف والمدن الصغرى من طرف قبائل الداخل خاصة في بلدية المجاورة لعنابة ووهران (١٠).

وقد استعملت حركة المقاومة غير الدينية الأطر الدينية فتحوّلت المساجد الي ثكنات وأصبحت الدوائر حسب الحاجة في الزوايا والأماكن الدينية خارقين التعهد الذي أمضاه الأعيان والداي مع «بور مونت». إلا أنه مع مجيء «دورو فيجو» توجه الي محاربة القبائل وإبادتها بالعنف مثل قبيلة الأوفياء واعتدي علي حرمة المقابر الاسلامية وحول جامع «كتفاوا» الي كنيسة كاثوليكية وقد استولي عليه رغم ما كان فيه من أهالي معتصمين (١١).

فالمقاومة التي خاضها الشباب الجزائري، برهنت علي فشل الاسلام السياسي الذي يتشكل في تلك الجماعات. «الشهاب» و «الأعيان والداي» هذه الجماعات الاسلامية السياسية التي ليس لديها برنامج اجتماعي وسياسي حضاري يبلور ويعكس تجربة الشعب وتاريخه الحضاري. هذا البرنامج الذي تجلي في مقاومة الأمير عبد القادر الذي استطاع فرض اتفاقية ديمشيل التي جاء فيها

«احترام الدين الاسلامي وحرية التجارة والاعتراف بسلطة الامير وحرية الامير بشراء الاسلحة» (١٢).

كما استطاع أن يوحد كل القوي الوطنية للدفاع عن الحرية الانسانية في مؤتمر مليانة ١٨٣٨ الذي يعتبر مؤمرا جبهة المقاومة الوطنية.

الحركة الاسلامية النهضوية كنسق فكري تنظيمي:

إن مفكري النهضة في كل قطر تمكّنوا من دراسة المواقف السلوكية والروابط الاجتماعية والعقائدية، مما جعلها تستطيع تحديد علاقتها بعادات التعامل الاقتصادي فتحسن الارتباط بالهني السياسية التي تهيم في المجتمع. ومن هنا أصبح للعامل الديني أثر علي الاتجاهات الاقتصادية الاستعمارية، إن لم نقل عنصرا من

عناصر هيكلتها. وهذا رغم ما امتاز به من توتر وتذبذب في فهم البنية الاجتماعية وما تحمله من تناقضات وصراعات، وهذا يعود الي طبيعة النظرية الفلسفية وأشكال الممارسة التي تتجسد فيها، علي الأرضية الاجتماعية، ومعني هذا أن العامل الديني يحمل من التناقض الداخلي ما لا يجعله قادرا علي بناء نسق نظري متكامل، وبالتالي برنامج مواجهة وتصدد، من أجل التغيير، بل إن التناقض يمكن أن يمثل الصورة الصحيحة لطبيعته داخل علاقات الانتاج التي تسيطر آنذاك واليوم. وعلي هذا الاساس وصفت هذه المرحلة التي قادها رجال الدين والعلماء بالنزعة الاسلامية الأصولية السلفية التي تمثل فيها قوي الاستعمار نموذج السيادة والسلطة (الامبراطورية العثمانية رمز الخلافة الاسلامية والاستعمار الفرنسي رمز السيادة والقانون) (١٣). ولكن هذا النموذج من التحالف، يمثل وجها من أوجه التحالف الفكري الذي يعبر عن طبيعة علاقات الانتاج المتخلفة الاقطاعية الاستعمارية، فإنه كبقية التحالفات التي عقدتها القوي الاجتماعية قبل المرحلة العثمانية (العباسية) لضرب الحركات الاجتماعية والثورات الطبقية (القرامطة - الزنج - الباهكية الخ...) فهي في الدرجة الأولى حصيلة التناقض الاجتماعي الذي شق علاقات الانتاج، فتجسد في الأنماط الفكرية والنظرية التنظيمية (القرامطة - إخوان الصفاء).

وهذه التحالفات المبدئية بين هذه الحركات الدينية والقوي المهيمنة داخل الأقطار، هي حصيلة حتمية للاحتلال التركي الاستعماري لأجزاء الوطن العربي المفكك. هذا الاحتلال الذي رزحت تحت سيطرته الولايات العربية المفككة نتيجة تفكك وضعف السلطة المركزية في بغداد، ولضعف القاعدة الفكرية والنظرية لفهم طبيعة الصراع مع الأتراك الذين تسلبوا للإسلام منذ بداية انتشاره. وطبيعة العلاقة الاستعمارية مع هذه الحركات بشكلها هذا هو وليد منطق استغلال خيرات المنطقة وإضعاف شعبها وقهره، ولا يتم هذا الا باستغلال ثقافته وحضارته وعقيدته وهذا لا يتم إلا ببناء تحالفات علي حساب الأغلبية الساحقة، ومن هنا كان رجال الدين والعلماء أصلح لهذا التحالف لما يمتازون به من تأثير علي أوسع الجماهير الحرفية والفلاحية والتجارية.

ظاهرة الإحياء الديني في الفترة الحالية:

ولكن لعل حركة «الإحياء الديني» في الفترة الحالية استطاعت أن تتجاوز العقم النظري الذي سقط فيه رجال النهضة ومن بعدهم حركة الإخوان المسلمين، خاصة وأنها

قد قمرست واصطدمت بالواقع المعيش، بجانب الجدل والصراع النظري والفكري الذي خاضته مع الحركة العلمانية، وأساسا الفكر الماركسي، ولا سيما حول قضايا العلاقات بين العقيدة الدينية وبين التطور الاجتماعي والسياسي في الحقبة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية. فقضية التحرر الوطني في الوطن العربي قد أصبحت مطروحة بحدة وليس هذا فحسب بل إنه يبدو أن الوطن العربي مقبل في المستقبل غير البعيد، علي تجاوز مرحلة التنمية السلطوية تجاوزا تلوح علاماته في الأفق خاصة بعدما تأكد ضعف السلطة السياسية في كل الأقطار وللمرة الأولى يلمح المرء في كل قطر، عجز الدولة علي تغطية العملية التنموية، وهذا يعنى بالذات أنه قد حان الوقت للعمل الجماهيري وما يقتضيه من تنظيم ووعي بضرورة التحرر والتقدم الاجتماعي. ومن الواضح أن الشعب العربي في كل أجزاء الوطن أصبح علي بصيرة بالدور الذي تلعبه الأنماط التنموية الحالية من عرقلة لعملية التحرر والإنعتاق الاجتماعي.

وهذا لا يعنى أن هذه الأنماط هي مصدر الخطر الوحيد الممكن، ولا استبعاد أو استبدال هذه الأنماط بنمط آخر يقود الي التحرر، بل بجانب هذا نجد تلك الحركات التي تقودها جماعات ارتأت لها كقطاع الدين جعلت منه مطية لإعادة هيكلة الأزمة وتعميق التفكك الاقتصادي والتمزق الاجتماعي، معتمدة في ذلك الشكل الانقلابي لحركة التاريخ عامة، و«العنف الجاهلي» وسيلة لذلك الشكل. وقد تصاعدت أخطار هذه الحركات خاصة في الفترة الحالية، ابتداء من إيران وصولا الي مصر فالسودان والجزائر، وهدف هذه الحركات إعادة هيكلة تاريخ الانسانية بمنظور تجاوزه العصر. وعلي هذا الأساس، فهل استطاعت أن تحمل رؤية جديدة للمفهوم الثقافي لعملية التحرر والتنمية؟

وهل استطاعت أن تربط علاقة بينها وبين العامل الاقتصادي السياسي؟

وعلاقة الظاهرة الدينية بالعملية التحررية والتنموية في الفترة الحالية:

(أ) تجربة إيران:

أمام فشل كل التجارب السياسية الليبرالية والعلمانية أمام الانكسار الوطني، والاحباط الاجتماعي والفشل السياسي، ومع تصاعد الهجمة الاستعمارية علي وطننا، وقد رافقت هذه الظواهر التجربة الايرانية التي قشلت في انتصار الانتفاضة المسلحة، والمنعطف الذي آلت اليه فقد انتعشت الحركات الدينية وأخذت أشكالا تختلف أنواعها

من قطر الي آخر ولكنها يجمعها الانبهار والحماس العارم لهذا المنعطف وهذا ادي الي اعلان الحركات الاسلامية عن هويتها السياسية رائدها في هذا حكومة آيات الله في ايران.

ولكن ماذا قدمت السلطة الاسلامية في ايران؟ والي أين ستؤول هذه التجربة؟

ان الانتفاضة في ايران استطاعت ان تسقط الشاه ولكن كيف وظفت السلطة الجديدة هذا الانتصار الجماهيري؟ وما الدور الذي ستلعبه لتحمي هذا المكسب، وما الدور الداخلي الذي ستقوم به تجاه الجماهير التي وعت بفاعلية العمل الجماهيري لاسقاط الاستبداد والتصدي للقمع؟

أرضية الانتفاضة وأبعادها:

كان لهذه الانتفاضة أرضية قشلت في أربع نقاط أساسية (١٤):

(١) إسقاط نظام الشاه، وإنهاء علاقة التبعية مع الولايات المتحدة الامريكية.

(٢) القضاء علي التبعية الاقتصادية، والتخلف الاقتصادي، وبناء اقتصاد حر مزدهر.

(٣) الظفر بالحريات السياسية، المتمثلة بحرية الرأي والتعبير والمعتقد وحرية الاحزاب السياسية والصحافية.

(٤) حق تقرير المصير للقوميات (العرب والبلوش، الاتراك، التركمان).

وهكذا نلاحظ أن للأرضية جوهرًا وطنيًا ديمقراطيًا، ولهذا كانت انتفاضة شعبية ذات أهداف سياسية وديمقراطية شعبية.

وقد انتظمت كل الطبقات الاجتماعية المقهورة وبعض الفئات الليبرالية والمتخلفة (آيات الله) من أجل التحرك لاسقاط السلطة الاستبدادية. وانطلقت أهم النضالات في صفوف الطبقة العاملة وصغار الموظفين وبدأ الصراع مطلبيا في نهاية ١٩٧٧ وشن العمال في حقول النفط والمصانع إضرابات ناجحة ثم تطور الصراع الي صراع سياسي إذ يقول فريد هوليدي (١٥). «أن الذي شل النظام ومنع الانقلاب العسكري هو الإضرابات في المصانع وفي حقول النفط بشأن مطالب اقتصادية أولا، وفيما بعد حول قضايا سياسية أكثر مباشرة».

لقد استطاعت الطبقة العاملة أن تلعب دورا مهما رغم غياب قياداتها الطليعية والتحق في ما بعد الطلاب بالمعركة. أما الريف فقد بقي خاملا الي فترة قريبة من الانتصار رغم أنه كان يمثل ٥٣٪ من مجموع السكان وبه أكثر الطبقات المسحوقة والمقهورة: العمال الزراعيون، إذ

يقول فريد هوليدي (١٦).

«إن الحركات الفلاحية لم تظهر إلا عندما كان هناك أيضا عامل إقليمي وقومي وهكذا ظل الريف خارج المجري الأساسي للحياة السياسية الإيرانية». وهذا يعود الي ما يحمله من قيم تقليدية محافظة، إلا أن الواقعيين الاقتصادي والاجتماعي سيكونان وراء تحركاتها لأن الاصلاح الزراعي ١٩٦١ زاد في تكبيلها نتيجة الشروط القاسية في توزيع الأراضي، مع منع كثير من الفئات منها، ومن حصل عليها، يجب أن يدفع ثمنها اضافة الي ١٠٪ خلال خمس عشرة سنة.

والبورجوازية التقليدية «البازار» فقدت موقعها بعد عملية التحديث التي عمل علي تكريسها الشاه ليسهل إخضاع المجتمع الإيراني للمصالح الامبريالية، هذه العملية خلقت فئة الكيبرادور. فكان البازار مع التغيير الجزئي وضد الانتفاضة الشاملة، وقد تضرر أيضا رجال الدين من عملية التحديث، ومن الاصلاح الزراعي الذي صادرت به سلطة الشاه أملاك المؤسسة الدينية، بجانب تراجع البازار عن تمويل المؤسسة الدينية نتيجة الوضعية التي أصبح عليها، وكل هذا مجعما، مع تفكك وتشويه المجتمع التقليدي المحافظ، كان موقف رجال الدين، نفس الموقف الذي وقفوه بتحالف مع الشاه ضد حكومة محمد مصدق وضد سياسته التحديثية والآن يقفون ضد الشاه من منطلق سلفي محافظ.

وهكذا نلاحظ لكل هذه الطبقات والفئات أدواراً من مواقف ومواقع مختلفة، توحدنا نقطة «إسقاط الشاه» وأصبحت هذه النقطة الهدف الرئيسي والمباشر للانتفاضة. منعطف رجال الدين وتوظيفهم للانتفاضة:

قد ساعدتهم الحملة التي شنها الشاه لتصفية المعارضة المتجذرة وعزلها، فكسب بعض فئات منها، أمام الصراع السياسي والايديولوجي الذي شاهده المجتمع الإيراني طوال هذه الفترة (١٩٦٠ - ١٩٧٠)، حاول الشاه تعويضه بتشجيع رجال الدين وتركهم يلعبون الدور الايديولوجي للسلطة (١٧) محاولا الحد من نشاطهم السياسي وخاصة الفئات المتجذرة منهم كالتالي (١٨).

فالتجأت المعارضة غير الدينية الي السرية نتيجة المطاردة الدائمة ونتيجة لهذه الوضعية ظلت بعيدا نسبيا عن أوسع الجماهير الشعبية، عكس رجال الدين فقد استمر ارتباطهم بالجماهير الشعبية عبر المؤسسة الدينية ولكن بقي دورهم يمتاز بالمهادنة والمساومة مع الشاه. وأمام غياب البرنامج لدي المعارضة التي فجرت الانتفاضة منذ ١٩٧٧ (١٩)، وعدم وضوح المنظمات السياسية، ومع تراث

رجال الدين الذين لم يلتحقوا بالانتفاضة إلا في شهر أيلول ١٩٧٨، ولم يحدد برنامجهم الا قبل إنتصار الانتفاضة ببضعة أيام بالرجوع الي دستور ١٩٠٦ (٢٠) والذي كان يجسد موقف ورؤية البازار، فأضافوا إليه شعار «الجمهورية الاسلامية»، فقط (٢١).

وأمام غياب قيادة لتلك الانتفاضة وأمام واقع القمع والمطاردة، وضعف التكوين للقوي الثورية، كان لرجال الدين الأسبقية لتصدر الانتفاضة، نتيجة استمرار نشاطهم طوال السنوات السابقة للانتفاضة وبعدها، بجانب استمرارية المؤسسة الدينية طيلة المدة السابقة للانتفاضة، وقد حرص الشاه وحده علي بقائها لتلعب دورا إيديولوجيا مضادا. ولكن في آخر الانتفاضة أصبحت معبرة عن قضايا الشعب وهمومه ووقع استغلال رجال الدين لتوجيه الجماهير المنتفضة (٢٢).

كما تغير الميزان بدخول الريف في أواخر الانتفاضة، ذاك الريف الذي حافظ علي طابعه التقليدي السلفي مما جعله أقرب الي رجال الدين منه الي القوي الثورية الأخرى.

وهكذا أصبحت الانتفاضة تقاد بقيادة سلفية رجعية ومحافظة تقليدية، ذات بعد رجعي سلفي، والقيادة وحدها تستطيع أن توجه المسار اللاحق للانتفاضة وبالتالي تحد من إمكانيات تطورها وتجذرهما فما هو إذا بديل رجال الدين وما هو الاتفاق الذي أرادوه لهذه الانتفاضة؟
آفاق رجال الدين، وفشل التجربة الإيرانية :

يمكن أن نقول أن الانتفاضة الجماهيرية، انتهت بإيصال القوي الأكثر تخلفا ورجعية الي السلطة، وهكذا انقلبت المقاييس وتغير مسار العمل الثوري في إيران، خاصة أن البرنامج السياسي والايديولوجي لرجال الدين سيوجه لتصفية القوي المعارضة الثورية التي برزت وانكشفت عند إسقاط الشاه، وكانت هي الفاعلة في إنجاح الانتفاضة. إن رجال الدين لم يحددوا برنامجا منذ إفتكاك السلطة، وقد قدم حسن بني صدر مشروعا (٢٣) ولكن رجال الدين أسقطوه، فقد حاولوا أن يحسموا القضايا الجماهيرية حسب رؤيتهم الضيقة، مثلا علي المستويات : السياسي، والايديولوجي والاقتصادي يمكن تلخيصها في أربعة أهداف (٢٤).

(١) فرض رجال الدين «الدين كايديولوجيا» فأصبح الصراع الايديولوجي ممنوعا ومحجرا، وأصبح كل خارج عن الفكر الديني مستوردا وكفرا ويجب محاربة الكفار.

(٢) أصبحت الديمقراطية فكرة مستوردة لايجوز الحديث عنها ويجب اقتلاع جذورها وقطع أوصالها،

وابدائها بالشوري والشوري تعني «ولاية الفقيه» وحكم رجال الدين.

(٣) والقومية بدورها مستوردة وغريبة، والاسلام لا يفرق بين الناس إلا بالتقوي.

(٤) أما علي المستوي الاقتصادي فكل ما جاءت به الحضارتان الرأسمالية والاشتراكية زيف وضلال، وأصبحت الصناعة رجسا من الشيطان.

ولكن هذا البرنامج لم يقض علي التخلف والاستعمار الامبريالي بل حافظ عليهما وهذا ما أوضحه حسن بني صدر في برنامج المقاومة الوطنية (٢٥).

وهكذا فإن سلطة رجال الدين كانت ضد القضايا الأساسية بجانب غموض برنامجهم الاقتصادي الذي قاد الي أوضاع خطيرة أولها تفكير البلاد من ثرواتها ومخزائنها الصناعية والمالية بشن حرب مفتعلة (٢٦) ثانيها ضرب عملية تطور المجتمع وإرجاعه الي طبيعته الإقطاعية السلفية المتخلفة ذات الطابع السلطوي الاستبدادي (٢٧)، وثالثها لم يعلنوا عن موقفهم بكل وضوح وعبر الممارسة من الامبريالية والصهيونية (٢٨) إلا بقولهم الصوفي الديني «إن الامبريالية الأمريكية هي الشيطان الأكبر ولكنها دولة مؤمنة، أما الاتحاد السوفياتي فكافر ولا علاقة لنا بالكفار».

ولهذا حافظوا علي البني الاقتصادية والعسكرية المرتبطة ارتباطاً عضواً بالامبريالية الأمريكية والصهيونية بل زادوا في تعميقها باقتناء الاسلحة من الكيان الصهيوني.

وهذه البني تتطلب سلطة دكتاتورية قمعية مطلقة استبدادية ولا يمكن أن تجسدها إلا الطبقات العميلة والرجعية الاقطاعية المتخلفة، ومن أجل هذا جاءت تصفيتهم لحفائهم القدامى، فكان أول من صفي : حكومة بازرقان لأنها تمثل البازار، ثم توجهوا للمثقفين الاسلاميين وآخرهم حسن بني صدر. وبهذا يكون رجال الدين الحاكمون في إيران تجسيدا للسلطة الاوتقراطية، وبرزت نتائج هذه السلطة في الميدان الاقتصادي :

(١) بإغلاق العديد من المصانع وانخفاض طاقة إنتاج البعض الي نسبة ٦٦٪ فارتفعت بهذا البطالة إذ وصلت الي أربعة ملايين عاطل عن العمل مع انهيار الطبقة العاملة وعودة أقسام منهم الي الريف من جديد.

(٢) بازدياد العجز نتيجة انخفاض حجم النفط المصدر وازدياد حاجة الاستيراد لانخفاض الانتاج في المصانع والمعامل، إذ سجلت ازدياداً في التضخم بلغ ٥٠٪.

(٣) إثراء مجحف للبورجوازية التقليدية من جديد فلقد

استفادت بنسبة حدها مسعود رجوي بـ ١٦ مليار دولار.
٤) التبعية رغم ما حاول رجال الدين من إعلانه تجاه
الامبريالية الامريكية، ولكنهم عوضوها بالتبعية بدول
أوروبا الغربية واليابان وهذا حسب الجدول الآتي :

البلدان	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥
المانيا الفيدرالية	٢٥٠٩	١٩٢٣	١٣٧٣
اليابان	٢٣٥١	١٣٩٣	١١١٧
المملكة المتحدة	٧٩٦	٧٨٣	٥٦٨
إيطاليا	٧٥	٧٩٢	٥٠٦
أسبانيا	٣١١	٢٤٤	٢٣٦
استراليا	١٩٦	٣١٢	١٧٨
سويسرا	-	٢٢٤	١٦٢
السويد	٣٥٢	٣٩٢	١٥٩
بلجيكا لكسبورغ	٢١٤	١٩٢	١٤٩
النمسا	٢٢٩	١٦٥	١٤٦
فرنسا	٣٠٥	١٥١	١٣٤

(بالمليون دولار: الشهرية)

المعدلات الشهرية

المصدر: OCDE, statistique men wells the commence
exteniejm jamviqu April: Mfl Pani

وهكذا نلاحظ من خلال هذا الجدول الارتباط العضوي
بالسوق الخارجية وبالذات مع الأسواق الامبريالية الغربية
الحليف الاستراتيجي للامبريالية الامريكية والصهيونية.
وهذا التوجه أدبي الي بناء رؤية جديدة تجاه المجتمع
السياسي والمدني ويتمثل هذا في:
- بناء تحالفات جديدة وذلك بتصفية الاعداء الداخليين
من التنظيمات السياسية مثل مجاهدي خلق وفدائيي
الشعب الخ ... وهذا يؤدي بالضرورة الي:
- هيكلة نظام اجتماعي ذي طبيعة أوتقراطية
ديكتاتورية لاتخضع لقوانين دستورية بل تخضع (لولاية
الفقيه) وسلطة (رجال الدين).
- محاصرة كل الانفاس التحررية في الداخل والخارج،
ومحاربة الفكر الثوري ورفض حقوق القوميات.
وهذا يتطلب تنظيماً عسكرياً لا شعبياً ولهذا نلاحظ
التنظيم الدموي والعسكري الرجعي لهذه القوى الدينية
فأصبح المرء يشاهد «جيشاً نظامياً داخل الجيش» فتكونت
الفرق العسكرية لحماية الآيات والإمام باسم «جيش
الثورة» الذي يتكون الآن من ٢٥٠.٠٠٠ رجل وهذا العدد
يتفق مع عدد جيش الأرض ولكن نجد من هذا العدد قرابة

١٥٠.٠٠٠ جندي محترف، والبقية الباقية فرق التدخل
في الحوادث والمآزق (٢٩).

وهذا التنظيم الاجتماعي والسياسي والعسكري ولد
معادة للعلم، مما دفع أغلب المثقفين والمفكرين للهجرة
والفرار من القيود المكبلة لحرية التفكير والبحث، وأدي
الي التراجع عما حققته المرأة من حقوق، رغم مشاركتها
الفعالة في إجماع الانتفاضة وإسقاط الشاه، ففرض
الحجاب عليها ورفض دورها في عمليتي الانتاج
الاجتماعي والاقتصادي وأصبحت تلعب دورا مضادا.

وهكذا يمكن القول أن الانتفاضة لم تستطع تحقيق
الأهداف وأن الصراع الذي خاضته سلطة رجال الدين مع
القوي المضادة لها والتي تناقضها، تحول الي داخلها، إذ
أصبحت المؤسسة الدينية تعاني تناقضا حادا أدبي كما
رأينا الي تصفية حلفائها (بزرغان - حسن بني صدر) ثم
تجلي الصراع خلال مسألة الاصلاح الزراعي ومسألة تأميم
التجارة الخارجية إ تراجع الفئات المحافظة والرجعية عن
الاصلاح ورفض قانون تأميم التجارة الخارجية تحت حجة:
«أن الاسلام لم يحدد الملكية الخاصة» (٣٠).

وهنا نلاحظ أن «الآيات الله» يمثلون كبار الاقطاعيين
والملاكين العقاريين ويتمتعون بعائدات ممتلكات الأوقاف
والأرياف. وعلي المستوي الايديولوجي والفكري، واجه
هؤلاء هذه الاصلاحات إذ أصدر أحد الفقهاء قانونا يحرم
تداول كتابات مطهري أحد فقهاء الثورة لقراءته الدينية
الاجتماعية المنحازة الي الفلاحين والفئات الشعبية (٣١).

وهكذا انكشف أن الصراع الذي تعانيه القوى المحافظة
في التجربة الايرانية طبيعي وحتمي لأنها ليست حركة
ثورية متجانسة ومنظمة بل هي عفوية في جزئها الأكبر
بجانب أنها جمعت فئات متباينة المصالح ولا يمكن أن
يتمكن كل الطبقات من السيطرة في وقت واحد. ولولا
الحرب مع العراق لما تواصلت الديناميكية لهذه الحركة،
ولانقلب ميزان القوى السياسية، ولن يصمد القناع الديني
الذي تستتر به القوى الرجعية الظلامية في إيران.

ولهذا يجب أن نقر أن الحركات ذات التعابير الدينية
تبدأ بجماهيرية لغياب الوعي الصحيح والوضوح
الأيديولوجي والاطر التنظيمي لهذه الجماهير، ثم سرعان
ما تتحول هذه الحركات الرجعية السلفية الي معبر عن
أهداف الطبقات الاستغلالية العميلة والرجعية.

الخاتمة:

ومن هنا هل يمكن أن تكون التجربة الايرانية، نموذج
الانتهيار ومثالاً يحتذى من طرف هذه الحركات الدينية في
الوطن العربي؟.

لا يمكن طبعا أن تكون هذه التجربة نموذجاً بل يجب على القوي السياسية والرؤي الفكرية أن تفهم وتحسن تقييم التجربة وتضعها في إطارها الاجتماعي والسياسي الايديولوجي. فهي وليدة الأرضية الاقتصادية والاجتماعية للتدهور، ولكنها تجسدت في تعبير الايديولوجيا الدينية الشعبوية العنوية التي تعود الى أول حركة احتجاجية قمرية سنة ١٨٧٨ ضد منح البارون «دي رويتر» الانجليزي احتكار التنباك، والتي كان لرجال الدين دور هام فيها بتحالف مع البازار الذي يمثل العنصر الفاعل في العمليتين الاقتصادية والاجتماعية. وهذه الحركة الاجتهادية لرجال الدين تنطلق من المخزون الشيعي التاريخي العميق الذي يمثل «التمرد والخروج عن السلطة الاغتصابية»، ولذلك وجب محاربتها لارجاع السلطة المقتصبة للامام الغائب (٣٢).

وهنا يأتي التناقض بين رجال الدين السنيين وهؤلاء. إن السنيين والحركة الدينية في الوطن العربي يعتبران بصفة تقليدية جزءاً من السلطة الحاكمة، فلا يمكن أن تكون الحركة الدينية في الوطن مغربة ومشرقة، حركة قادرة على امتلاك السلطة، وسرقة الثورات، لأنها تفتقد الايديولوجية ذات التأثير في البنية الفكرية للجماهير الشعبية، بجانب كما رأينا أنفاً، ضعفها التنظيمي وحدائتها كقوة سياسية اجتماعية ذات ايديولوجية سائدة تعتمد على:

- البعد السلفي الذي ينطلق من قياس الشاهد على

الغائب وليس على الاجتهاد المبدع.

- أن هذه الايديولوجيا لم تتمكن من التحول الى متغير أساسي في بناء الوحدة، كما لم تستطع التصدي للانهيار والهزائم المتلاحقة وبالتالي لم تستطع ولن تستطيع مجابهة الاستعمار والتخلف لغياب الاسلوب الثوري العلمي الصحيح.

- كما أنها حصرت الصراع في الثنائيات التقليدية «الأصالة - الحداثة» والعلمانية - والدين - والجاهلية - الايمان بالاسلام، ولم تقع إذا الثورة المعرفية الفكرية التي تكون قادرة على إنجاز القطيعة الاستيمولوجية لبناء معرفة عملية ثورية منطلقة من الواقع الاجتماعي.

وهكذا سقطت هذه الحركة الدينية بتقديمها وحديثها في التفسير العقائدي السلفي السائد والمنغلق والمنكمش على ذاته، فافتقدت القراءات الخارجية للخطاب الديني حتى وإن وجدت قديماً (القرامطة - النزج - الاسماعيلية الخ...) فقد أجهضت وتم القضاء عليها، كما تم القضاء في تلك الفترات على الثورات الفكرية (المعتزلة - إخوان الصفاء الخ...)، فكانت هذه الحركات وليدة ردود فعلية عفوية، على فعل الواقع، وجدل الانسان مع واقعه، فكانت هذه الحركات مجرد مسكن في أقصى الحالات، فهي لا تخضع للعقل ولا تحترم الواقع وبالتالي لا تتفاعل مع الواقع الذي تعيشه مختلف الطبقات الاجتماعية، وظلت المعبر عن مصالح الطبقات السائدة الرجعية الرافضة للتغيير والتحرر.

المراجع

- (١) فكر: فصلية للدراسات والأبحاث - العدد ٤ - ديسمبر ١٩٨٤. (محور، الفكر الديني والعلماني) ص ١٦ = مستقبل الأصولية الاسلامية = د. فؤاد زكريا
- ص ٥١ = التيار الاسلامي والتيار العلماني في الفكر العصري الحديث حوار مع : د. جلال أمين - د. رفعت السعيد.
- ص ٦١ = من مفاهيم الجماعات في الاسلام - المسيحيون في الفقه الاسلامي - د. رضوان السيد
- (٢) الاسلام والرأسمالية : سلسلة السياسة والمجتمع. تأليف : مكسيم رودنسون. ترجمة : نزيه الحكيم - الطبعة الثالثة - دار الطلبة - بيروت.
- (ص : ٢٦ - ٢٧).
- (٣) المستقبل العربي : مجلة فكرية تعني بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي. العدد ٤٧ - يناير ١٩٨٣.
- ص ٢٠ = التخلف الآخر في المغرب العربي.
- (٤) فكر : العدد ٤ - ديسمبر ١٩٨٤.
- ص ١٦ = مستقبل الأصولية الاسلامية = د. فؤاد زكريا.
- (٥) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر : لمحمد خير فارس، الطبعة السورية.

- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) فكر : العدد ٤ - ديسمبر ١٩٨٤.
- ص ٥١ = التيار الديني والتيار العلماني في الفكر المصري الحديث.
- ص ٦١ = من مفاهيم الجماعات في الاسلام.
- (٩) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر : لمحمد خير فارس
- (١٠) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر
- (١١) نفس المصدر.
- (١٢) نفس المصدر السابق.
- (١٣) نفس المرجع السابق.
- (١٤) دراسات عربية : مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية. عدد ٢. ١٢ ديسمبر ١٩٨١.
- مقال : تجربة إيران عند مفترق الطرق - سلامة كيلة.
- ص ١٩ -
- (١٥) «مقدمات الثورة في إيران» : فريد هوليداي ص ١١ - ص ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٥.
- (١٦) نفس المصدر - ص = ١٥٢.
- (١٧) دراسات عربية : تجربة إيران عند مفترق الطرق : سلامة كيلة ص = ٢١
- (١٨) نفس المصدر - ص = ٢٣.
- (١٩) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام - مصطفى التواتي.
- ص ١٣٧ = دار النشر المغرب العربي.
- (٢٠) نفس المصدر - ص ١٤٩ - ١٥١.
- (٢١) دراسات عربية تجربة إيران عند مفترق الطرق - سلامة كيلة. ص ٢٤ - ٢٥.
- (٢٢) نفس المصدر - ص ٢٦ - ٢٧.
- (٢٣) نفس المصدر ص ٢٧ - وبني صدر : البترول والسيطرة. والسفير ١٩٨١/٨/٢٥.
- (٢٤) ص ٢٥ نفس المصدر : دراسات عربية - سلامة كيلة.
- (٢٥) برنامج المقاومة الوطنية : بني صدر : السفير ١٩٨١/٨/٢٥.
- (٢٦) جريدة لوموند ديبلماتيكي : يونيو ١٩٨٦ ص ١٤ - ١٥.
- (٢٧) نفس المصدر : ص ١٥ - والمقابلة مع الطليعة ١٩٨١/٨/١٥ العدد ٢٤.
- (٢٨) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام. مصطفى التواتي ص ١٤٣. فريد هوليداي - مقدمات الثورة في إيران - ص ٢٩
- (٢٩) جريدة لوموند ديبلماتيكي يونيو ١٩٨٦ - ٤ - ١٥.
- (٣٠) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي - مصطفى التواتي. ص ١٤٢ - ١٤٣. ص ١٤٩ - ١٥٠.
- التقسيم الداخلي لمجاهدي خلق للثفاضة. من خلال كتاب دليل المناضل.
- تجارب حركات التحرر الوطني - ٩ - دارابن خلدون - الطبعة الأولى.
- (٣١) نفس المصدر ص ١٥٠ - ١٥١.
- (٣٢) دور العلماء المعارض في السياسة الإيرانية ضمن كتاب إيران (١٩٠٠ - ١٩٨٠) - ص ١٧٥.
- أنظر أيضا كتاب آلان فينال «الشيعية وأحداث إيران» ضمن كتاب الأنظمة الاسلامية.
- فالح عبد الجبار : الثورة بعد سنوات خمس، مجلة الحرية الفلسطينية ٥ - ١٢ فبراير ١٩٨٤.

الجزائر:

خطاب الحركة الإسلامية في الجزائر

بومدين بوزيد

قهيده:

حينما كان يتم الحديث عن الحركات الإسلامية في الوطن العربي منذ سنوات كان لا يخصص للحديث عنها في الجزائر إلا جانب ضيق، وأحياناً ينعدم، وما كانت التحليلات السياسية والنظرية تتصور أن يكون للحركة الإسلامية بالجزائر هذا الزخم، وهذا التطور المتسارع الذي كاد أن يخلق دولة دينية على النمط السوداني أو الإيراني، ولا تزال بعض التوقعات السياسية والإستراتيجية المستقبلية ترى في مثل هذه الظروف بالإمكان وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم.

الحركة الإسلامية بالجزائر لفتت الانتباه إليها أكثر مع أحداث أكتوبر الدامية ١٩٨٨ والتي شكلت تغيراً سياسياً وانتقالاً من اللاتعددية الحزبية إلى تعددية حزبية رسمية ضمنها دستور جديد انتخب عليه (في فيفري ١٩٨٩) وإن كانت في الحقيقة الخرجة العلنية للإسلاميين قبل هذا التاريخ تعود إلى التجمع الشهير بالجامعة المركزية (١٢/١١/١٩٨٢) الذي أشرف عليه ثلاثي له حضوره القوى في وسط الحركة الإسلامية من حيث التنظيم والتوجيه والتنظير وهم: أحمد سحنون، عباسي مدني، عبد اللطيف سلطاني «١» يزداد في السنوات الأخيرة الاهتمام بهذه التجربة، الاهتمام يتوزع بين السياسيين

والمفكرين وحتى من طرف الدوائر الغربية، أما الحركات الإسلامية في باقي دول العالم العربي، فكانت ترى فيها منفذاً وأملاً وأيضاً تجربة فكرة المشاركة في الممارسة الديمقراطية التي لا تزال بعض اتجاهات الحركات الإسلامية خطراً على الدين ومستقبله أو بالأحرى ضماناً غير كاف لتحقيق ما يسمونه «بالدولة الإسلامية» أو «دولة الخلافة».

إن الكتابة عن الحركة الإسلامية بالجزائر أو كما يحلو للبعض أن يستخدم لفظ «الأصولية» أو تسمية هذه الحركة «بالإسلامية» وإن كنت أفضل الاستخدام الأول بزيادة لفظ «السياسية» للفظ «الحركة الإسلامية» للتفريق بينها وبين حركات إسلامية أخرى لا تحمل مشروعاً سياسياً ولكنها تعرف تنظيماً حركياً وهيكلية تسمح لها بممارسة نشاطها الإجتماعي أو الثقافي. أما لفظ «الأصولية» فقد يثير إلتباساً كونه يرتبط في تراثنا بعلماء الأصول الذين يبحثون في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام والتأليف والبحث في الأدلة العقلية للدفاع عن العقائد الإيمانية عند المتكلمين، وإطلاق لفظ الأصولية على الإسلاميين فقط لأنهم يدعون للعودة إلى الأصل إلى فترة تجربة المدينة سبب غير كاف، والدعوة إلى الأصل قد يشاركهم فيها غيرهم من يختلفون عنهم، مثل لفظ السلفية الذي شاع إطلاقه

بومدين بوزيد - أستاذ فلسفة جزائري

على هذه الحركات منذ مدة ، و هو تعبير يلحق بابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهما كما ألحق اليوم بجمال الدين الافغانى ومحمد عبده وابن باديس .

يشوب هذه الكتابة نقص بالضرورة لأسباب موضوعية تتعلق أساساً بالتعقيد فى تطور هذه الحركة - خصوصاً - منذ أحداث ٥ أكتوبر ١٩٨٨ ، فالتجربة الديمقراطية التى أدت إلى اللاديمقراطية أو بالأحرى التى كانت تحمل فى ثناياها بذور فنائها أعطت إفرازاً مزخماً ومتنوعاً للتعبير الدينى السياسى يصعب حصره وضبطه وفهم آلياته ، كما أنه منذ أكثر من سنة تقريباً حلت أكبر تشكيلة دينية سياسية فى الجزائر وأستمرت تصدر بياناتها وجرائدها سريةً والتى هى مرجع ضرورى لمعرفة تطور المنحى السياسى والفكرى لهذا الاتجاه من الحركة الإسلامية ، وبالكاد حصلنا على وثائق سرية متنوعة غير كافية لرصد المرحلة الحالية لهذا الاتجاه هناك سبب آخر يتعلق بقلة التأليف من طرف شيوخ ومناضلى هذه الحركة بالجزائر إذا ما استثنينا ما كتبه مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣) وعبد اللطيف سلطاني وعباسى مدنى ولذلك تبقى جرائد ومجلات أحزابها مصدراً سياسياً فى عملية المتابعة والمناقشة والنقد والتقويم « ٢ » ، وحتى هذا المصدر له فترة قصيرة تعود إلى بداية التعددية الحزبية والسياسية مع انتخاب دستور (فيفري ١٩٨٩) .

أما ما كُتب عن هذه الحركة فيمكن حصره فى النقاط التالية :-

- تأليف صحفية إنطباعية تسجيلية سواء من داخل هذه الحركة أو من خارجها .

- تأليف تمجيدية يطفى عليها السرد التاريخى لهذه الحركة وهى من تأليف داخلى .

- تأليف يطفى عليها التحليل الغربى لهذه الحركة ، أو تستخدم نفس الرؤية والاستنتاجات التى توصل إليها باحثون درسوا الحركة الإسلامية السياسية فى بعض دول الوطن العربى .

ولذلك ستحاول هذه المساهمة الاعتماد على قراءة لنصوص كتبها زعماء وموجهو الحركات الإسلامية بالجزائر ، مع التركيز على كتاب « أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامى » لطفى رواجاً وتأثيراً فى أوساط مناضلى هذه الحركة كما كان للكتاب « معالم فى الطريق » لسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) .

من الوعظ إلى الجهاد

يمكن تمييز أربع مراحل مرت بها الحركة الإسلامية السياسية بالجزائر وهى :

١ - مرحلة النشأة والتكوين من (١٩٥٢ إلى ١٩٧٦) وهى مرحلة تأثيرية بالحركة الإخوانية المصرية بدأت مع وصول البشير الإبراهيمى (١٨٨٩ - ١٩٦٥) إلى مصر وتوطيد علاقته بالاخوان « ٣ » ثم حدث تباعاً هذا الاتصال من خلال بعثات كانت تشرف « جمعية العلماء المسلمين » على إرسالها إلى مصر ، وهى مرحلة تعرف بتأسيس أول تنظيم بعد الاستقلال سُمى « بجمعية القيم » تأسس سنة ١٩٦٦/٣/٦٣ وحل يوم ٢٢/سبتمبر ١٩٦٦ .

كما عرفت هذه الفترة نشاطاً مكثفاً « لمالك بن نبي » من خلال حلقاته الفكرية التى كان يعقدها فى بيته .

٢ - مرحلة الصدام مع السلطة من ١٩٧٦ - إلى ١٩٨٢ - وهى المرحلة التى سبقتها معارضة للشورى الزراعية التى أقرها نظام الراحل « هواري بومدين » وقانون الأسرة ، واشتد الصراع أكثر مع مناقشة ميثاق ٧٦ والذى تلتته حملة من الاعتقالات مست شخصية معروفة اليوم فى أوساط الحركة الإسلامية « محفوظ نحناح » .

انتهى هذا الصدام بتجمع الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة يوم ١٢/١١/١٩٨٢ ، وهو تجمع إسلامى أشرف عليه شيوخ وزعماء هذه الحركة ، وتلتته موجة من العنف والاعتقالات وانتهت هذه الموجة بظهور تنظيم مسلح قاده « بويعللى » (١٩٤٨ - ١٩٨٧ م) . عملت السلطة على تفكيك هذا التنظيم وقتل زعيمه ، بعد أحداث أكتوبر ١٩٨٨ يعود أفراد هذا التنظيم إلى النشاط السياسى بقوة ، ويشكلون تياراً ينادى بالجهاد فى داخل « الجبهة الإسلامية للإنقاذ » « ٤ » .

٣ - مرحلة التنظيم والتخطيط : (من ١٩٨٢ إلى ١٩٨٨) بعد فشل حركة « بويعللى » المسلحة ، يعطى هامش من الحرية لنشاط الإسلاميين فى الجامعات والمدارس والمساجد ، يستغل هذا الهامش من الحرية فى إعداد كوادرات الحركة الإسلامية ، كما سيشتد نشاطهم الثقافى والفكرى من خلال « معارض الكتاب الإسلامى » التى كانت تقام بالجامعات ، وأيضاً من خلال ملتقيات الفكر الإسلامى التى كانت تشرف عليها وزارة الشؤون الدينية .

وهى مرحلة خصبة فى حياة الإسلاميين بالجزائر ، وتعد قاعدة أساسية فى قوتها الآن ، وهى المرحلة التى عرفت فيها السلطة الجزائرية تفسخاً فى الحياة السياسية وتدهوراً اقتصادياً وانتشار الفساد السياسى والرشوة ، وانتهت إلى الأحداث الدامية يوم (٢ أكتوبر ١٩٨٨) والتى وجهها الإسلاميون فى الجزائر العاصمة بالخصوص مستغلين فى ذلك حالة التذمر والاستنكار الشديدين لدى الأوساط

الشعبية.

٤ - مرحلة العلنية والجهاد (من ١٩٨٨ - إلى الآن)
وهي مرحلة إنقسمت فيها الحركة الإسلامية إلى اتجاهات ، عملت في العلنية مع وجود تنظيمات سرية ، شاركت في الانتخابات ، بعضها يمارس اليوم الصدام المسلح مع السلطة ، وبعضها الآخر يترقب ، وهي مرحلة أحييت الخطاب الدينى السياسى وأعدته في نفس الوقت ، وهي بالنسبة لبعضهم كانت شراً أكثر منه خيراً ، وتقييم هذه المرحلة من طرف اتجاهات أخرى إسلامية لم تحل كتتنظيمات سوف يعمل على تغيير تكتيكها ومراجعة كثير من المسائل التي كانت تطرحها.

يحاول الكثير من منظري هذه الحركة في الجزائر ربطها «بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين» التي أسسها الشيخ عبد الحميد ابن باديس سنة (١٨٨٩ - ١٩٤٠) ، وهذا الربط سليم في حالة ربطه بجناح داخل حركة الجمعية مثله كل من الشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ الورتلاتي ، ومعروف فترة الإنشقاقات والصراعات داخل الجمعية نظراً لهذا التباين ، خصوصاً بعد موت الإمام ابن باديس. ذهاب «الإبراهيمي» كما قلت سابقاً إلى مصر عمل على توطيد هذه العلاقة بين الإخوان المصريين والإخوان الجزائريين الذين أسسوا بعد إستقلال الجزائر مباشرة «جمعية القيم» والتي كان يرأسها «الهاشمي التيجاني» ومن أهدافها : إحياء القيم الإسلامية وأصدرت مجلة «التهذيب الإسلامى» بالعربية وبالفرنسية أصدرت مجلة «Humanisme Musulmen». وفي هذه الجمعية التي كانت لا تزال تحافظ على الطابع الاصلاحى «لجمعية العلماء المسلمين» ولكنها تنظيمياً وتوجهاً متأثرة «بالإخوان المسلمين» تكون فيها من سيصبحون أعمدة الحركة الإسلامية «كعباسى مدنى» و«عمر العرباوى» و«أحمد سحنون». وبرزت علاقتها الإخوانية أكثر حينما طلبت من الرئيس «جمال عبد الناصر» العفو عن المرشد العام للإخوان المسلمين بمصر «سيد قطب» في رسالة مؤرخة بسبتمبر ١٩٦٦.

«مالك بن نبي» الذي أبدى إعجابه الكبير «بالإخوان المسلمين» في فترة الخمسينات وعول عليهم في إنقاذ الأمة الإسلامية سوف يساهم على المستوى التكويني والثقافي مساهمة فعالة مع نهاية الستينات ، ويقيم حلقات في بيته كان يحضرها أيضاً من سيلعبون دوراً في تنشيط الحركة الإسلامية وحتى المسلحة منها.

وترتبط ظاهرة بناء المساجد في الجامعة والأحياء الجامعية ، إذ هو صاحب اقتراح بناء المسجد الجامعى سنة

١٩٦٣ ، ومعروف أنّ هذه المساجد تحولت تدريجياً إلى مراكز للشايطير الإخواني والتدريب المسلح (فى شكل رياضات مختلفة كالكارتي) ، ومبادرته هذه جاءت فى ظروف توليه مسئولية إدارة الجامعة المركزية بالعاصمة ، إلا أن ما يلاحظ هو أن تأليفه الفكرية لم تلق انتشاراً كبيراً فى الأوساط الإسلامية إلا مع منتصف الثمانينات مع ترجمتها إلى العربية من طرف المشاركة ، وبعد أن أشاد بها بعض مثقفي الحركة الإخوانية المصرية والسورية «٥»

المثأثرون «بمالك بن نبي» هم الذين يشكلون اتجاهات أنتلجيسياً داخل الحركة الإسلامية سموا بأصحاب الجزارة ، وهو اتجاه يركز على التكوين الفكرى والثقافى كأساس قاعدى لتكوين الدولة الإسلامية ، واعتماد تجربة جزائرية لاتقع فى التقليد والتحليل الجاهز الذى تقدمه كتابات الإسلاميين المشاركة.

مع السبعينات وتوجه سياسة البلاد يسارياً ستعرف الحركة الإسلامية قوة رغم التضييقات من خلال معارض الكتب بالأحياء الجامعية ، وتدفع المشاركة الإخوانيين كاساتذة فى إطار التعاون بين الجزائر وبعض البلدان العربية من المشرق من أجل تعريب المدرسة والجامعة ، وسيظهر نشاط «جماعة الدعوة والتبليغ».

فى هذه الفترة تبدأ فترة التنظيمات السرية «كجماعة الموحدين» التي كانت تقوم بطبع وسحب المنشورات بقر جمعية مسجد «الكوثر» ، واعتقل أفراد هذا التنظيم نهائياً فى ١٦/١٢/١٩٧٦ «٦» ، وأعفى عنهم بعد موت وكان آخر واحد أعفى عنه من هذا «التنظيم» الشيخ محفوظ نحناح الذى استفاد من تجربة السجن وانزوى قليلاً ليتجه اتجاهاً سلمياً بعد ذلك ويوطد علاقته عالمياً مع الإخوان ، وكان للسلطة الكويتية الفضل فى تدخلها من أجل إطلاق سراحه ، وحتى من أجل إعتماده من طرف «المكتب الدولى» للإخوان المسلمين كمرشد عام فى الجزائر وهذا ما سيخلق له خلافاً ذاتياً مع «جانب الله» زعيم حركة النهضة الآن ، ويدخل فى صراع وشتى مع بقية أجنحة الحركة الإسلامية ، كونه عميلاً للنظام - كما يرون - ويهادن وكانت القطرة التي أفاضت الكأس دعوته إلى «تحالف إسلامى» قبل الانتخابات البرلمانية لنهاية سنة ١٩٩١ حيث كان رفض «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» قاطعاً ورفضوا الأثر النبوى فى وجهه «لاحلف فى الإسلام» «٧». تنظيم آخر كان أكثر تحضيراً من حيث الاستعداد النفسى والبدنى للدخول فى المواجهة مع السلطة ، وهو تنظيم «الجماعة الإسلامية» ترأسه «بن شيكو عبد الحميد» ومساعدته بو جُلخة محمد ، تركز فى الجامعة

والأحياء الجامعية ، وكان من أهداف هذا التنظيم الإستحواذ على بعض المساجد فى «الأحياء الشعبية» وتدعيم حملات التكوين والتزكية والتجنيد ، وتأسيس فروع ولائية وإقليمية ، وأبرز هذا التنظيم ما سُمى «بجماعة بويعلى» المسلحة التى تعتبر بداية الصراع المسلح مع السلطة من أجل تأسيس دولة دينية.

فانحة الثمانينات ستكون مع تجمع إسلامى كبير «بالجامعة المركزية» بـ ١٢/١١/١٩٨٢ والذى أعقب مشادات فى الأحياء الجامعية بين الإسلاميين واليساريين والحركة البربرية والتى انتهت بمقتل الطالب «كمال أمزال» من طرف الإسلاميين هذا التجمع قدم بياناً عنوانه «النصيحة» من أربع عشرة نقطة ، منها أ - تطهير الدولة من المعادين للدين. تعطيل حكم الله. تفكك الأسرة. الاختلاط. إطلاق سراح المسجونين... الخ وهذه النقاط هى التى ستصبح قاعدة مطلوبة سياسية على مدار التاريخ الحركى لنشاط الإسلاميين.

أعقب هذا التجمع جملة من الاعتقالات ، قدم منهم العديد إلى محكمة الهليدة وكانت الأحكام القضائية تتراوح بين ٤ إعدامات ، وسجن مؤبد لخمس منهم ، والباقي من ٢٠ سنة سجن إلى ما دون.

بشهور بعد هذا التجمع «بويعلى» يتصل بمجموعة من الإسلاميين ليكون «الحركة الإسلامية الجزائرية» وهى حركة تعتمد القتال ، وكانت البداية الاستيلاء على أموال مؤسسة البناء والتى كانت مخصصة كمعارات للعمال قبل العيد ، ثم الهجوم المسلح على الصومعة وأخذ الأسلحة ، وانتهت الحركة بوفاة بويعلى على يد الدرك الوطنى بعين النعجة فى «٣ جانفى ١٩٨٧» ، أما بعض أفراد هذه الحركة فسيشكلون اتجاهاً قريباً داخل الحركة الإسلامية فيما بعد ، وبالضبط فى فترة التعددية الحزبية ويعتمدون رأى القائل أنه لا يمكن قيام دولة إسلامية إلا باستخدام القوة والعنف وسيمثل هذا الاتجاه «على بن حاج» بفتاويه وخطبه النارية فى مساجد العاصمة. «٨». وهذا الاتجاه يلتقى مع حركة التكفير والهجرة التى انشقت عن الإخوان الأم فى مصر واعتمدت نفس الأسلوب المسلح.

كانت للأحداث الدولية وخصوصاً فى العالم الإسلامى دور فى تصاعد الحركة الإسلامية بالجزائر ، «كالحمينية الشيعية» وأنقلاب السودان وإعلان تطبيق الشريعة الإسلامية واستغلال القضية الأفغانية إعلامياً لإثارة العواطف الدينية وإخراج التيارات اليسارية التى كانت متغلغلة فى الجامعات.

إضافة إلى رغبة السلطة فى تشجيع تيار دينى على

شاكلة النمط الخليجى يلعب دوراً فى تجميع الرأى العام عن انحرافات السلطة وتخليها عن كثير من المكتسبات الايجابية التى كانت فى صالح الشعب ، غير أن زحف الإسلاميين تواصل بشكل منتظم وتدرجى إلى أن كانت حوادث ٥ أكتوبر ١٩٨٨ التى حوكلها الإسلاميون لصالحهم وحوكلتها أيضاً السلطة لصالحها لتجد مخرجاً فى تعددية فوضوية تطيل من عمرها ولتعمل على تصفية أجنحة بداخلها ، إذ كانت السلطة تأكل بعضها قبل هذا الأحداث.

الدولة الموعودة

ما يتعارف عليه اليوم أن الحركة الإسلامية فى الجزائر تتوزع بين ثلاثة تنظيمات رئيسية - وهو تقسيم حزبى أساساً - لايعنى بالضرورة تصنيفاً على أساس القضايا النظرية والايديولوجية التى تطرحها الحركة الإسلامية. حركة المجتمع الإسلامى «حماس» وهى حركة اخوانية بحته تعتمد أساساً الأصول النظرية لحسن البناء ، وسيد قطب كما تعتمد التغيرات الجديدة فى تطور التجربة الاخوانية بمصر ، وتستلهم أفكار «راشد الغنوشى» التونسى ، و تسعى أن تتحول إلى حركة «جبهة» منظمة لكل التيارات الإسلامية.

«حركة النهضة» ، وهى حزب اخوانى أيضاً غير أنه يختلف عن الأول فى محليته وعدم ارتباطه بالتنظيم العالمى يحاول أن يربط جذوره الفكرية والنظرية بالحركة الإسلامية لابن باديس وتأثير هذا التنظيم محدود فى ولايات الشرق الجزائرى وتحمل شعاراً ثلاثياً : مجتمع اصيل - دولة قوية - حضارة رائدة. وإذا قرأنا منشورات هذه الحركة فهى لا تختلف فى مبادئها وتصوراتها عن بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى ، سوى أنها تركز على وضع دستور إسلامى ، وهذا الإصرار القانونى ضمنته الرسالة التى وجهها زعيم هذا التنظيم إلى رئيس الجمهورية فى ٣٠ يناير ١٩٨٩. «٩»

أما التنظيم الثالث «المنحل» فهو «الجبهة الإسلامية للانقاذ» «١٠» ، التى تشكل شعبية كبيرة واعتمدت منذ البدء المواجهة مع السلطة والمطالبة بالتغيير الراديكالى وفى الجبهة نزعات فجرتها مع مرور الأيام ، فمن أصحاب الجزارة «النخبويين» إلى تيار «التكفير والهجرة» ، ولمعرفة القضايا الايديولوجية والفكرية التى تطرحها الجبهة الإسلامية للانقاذ ، وتلتقى فيها فى مجملها مع بقية تنظيمات الحركة الإسلامية الأخرى سنحاول أن نقتصر على برنامج هذا التنظيم وكتاب لزعيم هذا التنظيم.

أصدرت «الجبهة الإسلامية للانقاذ» مشروعها يوم ٧

مارس ١٩٨٩ ، ومنذ ذلك الحين ، لم تعقد مؤتمرها للمصادقة على هذا المشروع ، ربما قد لا يحتاجون إلى المصادقة عليه أو المؤتمر ، فهو «برنامج رباني» إنقاذي كما تصفه مقالات الجريدة الرسمية لهذا الحزب «المنقذ».

في بداية البرنامج ليس هناك أي إشارة إلى كيفية ونشأة هذه «الجهة» بل يكتفى البرنامج باستخدام الآية القرآنية: «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» و«الجهة الإسلامية للانتقاذ» جاءت لتتخذ المكاسب التاريخية الرسالية الحضارية للأمة الجزائرية ، وهي تأتي بالحل الإسلامي بعد أن أفلست مختلف الايديولوجيات الحديثة الشرقية منها والغربية - حسب تعبير البرنامج - هكذا الإسلام أنقذ فعلاً العرب من الجاهلية ، ومن السقوط في «حفرة النار» ، و«الجهة الإسلامية للانتقاذ» جاءت لتتخذنا من «جاهلية القرن العشرين» ، إذن فالوضع واحد بحسب منطق هؤلاء الإسلاميين «الانقاديين» وضع الإنهيار والوشك في السقوط ، وحل «الانتقاذ» هو ما أتى به الإسلام في عصره الأول و«الجهة الإسلامية للانتقاذ» في ثمانينات أزمة الجزائر. فمحمد بن عبد الله «ص» وأصحابه - رضى الله عنهم - أنقذوا أمتهم - وهو ما تم فعلاً - وعباسي مدني وأصحابه سينقذون الأمة الجزائرية لأنه المنطق التماثلي الذي يلفي كل الفواصل الزمانية والمكانية ويوحد بين الظواهر التاريخية ليخلق بذلك قدسية في خطابه ، وبالتالي تصبح الحقيقة المطلقة هي منطق التفكير ومركزه.

إن استخدام لفظ «الانتقاذ» «المنقذ» والذي قد يستخدم بعبارات أخرى في فترات تاريخية معينة - كالمخلص ، والهادي ، والمهدي... الخ كلها ألفاظ تتعلق «بالأنبياء» فقط ، ولم يعرف تاريخنا العربي الإسلامي سوى «الحركات الشيعية» التي أطلقت لفظ «المهدي» على أئمتها ، فالأئمة عند الشيعة لهم قدسيته الخاصة ، ولهم العصمة ، و «فكرة المهدي المنتظر» برزت في الأوساط الشيعية أساساً.

إن أي قراءة تحليلية للبرنامج أو للمقالات المنشورة في «جريدة» «المنقذ» أو «لخطب زعماء الجهة الإسلامية» سوف تشده الدهشة لاستخدام هذه «الألفاظ» التي تماثل بين الإسلام في عصره الأول و«الجهة الإسلامية للانتقاذ» في القرن العشرين ، وهذا التماثل اللاتاريخي له تأثيره على المستوى النفسي ، إذ ينقل شعوره ومخيال «١١» مناضلي ومناصري هذه «الجهة» إلى ذلك العصر ، إلى تلك الفترة وكأنهم يكررون «تلك المرحلة التاريخية» بسعيهم وجهادهم «لقيام الدولة الإسلامية» ومن هنا نفس

ذلك «الهيجان والصباح والصخب والبكاء» المصحوب بعبارة «الله أكبر» ، طبعاً إلى جانب عوامل أخرى لا يتسع هنا المقام لذكرها والحديث عنها ، وسوف تشدنا الدهشة أكثر حينما تبتسرو وتقطع الآيات القرآنية عن سياقها وتوظف توظيفاً خطيراً في «المجال السياسي» ، وتكوين وإنشاء أيضاً شعارات يعتقد أغلب الناس أنها آيات قرآنية كالحملة الانتخابية للمجالس البلدية والولائية جرت تحت شعار «صوتكم أمانه تسألون عنها يوم القيامة» هكذا يصبح التصويت لصالح «الجهة الإسلامية للانتقاذ» واجباً دينياً كالصلاة والصوم تسأل عنه يوم القيامة ، تكاد هذه «الجهة» أن تجعل مناصرتها ، وتأييد برنامجها (غير الواضح) ركناً سادساً من أركان الإسلام ، وهكذا تكون عقيدة «فرقة الانتقاذية السنية» «كفرقة الشيعة» في كون «الإمامة» ركناً من أركان الإسلام.

عناصر «مشروع الجهة الإسلامية» والذي لا يزال لحد اليوم مشروعاً محدداً في النقاط التالية :

- الإطار العقائدي الإسلامي.
- المحور السياسي.
- المحور الاقتصادي.
- المحور الاجتماعي.
- المحور الثقافي والحضاري.
- السياسة الاعلامية.
- الجيش.
- السياسة الخارجية.

المشروع الذي لا يزال مشروعاً - الى حد هذه الساعة - يرى أن من مواصفات «الجهة الإسلامية للانتقاذ» أنها «تريد تقديم بديل كامل وشامل لجميع المعضلات الايديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في نظام إسلامي». وبالتالي فإن أسلوبها تغييري جذري «راديكالي» وتعتمد الوسطية والاعتدال ، وبالمناسبة «الوسطية» صارت شعاراً رفعت أكثر من حركة سياسية ، و«الوسطية» قد تكون تكتيكاً سياسياً أحياناً ، وقد تتحقق في فترات زمنية محدده ثم تنحاز هذه «الوسطية» إلى طرف ما ، و«الوسطية» ليست مضمونا فكريا أو سياسيا ثابتا ، وقد تختلف حتى حول هذه الوسطية ،

إن «الوسطية» التي نتحدث عنها اليوم والتي صارت «ايدولوجيا الحركات الإسلامية» ليست هي «الوسطية» التي يتحدث عنها القرآن.

إن لفظ «الوسطية» الذي تنسبه كل حركة دينية أو سياسية لنفسها شبيه بلفظ «الفرقة الناجية» الذي كانت تحاول كل فرقة إسلامية أن تستخدمه مدعية أنها

«الفرقة» التى استثنىها الرسول (ص) من الفرق التى تدخل كلها النار، هكذا يجرى دائماً الاحتكام إلى التراث والاحتكار له فى نفس الوقت ، إنّه يملكنا أكثر من أن نملكه نحن وهذه إحدى مآسينا الحضارية.

إن «ايدولوجيا الشمولية» فى مشروع «الفيس» سرعان ما تبدو شمولية وهمية ، فأغلب فقرات المشروع ذات محتوى أخلاقى، أو تورّد بعض المقترحات قد نجدها عند أحزاب أخرى.

إذا «كانت الشمولية» تعنى أن «القرآن الكريم قد شمل كل شىء» ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، قد نسلم بهذا ، ولكن عندما يطلب التفصيل سوف نجد كثيراً من الإسلاميين يرددون ما قام به «عمر بن الخطاب» (رض) أو خليفة راشدى آخر ، أو قال هذا الفقيه أو ذاك الفقيه وهى كلها تجارب لا يمكن قبولها جملة وتفصيلاً .

إن «ادعاء الشمولية» هو سمة الأحزاب «التوتاليتارية» فاليوم لم تعد هناك «الكيانية» التى تحول دون الاجتهاد والابداع وتكرس القمع ورفض آراء الآخرين.

فيما يتعلق «بالمحور السياسى» يمكن ملاحظة النقاط التالية :

١ - يقول المشروع : «... إلزاماً من «الجهة الإسلامية للانتقاد» بروابطها السابقة تبقى علاقاتها ومواقفها بكل ما بالساحة والهيئات والجمعيات فى ضوء الوضوح المنهجى لرؤياها العقائدية والسياسية والاقتصادية»

فما يحدد -حسب هذه الفقرة - علاقة «الفيس» بالجمعيات السياسية الأخرى هو «الاطار العقائدى الايمانى» لا المصلحة الوطنية إن التقسيم العقائدى القطبى - المودودى (كافر - مؤمن) قد تجاوزته حركات إسلامية أخرى ، كالحركة الإسلامية فى تونس مثلاً ، التى أصبحت تنظر إلى المواطن - كما يقول «راشد الغنوشى» أحد قادتها على أسس سياسية واجتماعية (خائن/ وطنى) (ثورى/ رجعى) ، «... فيمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً» ١٢ .

٢ - يقترح «نظام الشورى» كبديل للديمقراطية ، غير أن المشروع لا يفصل لنا فى ماذا تختلف الشورى عن الديمقراطية ؟

وهل الشورى ملزمة أم غير ملزمة ؟ ومن هم أهل الحل والعقد ؟

إن كثيراً من الحركات الإسلامية يستهويها استخدام ألفاظ تراثية على نظم وطرق هى اليوم فى مجملها من

نتاج التطور الليبرالى الأوربى. و «الشورى» ترد فى القرآن الكريم فى آيتين :

«وشاورهم فى الأمر» و «أمرهم شورى بينهم» والمشورة هى قبل كل شىء عادة عربية عرفت قبل الإسلام بما سُمى «دار الندوة» ولم تتحدد كيفية الشورى وطرق تنظيمها ، ومن هنا - هذا الفراغ الكبير فى عدم وجود الكيفية - تدخل الاجتهادات السياسية لقادة بعض الأحزاب الإسلامية ، فيختلط ما هو سياسى بما هو دينى ، وتصبح «النظرة الكيفية لتطبيق الشورى» عند هذا الكاتب الإسلامى أو ذاك أو هذا الزعيم الدينى أو ذاك وكأنها هى الإسلام.

أمّا فيما يتعلق بالعنصر الاقتصادى فى المشروع فكل الحلول التى تقدمها «الجهة الإسلامية للانتقاد» يبقى نجاحها مرهوناً «بتوبة الشعب الجزائرى» ، «... وهى تدرك (أى الجهة) أن توبة الشعب الجزائرى التى تجسدها هذه الروح التى انطلقت من أعماق ضميره فى شوق إلى العودة للإسلام ، فإن الله سبحانه وتعالى قادرٌ بذلك أن يُدر علينا خيراته وأنعمه وأفضاله لقوله تعالى «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض».

هكذا تبرىء «الجهة الإسلامية للانتقاد» نفسها منذ الآن إذا ما صعدت إلى الحكم ولم تنجح فى مشروعها وبرنامجها ، سوف تقول إن الشعب لم يتب ولم يعد إلى الله ، سيتهم الشعب ، كما هو متهم منذ الآن فى إسلامه ، فالمشروع يطلب عودة الشعب الجزائرى إلى الإسلام وتوبته ، والأسئلة التى تبقى مطروحة بصدد هذه الفقرة ، هل العودة هنا إلى الإسلام كعقيدة وحضارة أم كسياسة ؟ إن كان الإسلام كما عرفه تاريخنا فشعبنا لم يرتد يوماً عن دينه حتى يأتبه قرآن جديد ومنقذ جديد ، وإن كان الإسلام كمشروع سياسى فتلك مسألة أخرى ، ولا نخلط هذا بهذا. أمّا «التوبة» فنحن نعرف «التوبة» بالمعنى الدينى لا بالمعنى السياسى ، وإن كانت التوبة التى يقترحها المشروع بهذا المعنى الأخير فنحن أمام «بدعة» يمكن تسميتها «بالتوبة الفيسية» وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار.

يقترح «البرنامج» بل ويطالب «بنظام الحسبة». وقد طالبت به «الجهة الإسلامية للانتقاد» أكثر من مرة ، إنها تطالب «بنظام الحسبة» وكأنه جزء من الإسلام فى حين أن «نظام الحسبة» أصله بيزنطى طبق فى العصر العباسى ، ونحن لسنا ملزمين به ، وينبغى أن يكون لنا اجتهادنا الخاص. فهل رفض الحسبة هو رفض للإسلام ؟ ألا يعتبر

هذا من المنكرات عندما نضل القارىء أو المستمع فنخلط بين ما هو وحى وما هو من اجتهادات وتشريعات أجدادنا ؟

فى المجال التربوى يذهب «المشروع» إلى حد اعتبار «أن السياسة التعليمية السائدة الآن هى المتورطة فى كل أوضاع الأزمة السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية» ومن هنا يتم التركيز على ما يلى :

١ - ضرورة إشاعة القيم الإسلامية فى المنظومة التربوية

٢ - الغاء الاختلاط المدرسى

٣ - إعادة النظر فى «المحتوى التربوى من أجل تصنيفته من الايديولوجيات الفازية والمفاهيم التى تحمل قيماً تتعارض وقيم الأمة الإسلامية وذلك لصيانة الشخصية وتحقيق الأصالة وتشجيع الروح الابداعية» والمقصود هنا «أسلمة العلوم الإنسانية».

إن تصفية المدرسة من ايدىولوجية ما وأسلمتها هما فى نفس الوقت أدلجة للمدرسة مرة أخرى ، وهكذا تتحول المدرسة إلى منتج «لخطاب ايدىولوجى دينى» لا «لخطاب علمى» وقد بدأت النتائج تدل على هذا منذ سنوات حتى قبل صعود «الجبهة الإسلامية للانقاذ» للحكم وأسلمته (المؤدلجة) للمدرسة. فقد تحول كثير من أساتذة مناضلين فى «القيس» من معلمى علم وتربية إلى أئمة دينيين وخطباء سياسيين فى القسم ، ويزداد التلميذ اليوم نفوراً فى التعليم الثانوى من الفلسفة لسببين :

أ - لكون هذا التنفير والترهيب المستمرين من كل فكر نقدى تحليلى.

ب - لكون «عقلية اليوم» التى تنشأ للتلميذ ترفض الحوار والاختلاف وهذا من طبيعة المعرفة الفلسفية ، وتنزع هذه العقلية إلى الأحادية والارتباط بشيوخ وفقهاء لاهم فى الدين ولا فى السياسة.

دولة الخلافة

هل هى دولة مؤسسات أم دولة فقهاء ؟

لقد كانت الحركة الإسلامية وما زالت تستهلك ما تنتجه أقلام كتاب الحركة الإسلامية فى المشرق ، وتزايد هذا الاستهلاك القرائى الذى ترك تأثيره خصوصاً منذ إقامة معارض الكتب مع بداية الثمانينات وأيضاً بعد إعادة طبع جُل كتابات أقطاب الحركة الإسلامية هنا بمطابع الجزائر لاتنعدم هنا بعض ما ألفه أسماء عن الحركة الإسلامية الجزائرية كالشيخ «عبد اللطيف سلطاني» ، و«أبو جرة سلطاني» و«الطيب برغوت» والشيخ «عباسى مدنى» الذى سنتناول كتابه «أزمة الفكر الحديث.. ومبررات الحل

الإسلامى» بالدراسة والنقد «١٣».

إن «عباسى مدنى» لم يعرف من خلال ما كتبه ، ولكن من خلال نشاطه السياسى والحزبى ، إذ هو اليوم زعيم «الجبهة الإسلامية للانقاذ» بالجزائر ، ولعل هذا عامل أساسى فى ترويج كتابه الذى بين ايدينا ، فإذا كان الاخوان المسلمون ، وجماعة التكفير والهجرة اعتمدوا على مؤلف «سيد قطب» «معالم فى الطريق» ، وقد كان هذا الكتاب يحفظ عندنا هنا بالجزائر على ظهر قلب فى أوساط شباب الحركة الإسلامية فإن كتاب «عباسى مدنى» : «أزمة الفكر الحديث.. ومبررات الحل الإسلامى» يلقى نفس الرواج فى أوساط مناضلى «الجبهة الإسلامية للانقاذ» وسوف نرى أن معظم ما ورد فى هذا الكتيب يرد فى برنامج هذه الجبهة الذى تحدثنا عنه آنفاً.

الكتاب يتصدره فى الغلاف عبارة «نحو إنقاذ الإنسان والإنسانية» ومطبوع سنة ١٩٨٩ ، وهذا يوحى بمدى تأثير هذا الرجل فى برنامج حزبه وحتى تسميته.

ينطلق الكاتب كغيره من مفكرى ومثقفى الحركات الإسلامية ، أن الحل الإسلامى هو الحل الشامل المنقذ للأمة الإسلامية من التخلف ، وللأمم الإنسانية من التدهور الاخلاقى والافلاس الايدىولوجى.

وهناك قضايا أخرى يؤكد بها الكاتب فى ثنايا صفحات هذا الكتاب ، وهى قضايا أصبحت اليوم فى الساحتين الفكرية والسياسية للحركات الإسلامية بمثابة بداهات لا يمكن الطعن فيها أو معارضتها ، فهى أشبه بأصول جديدة ، كأصول الفقه القديمة التى حجرت التفكير الاجتهادى فيما بعد ، ولكنها اليوم أصولية سياسية تكرر الثنائيات المحكومة بزواج المجتمع الجاهلى / المجتمع المسلم. من بين الثنائيات التى يكرسها هذا الزوج مؤمن / كافر ، علمانى / مسلم ، حزب إسلامى / حزب كافر (ملحد)....الخ. والزواج الذى «يحكم تفكير عباسى مدنى» فى هذا الكتاب : دار الخلافة / دار الجاهلية. فدار الخلافة : هى دار الإسلام التى يتحقق فيها الحل الإسلامى ، ودار الجاهلية هى دار الكفر التى يسيطر عليها الفكر الغربى وسوف نناقش هذا الزوج بعد حين.

عن الأزمة التى يعيشها العالم الغربى ، والعالم الإسلامى يقول : «.. أما إذا عدنا إلى الفكر الحديث وفلسفاته وثقافته وايدىولوجياته وتربياته من ناحية نفسية الإنسان الحديث ، وجدنا تناقضاته تفوق الحد ، وألفينا تفريطه فى الروحيات والمعنويات والاخلاقيات تتجاوز الحد.....»

ويرى أيضاً أن من عيوب نماذج الفكر الحديث ما يلى :

« ١٤ » « إشعال المرأة بالجنسى والشغل خارج البيت...
فعرّضوا الأمم لانهلال فى الاخلاق وتلاش فى العلاقات
الاجتماعية ».

« تشجيع الشذوذ الجنسى بالاباحية تحت شعار
التسامح ، فقلت رغبة الرجال فى النساء ، وضعت رغبة
النساء فى الرجال... »

ويقول فى مقدمة الكتاب : « لقد أمسى إنسان
الايدولوجية الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية حائراً ،
انعكس فى نفسيته القلقة فشل هذه الايدولوجيات فى
ظلال لم يجد لها مخرجاً ، وفقر نفسى لم يجد منه مفلتاً ،
واضطراب للقيم وذهاب بالاخلاق والشيم أفضى إلى
فساد... » « ١٥ ».

لكن ما لم يوضحه شيخنا هو أى إنسان هل الإنسان
السوفيائى أم الفرنسى أم الالماني أم العربى المسلم ، وإذا
ما قرأنا العبارة وغيرها ما يماثلها لوجدنا أن سكان
المعمورة كلها يعانون هذا القلق والاضطراب ما عدا الشيخ
ومن ولاه ، إنما الإطلاقيه الوعظية التى تطبع كتابات
شيوخ الحركات الإسلامية. وهذا التأكيد المستمر دوماً على
كون الغرب مادياً والشرق روحانياً ، وما يحتاجه الغرب هو
ما نملكه من روحيات وأخلاقيات « ١٦ » وهو ما يجعل
« عباسى مدنى » يحلم بأننا نتخذ الإنسانية - وهو حلم
مشروع وجميل - ولكن ينسى أو يغفل العوامل التى أدت
إلى هذه المظاهر اللااخلاقية فى أوروبا كما يرى هو ،
ويربطها فقط بالفكر الغربى الحديث من فلسفات وعلوم
إنسانية دون تحديد وتدقيق ، هذا الفكر الأوربى الذى
يحمله الأزمة سنلاحظ أنه يستعير ويردد كثيراً من قضايا
سواء من حيث يشعر أو لا يشعر ، بل أحياناً ترد نفس
التعريفات والتحليلات التى نجدتها فى كتابات الغربيين ،
فكيف أذن من جهة نلعن ونسب هذا الفكر المتبرج « كما
يسميه محمد الغزالى » ومن جهة أخرى نعتمده فى
تحليلاتنا فقط ندهج ما نردده بآيات قرآنية ، وأحاديث
نبوية وأقوال الفقهاء ومشائخ دينيين فقط أكتفى هنا
بالإشارة إلى مقولة « المادة للغرب والروح للشرق » التى هى
مقولة إستشراقية تتردد فى كتابات الأوربيين. وحتى
« الروح » هنا عند كتابنا من المشايخ تفرغ من محتواها
العميق الواسع لتصبح تعنى فقط الجانب التعبدى
والاخلاقى ، وأيضاً الحديث عن نفسية الإنسان الأوربى
واضطرابه يتم بنفس الكيفية عند علماء النفس الأوربيين ،
فمثلاً « كارل يونغ » فى كتابه « علم النفس التحليلى »
يلهب إلى حد إستيراد الروحانيات من الشرق.

اذ ما قرأنا خطاب الحركات الإسلامية اليوم سوف نجد

فى معظمه يكرر نفسه ويعيد انتاجه باستمرار ، إنه مثيل
للخطاب الميثولوجى عبر التاريخ حينما يبعث ليكرر نفسه
ويبقى وهجه وتأثيره رغم مرور الأزمان ، والخطاب
الإسلامى اليوم يعتمد على مخيال ثرى لا يزال يشكل
وعينا ولاوعينا فى نفس الوقت ، هذا الخطاب محكوم
أحياناً بآلية الإطلاقيه (التعميم) فهو يرى كل شىء من
خلال الأزواج (الثنائيات) وكل المفردات ، والعبارات
والاحكام الأخرى تخدم وتنساق وتنتظم فى هذه الأزواج
التي أشرنا إليها سابقاً لنلاحظ المفردات التالية التى
يستخدمها « عباسى مدنى » فى « المقدمة » وفصل « أبعاد
الأزمة وأولها » حينما يتحدث عن الفكر الغربى الحديث :

(مفلس - عقلانى لاربانى - مادي لاروحى - شهوانى
- قاصر - عاجز - ناقص - متناقض - بطلان الاساس
العقائدى - أصاب وأخطأ - أضر ونفع) إذا ما عكسنا
هذه الكلمات فهى تدخل تحت عبارة « الفكر الإسلامى ،
بالضرورة كما يفهمه وينتجه أمثال « عباسى مدنى ».

ويتم الفصل بصورة غير معقولة بين منتجات العقل
الأوربى ، فهو يقصد هنا الفكر الغربى لا العلم (ومفهوم
العلم هنا عنده الجانب التكنولوجى) ترى كيف نحكم على
عقل واحد (الأوربى) أنه أصاب فى العلم وأخطأ فيما
يسمى العلوم الإنسانية إن الخطأ والصواب ليسا معايير
فى ذات الفكرة ومضمونها ، ولكن من حيث تطبيقها
واعتمادها منهجاً فى التفسير والتحليل.

إذن هذا الفكر الحديث المنعوت بكل الأوصاف السابقة
وغيرها هى وراء أزمة الإنسان الحديث واضطرابه كما يرى
الكاتب ، وما يجعل هذه الحضارة اليوم مهددة بالسقوط
مايلى :

« انعدام الشمولية عندهم فى التصور والقيم والمفاهيم
والنماذج الأخلاقية التى تبنوها على مستوى نظمهم
السياسية » « ١٧ »

الغريب حقاً هو أنه فعلاً الأزمة التى يعيشها المعسكر
الشرقى هو هذه الشمولية التى يراها « عباسى » منعدمة
عندهم ، والايدولوجيات المغلقة اليوم هى التى تتصف
بالشمولية ، وهى ما يريد صنعها الخطاب الإسلامى اليوم
، إنما « التوتاليتارية » التى تلغى الآخر وتكرس الأحادية
والنمطية. والمعادلة التى يصل إليها الكاتب هى أن الفكر
الحديث خلق أزمة نفسية وبالتالى تأزمت الحضارة الغربية ،
إذن كيف نفسر كون هذا العقل الأوربى ينتج من جهة
التطور التكنولوجى ، وينتج من جهة أخرى فكراً « يؤدى
إلى الانهلال والتأزم ؟ وهل الفكر الغربى هو واحد مهما
اختلف وتباين ؟ إنه فعلاً واحد عند شيوخوا ومفكرينا

الدينين ، وكل مايقع خارج تفسيرهم وتأويلهم هو فاسد ، مفلس ، غير ربانى.... الخ من أكوام النعوت والأوصاف والأحكام إنه باختصار يريد أن يقول لنرفض هذه «العلوم الإنسانية» أو نؤسلمها ولكن كيف ؟ بالحل الإسلامى الذى وحده الكفيل من نقلنا - حسب تعبير «عباسى مدنى» - من رواد الجاهلية إلى دار الخلافة ، وعندما تقوم الدولة الإسلامية تنتهى الأزمة. فما هى الخلافة ؟ وكيف نبنها ؟

يؤكد فشل البدائل الايديولوجية ، لأنها غير شاملة والحل الإسلامى هو البديل الوحيد (الحل الإسلامى كما يقدمه هو أو بقية مفكرى الأحزاب الإسلامية) لأنه شامل يجمع «ما بين الدين القويم ، والفكر الفلسفى الواعى والعلم الصحيح» ما معنى القويم ، والواعى ، والصحيح إنها فعلاً ألفاظ هلامية غير محددة ، مضبوطة.

فى مناقشته للعلم والدين وعلاقتهما يناقش بطريقة فقهية تستخدم القياس الأرسطى الصورى : «.... فمادام عالم الحقائق هو عالم الموجودات كما خلقت ، وما دام الدين هو المنهج الأسلم الموصل إلى الحق، وما دام الحق هو الله الكامل ، فإنه لا سبيل لعقل الإنسان إلى إدراك كمال الكامل إلا بالحق الذى جاء من الله بعلمه وإرادته ، وإذا كان الدين صادراً عن علم الكامل وإرادته فهو إذن كامل بالضرورة.» «١٨» ويكاد الجزء الكبير من هذا الكتاب يسير على هذه الطريقة القياسية الصورية ، وهنا ندرك مدى تأثير البنية الفقهية التى تشكل وتؤطر تفكير بعض كتاب ومفكرى الحركات الإسلامية فى العالم العربى ، وهى بنية قائمة على القياس ، والمقارنة ، والتشبيهات.

«مبررات الحل الإسلامى على المستوى الإنسانى الأشمل فيتمثل فى تقوقع الفكر الايديولوجى حتى انغلق على نفسه فتجاوزته الأحداث. أما من حيث تقوقعه فقد انحصر فى اتجاهين أيديولوجيين هما: «١٩»

الايديولوجية «الليبرالية أو الرأسمالية ، والايديولوجية الاشتراكية أو الشيوعية...» ما يغفله أمثال هذا الكاتب هو أن الليبرالية أكثر انفتاحاً اليوم وتنتهى إلى أن تكون أسلوباً يومياً فى حياة الأفراد والأمم ، والشيوعية تسعى لفك انغلاقها وشموليتها الستالينية بما يسمى إعادة البناء «البيروسترويكا» أما الايديولوجية التى تشهد إنغلاقاً متواصلاً بالتحريم والمنوعات والتكفير هى ما ينتجها الشيخ «عباسى مدنى» وغيره من قادة ومفكرى الحركات الإسلامية. عن موضوع الحرية - بالمناسبة يجرى دائماً استخدام لفظ «الحرية» على لسانه وكتابات بهل لفظ «الديمقراطية» - يقول أن الحرية فطرية وضمانيها «حق

الإنسان فى الوجود من حيث هو إنسان حر» وربط الحرية بالوجود ، هو ربط تسارترى (جون بول سارتر) ، هذا الفكر الغربى الذى يرفضه ويضع أمامه كومة من النعوت والأوصاف ، كما أن «عباسى مدنى» يركز على مسألة تحرير الإنسان من «الجاهلية وقيود الكفر والوثنية» وهو نفس ما ورد عند المرحوم «سيد قطب» فى كتابه «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» عند تعرضه لأسس العدالة. «فالتص القطبى» هنا حاضر كما سنرى بعد قليل فى موضوع «الحاكمية».

خصائص الحل الإسلامى عند «عباسى مدنى» هى :

١ - العناية الربانية بالإنسان ٢ - الحاكمية لله ٣ - الحقوق والواجبات فى دولة الخلافة ٤ - المهام والصلاحيات ٥ - الروابط والعلاقات ٦ - المواقف وأخلاقياتها ٧ - الخلافة والرسالة لإنقاذ الإنسان والحضارة. «٢٠»

عند قراءة تلك الخصائص سوف نجد يكرر نفس ما قاله المودودى وسيد قطب سابقاً ، ومن هنا سنقتصر فقط على ثلاثة مواضيع أساسية معروفة اليوم كمحددات للخطاب الإسلامى السياسى

١ - الجاهلية :

الجاهلية عند «سيد قطب» تمثل لديه الانحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك فى الماضى أو امتد إلى الحاضر «فنحن اليوم فى جاهلية كالجاهلية التى عاصرها الإسلام أو أظلم ، كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم ، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية» «٢١» نفس الحكم على مجتمعاتنا يتردد بين ثنايا كتاب «عباسى مدنى» ويجعل دولة الخلافة هى البديل عن «الدولة الجاهلية» دولة الطواغيت ، وحتى الولاء لهذه الأنظمة الجاهلية هو كفر ، فمن مستلزمات العناية الربانية بالإنسان والإنسانية : ١ - «أن يكون الولاء والحكم لله» «نفس الكلام نجده فى كتابات سعيد حوى».

٢ - «لزوم المؤمنين لزوم الضرورة باختصار الدولة الربانية»

وهذا يلزم عنه إنكار ما يسميه «الدولة الربانية» معناه الكفر والإلحاد ، ونتيجة ذلك يلزم قتاله وجهاده ، ومن هنا لا تعجب عندما تكفر «الجهة الإسلامية للاتقاد»

كل معارض لها ، «فعباسى مدنى» عندما يتحدث عن حزبه وبقية الأحزاب الأخرى يستخدم هذه الآية وكأنها نزلت الآن : «لايستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولى الألباب»

٣ - الحاكمية :

يقول سيد قطب «فهذه الحاكمية تستهدف «الإسلام»... إسلام العباد لرب العباد ، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده بإخراجهم من سلطان العباد فى حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم ، إلى سلطان الله ، وحاكميته وشريعته وحده فى كل شأن من شئون الحياة. فيجعلون شريعة الله هى الحاكمة فى كل شأن من شؤون هذه الحياة ، تنسيقاً بين الجانب الإدارى فى حياتهم ، والجانب القبطى ، وتنسيقاً بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكونى» «٢٢».

ويقول «عباسى مدنى» نفس الكلام بصيغة مختلفة : «فبمقتضى ذلك يكون التشريع الربانى لازماً ، فيلتزم به القائد والمقود على حد سواء لأن ضمان العدل هو مبرر لزوم رعاية الراعى للأمة ، وقيادة القائد فى توجيهها للوجهة الشرعية السوية. فالحدود التى شرعها الله من حيث هى ضامنة للمصالح فهى محددة للحقوق والواجبات...» «٢٣»

وبشأن شعار «الحاكمية» تتردد مجموعة من الآيات فى الخطاب السياسى اليومى منها «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» «أفحكم الجاهلية يبغون» وهذا يذكرنا بالجملة البراقة التى رفعها الخوارج فى وجه «على بن أبى طالب» (رضى) «لاحكم إلا لله» فقال لهم من فوق المنبر «كلمة حق يراد بها باطل» الباطل هنا هو السياسة والكرسى ، إن لفظ الحاكمية عمومى يستنهض الوجدان ، ولكن فى الواقع سوف لن نجد سوى «مائتى أمة» فقط هى التى تقرر أحكاماً للأحوال الشخصية والموارث أو للتعامل المدنى أو الجزاء الجنائى. أما ما يقدمه الخطاب الإسلامى السياسى اليوم فهى تأويلاته واجتهاداته وتفسيراته الخاصة ، التى يلبسها العبادة الدينية ، وهنا الخطر الحقيقى ، لأن معارضة هذه الاجتهادات يعتبر معارضة للمدين ، نتيجة هذا الخلط بين ما هو دينى وما هو بشرى ، وهذا نتيجة أيضاً عمومية كثير من الآيات القرآنية وقابليتها للتأويل المتعدد وحتى ما يسمى بالشريعة الإسلامية هو فى الواقع اجتهادات وأقوال للفقهاء نحن لسنا ملزمين باتباعها ، وهى تعكس واقعاً اجتماعياً واقتصادياً عايشه الفقهاء المسلمون. ويكفى أن نشير هنا أنه حتى داخل الخطاب الإسلامى

السياسى ليس هنا انسجام وانفاق بأكثر المسائل خطورة كطبيعة الحكم ومدة الحاكم ، والشورى أهى ملزمة أم غير ملزمة ؟ ودستور السودان فى فترة تطبيق الشريعة الإسلامية الذى باركته «الجهة الإسلامية» بالسودان تحت قيادة «حسن الترابى» دليل على أن هناك عدم وجود آيات وتشريع إسلامى عن الحكم ، ففى إحدى مواده « أن مدة حكم الرئيس غير محددة» وهذا جوهرياً لايتعارض مع الإسلام لأنه ليست هناك آية محددة لفترة الحكم وحتى التجربة التاريخية لعهد الخلفاء الراشدين تؤكد ذلك. «٢٤».

الشورى : كلمة لها وقعها النفسى الشديد ، وكم تؤثر فىنا التسميات التراثية إنها تجعلنا نشعر بانتمائنا ، وتعطينا الدفء الروحى ، وتؤكد عدم غربتنا ، يمكن الإشارة هنا إلى أن مناضلى الحركة الإسلامية يختارون أسماء تاريخية كأسماء الصحابة بدلاً من أسمائهم الشخصية المتعارف عليها.

استخدام لفظ «الشورى» فى الخطاب الإسلامى السياسى يراد به شيان :

أ - التأكيد على أن «الديمقراطية» ليست من الإسلام فى شىء ، وهى غريبة عن أوطاننا وأصالتنا وتاريخنا. وهكذا تكون الشورى فى مقابل الديمقراطية والحكم الإسلامى فى مقابل الحكم الجاهلى ، والحزب الربانى فى مقابل الحزب الشيطانى... الخ ، وكنا رأينا أن بنية الخطاب الدينى اليوم محكومة بهذه الثنائيات التى تفقره باستمرار ، ولكنها تؤدى وظيفة ايديولوجية وسياسية فى إلغاء كل رأى سياسى دينى أو فكرى يتناقض معهم.

ب - يتم استخدام الشورى للتأكيد على أننا لسنا فى حاجة إلى الانظمة الغربية اليوم وعلومها الإنسانية ، والنتيجة هى أن المضمون والتفاصيل التى تتعلق بالشورى تبقى محتكرة من طرف الخطاب الإسلامى السياسى.

إن الشورى لم يرد بشأنها سوى آيتين فقط «وأمرهم شورى بينهم» ، «وشاورهم فى الأمر» وهناك تطبيقات جزئية لم يكن حولها اتفاق مثل ماجرى فى سقيفة بنى ساعدة التى انحصر فيها الحكم فى يد «القرشيين» بشكل نهائى وقاطع ، والمشورة هى عادة عربية قبل الإسلام ، وما عرف «بنار الندوة» أو «الملأ» معروف ، وترد المشورة أو النصيحة بالشورى فى نصوص حكماء فارس ، وحكماء العرب... الخ

الغريب حقاً هو أننا عندما نقرأ عن الشورى فى كتابات الشيوخ ومفكري الحركات الإسلامية السياسية سوف نجد الانتخاب ، مجلس أهل الحل والعقد... الخ ،

وهي كلها من الإنجازات الحضارية للديمقراطية الليبرالية. فقط يلبسون تعابيرهم بالفاظ قرآنية وتراثية ، فمبدأ الاغلبية لم يكن مقبولاً في أوساط الحركة الإسلامية السياسية لكن اليوم هو مقبول ويطالبون به ترى لو كان رفضهم لهذا المبدأ رفضاً دينياً كانوا تراجعوا عنه ، اعتقد أن رفضهم في السابق هو رفض سياسي ، ومن هنا تتغير أحكامه وتأويلاتهم ، فالشورى غير ملزمة عند المودودي ، ولكنها مع «عباسي مدني» ملزمة.

من مقتضيات الشورى في كتاب «أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي» «الحرية» التي يعطيها تعريفاً سارترياً على المستوى الفلسفي وعلى المستوى السياسي لا تختلف في معظم تفصيلاتها عن الانظمة القائمة اليوم في الغرب ، سوى مسألتين :

١ - «حرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ، ولكن هذه الحرية قد تقتل وتخنق حريات الآخرين الفردية باسم الإسلام ، وما نراه من تدخل أفراد الحركات الإسلامية السياسية في الأشهر الأخيرة في الجزائر في شؤون الآخرين ، والقيام بالعنف والأرهاب باسم المعروف والنهي عن المنكر ، هو منكر آخر أكثر ضرراً من المنكرات التي يريدون القضاء عليها.

٢ - لم ترد في دولة الخلافة الإنقاذية عند «عباسي مدني» «حرية التعددية الحزبية» وهذا ما يجعل اتهامه واتهام حزبه من طرف الأحزاب الأخرى من كون حزبه «الفيس» إذا ما صعد إلى الحكم سوف يلغى التعددية اتهاماً صحيحاً ومعقولاً.

ما نخلص إليه في الأخير : ١ - إن «نص» «عباسي مدني» هو نفسه «النص القطبي المودودي» ورغم ذلك لم يشر ولم يهمل ولو مرة واحدة إلى هذين المفكرين «سيد قطب» و«أبو الأعلى المودودي» وهذه من أخلاقيات التفكير العلمي والبحث العلمي ، و«عباسي مدني» أعرف بذلك بحكم أنه أستاذ جامعي وباحث أكاديمي. وإذا كان الكتاب لا يحوى جديداً بحكم أنه فقط يكرس ويعيد إنتاج «النص القطبي - المودودي» وغيره من نصوص الحركات الإسلامية الشرقية ، فهل يمكننا أن نؤكد ما قلناه في البدء أن «عباسي مدني» يشتهر بخطابه السياسي وزعامته لحزبه «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» أكثر من أن يشتهر بما يكتبه ؟ ألا يجعلنا ذلك نؤكد أيضاً أن الخطاب الإسلامي في الجزائر هو تكرار واستمرار لما أنتجه وكتبه المشاركة ، شهرته هنا في الجزائر وتأثيره على الغالبية من طبقات الشعب لا يعودان إلى برنامج وتفكيره ، وإنما إلى ظروف وعوامل اجتماعية واقتصادية تاريخية ؟

٢ - بنية «خطاب عباسي مدني» هنا في هذا الكتاب أو في خطبه في التجمعات أو الافتتاحية التي كان يكتبها في جريدة «المنتقد» الناطقة باسم «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» تكرر ما يلي :

أ - رفض الآخر الغرب ، السلطة ، الأحزاب السياسية (العلمانية)

ب - الدعوة إلى الجهاد والقتال من أجل شرع الله ، والسؤال هنا «من أجل شرع الله أم من أجل صعود حزبه إلى الحكم ؟».

ج - الحلم «بدولة الخلافة» التي يعتقد أنها دولة الانقاذ ، انقاذ الأمة العربية - الإسلامية والعالم أجمع

٣ - دولة الخلافة التي يعدنا بها ويدعو إليها إذا ما تصفحنا الكتاب وخصوصاً في صفحة (٩٧) فإن هرميتها في الشكل الذي يقدمه لا يختلف عن ما قدمه «الفقه السياسي» السنن في عصرى الدولة الاموية والدولة العباسية ، مسمى آنذاك «بالآداب السلطانية» وهي «آداب» أو «فقه» يبرر الواقع القائم آنذاك ويعطيه الشرعية ويمكن للقارئ أن يقارن بين ما ورد عند «عباسي مدني» وما ورد عند «المودودي الفقيه المتوفى في سنة ٤٥٠ هـ» في كتابه «الأحكام السلطانية» فهل نحن ملزمون بإقامة دولة خلافة على نمط «الآداب السلطانية» ؟ التي هي ايدولوجية التبرير للسلطة القائمة في ذلك الوقت ، إن هذا الخطاب يلغى الواقع ، وحتى عندما يقرأ الماضي ، يقرؤه كخطاب أهدى صالح لكل زمان ومكان لا كخطاب نسبي محكوم بعوامل اجتماعية واقتصادية.

٤ - في آخر صفحة في الكتاب يرجع أن أغلب بني الإنسان اليوم ذهبوا ضحية عاملين : (أ) غياب الرسالة (الإسلام) بغياب أمتها.

(ب) وجود الصهاينة (اليهود).

إن تحميل اليهود كل ما يقع في العالم هو في الحقيقة تأكيد «للايدولوجية الصهيونية» القائمة على أساس إن العرق الاسرائيلي هو الذي يحمل الذكاء والعبقرية وتأكيد لأسطورة «شعب الله المختار» واعتبار أن ما ينقل الإنسانية اليوم هو «الأمة الإسلامية» هذا ما نرجوه ، ولكن ليس بنفس الطريقة التي يعبر بها الصهاينة ، فنعتبر أنفسنا أننا «أفضل الأمم» وما نملكه هو الحقيقة المطلقة الوحيدة في العالم.

هل يمكن أن نتساءل : «ألسنا بمثل هذا التفكير نخلق «صهيونية» عربية - إسلامية معكوسة عن «الصهيونية اليهودية - الاسرائيلية» ؟

المراجع:

- ١ - أحمد سحنون : يعتبر مرجعا عند الدعاة ، خريج تكوين «جمعية العلماء المسلمين» مؤسس «الرابطة الاسلامية» نشط ببياناته الموجهة إلى رئيس الجمهورية في أحداث أكتوبر ٨٨.
- عباس مدني : ولد سنة ١٩٣١ بسبدي عقبة قرب بسكرة جنوب الجزائر ، انخرط في حركة «انتصار الحريات الديمقراطية قبل الثورة ٥٤. سجن في فترة الثورة ، بعد الاستقلال ، درس الفلسفة بالجامعة ، تعرف على أستاذه الهاشمي التيجاني ، انضم إلى «جمعية القيم». تحصل من بريطانيا على شهادة دكتوراه دولة في مجال التربية المقارنة ، أحد منظمي التجمع الإسلامي الشهير في ١٢ نوفمبر ١٩٨٢ ثم أصبح بعد أحداث أكتوبر زعيم «الجبهة الإسلامية للانتقاذ» ، اعتقل في اضطرابات يونيو من سنة ١٩٩١.
- عبداللطيف سلطاني : درس بالزيتونة ، عضو جمعية العلماء المسلمين ، كان خطيبا بمسجد كتشاوة بعد الاستقلال ، وعارض خروج المرأة للعمل في بداية سنوات حكم «بن بلة» الرئيس الأسبق ، اشتهر بكتابه «سهام الإسلام» وأيضا «الاشتراكية أصلها مزدكية» ، مات في ٢٤ أبريل ١٩٨٣.
- ٢ - عُد إلى : أحميدة عياشي. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص.
- Aissa Khelladi. Les Islamistes Algeriens
Face Au Pouvoir .
- كمراجع إضافية للتعرف على تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر.
- ٣ - يتحدث عن المدودي بإعجاب كبير ويذكر أنه وثيق الصلة بجمعية العلماء المسلمين في جريدة البصائر عدد ٢٣٢ سنة ١٩٥٣.
- ٤ - Aissa Kuelladi. les islamistes Algeriens. ED. Alfa. 1992 . P73
- ٥ - ورغم ذلك بقي تأثيره الفكري محدودا في أوساط المثقفين والجامعيين ، ويلاحظ أن قراءة الإسلاميين لأفكار مالك بن نبي قراءة مهتسرة ومزولة من أجل فقط إيجاد سند فكري جزائري ، واعتقد أن إعادة قراءة نص مالك بن نبي ستسمح بالكشف عما قد لا يتفق مع طروحات الحركة الإسلامية.
- ٦ - أو صديق فوزي بن الهاشمي ، الحركة الإسلامية بالجزائر. دار الانتفاضة (الجزائر) ص ١. ص ٩٧.
- ٧ - جريدة «المنقذ» الناطق الرسمي للجبهة الإسلامية للانتقاذ. عدد ٢٥ من سنة ٩٠.
- ٨ - فتاوى هذا الشاب شكلت مرجعا دينيا وسياسيا وهي لا تختلف في جوهرها عن فتاوى عمر عبدالرحمن مفتي الجماعة الإسلامية وعبدالسلام فرج مفتي تنظيم «الجهاد إرجع إلى «المنقذ» أعداد ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، آخرها فتوى تدعو إلى العصيان المدني وقمرد الجيش وتعتبر ذلك واجبا وجهادا في سبيل الله ، المنقذ عدد ٦٢. أجوان ٩١.
- ٩ - عبدالله جاب الله. منطلقات وتصورات أساسية لدستور إسلامي ، وخطوات الأزمة في الإصلاح ، رسالتان موجهتان إلى رئيس الجمهورية «من منشورات حركة النهضة الإسلامية».
- ١٠ - قدم زعماء هذا التنظيم إلى المحاكمة بمعكمة البلدية العسكرية يوم ١٥ يوليو ٩٢ وكانت الأحكام كالتالي : عباسي مدني ١٢ سنة سجن ، نفس الحكم شمل على بلحاج. ٥ سنوات سجن لكمال فمازي ، ٤ سنوات سجن لكل من شيفارة نور الدين ، على جدي ، عمر عبدالقادر ، بوخمم عبدالقادر.
- ١١ - حسب تعبير الأستاذ محمد أركون أرجع إلى Pom une Islamologie Appliquee dans le Mal devoir. ed. 10/18 paris.
- وعبارة «المخيال الاجتماعي» مفتاح منهجي يستعمله تقريبا في كل كتاباته.
- ١٢ - «الحركات الإسلامية» المعاصرة في الوطن العربي - ندوة. مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط ٢. ١٩٨٩. ص ٣٠٠.
- ١٣ - عباس مدني. أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي. مطبعة رحاب الجزائر ص ١ سنة ١٩٨٩.
- ١٤ - نفس المصدر ص ١٥.
- ١٥ - نفس المصدر ص ٨.
- ١٦ - صادق جلال العظم. الاستشراق والاستشراق معكوسا. دار الحداثة - بيروت.
- ١٧ - نفس المصدر ص ١٣.
- ١٨ - نفس المصدر ص ٢٧.
- ١٩ - نفس المصدر ص ٣١.
- ٢٠ - نفس المصدر ص ٥٧.
- ٢١ - سيد قطب. معالم في الطريق. مكتبة وهبة (القاهرة) ط ١٩٦٤. ص ٩١.
- ٢٢ - سيد قطب. نفس المرجع. ص ٦٣.
- ٢٣ - نفس المصدر ص ٦٢.
- ٢٤ - فرج فودة. قبل السقوط. دار الكتب - القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٢١.

الجزائر:

اشكالية الزوايا في المجتمع الجزائري

بوسعادة رشيد

وإدراكا لهذه الصعوبات وانطلاقا من تصورنا السابق للموضوع وهو أن الزوايا تعتبر مجتمعا قائما بذاته طرحنا بعض الاسئلة في مستهل هذه المحاولة :

وليس من اليسير معالجة هذا الموضوع على اساس الجرد والحصر أو الاقتصار على التعريف بالهنيات المجتمعية دون تحديد رؤية تحليلية في معالجة النموذج الفكري الذي كان بمثابة جدار واق لمجتمعهم وضامن لاستمراره . لقد شكلت الزوايا ملجأ ورقضا وتجديدا في أن واحد .

وقد تجسدت قوتها في النقاط التالية :

١- التمكن من ربط العلاقات بين الشكل والمضمون أي بين المحتوى الروحي والكيان المادي كما عملت على ضمان الانسجام بين المبادئ التي قامت عليها ووسائل تحقيقها أي بين الجانب الروحي والانساق التعليمية والثقافية والسياسية وغيرها فاعتبر الأول متغيرا مستقلا والثاني متغيرا تابعا .

ويطرح هذا في اطار الاشكالية الكبرى التي تتناول الفكر ونط التفكير المميز لهذا المجتمع ضمن اطاره العام الذي يحدد سمات وخصوصيات المبنى الحضاري لهذه الأمة التي تميزت على غيرها بمواصفات توحى للملاحظ بالتباين

في البداية لا بد من الاشارة إلى أن معالجة موضوع الزوايا في الجزائر يستلزم حيطة وتبصرا على درجة عالية نظيرا لعلل كثيرة أولها :

- أن الموضوع ممتد على فترة زمنية طويلة أدت إلى تراكم ثقافي لم يعتن به العناية الواجبة ومن ثمة فإن استعمال مناهج مناسبة في البحث أمر لا مئاض منه هذا فضلا عن ضرورة التخصص العمودي الذي يرافقه استعانة أفقية بكثير من المواد والعلوم .

- ثانيها أن الزوايا ليست مؤسسة مثل المؤسسات الأخرى بل أنها في بعض الأحيان تصبح مجتمعا مستقلا بنفسه له مؤسساته الخاصة فلا بد إذن من أدوات منهجية واطار تحليلي خاص به بحث تنظيمه وكيفية توظيف أنساقه وعلاقته بالمجتمع المحيط به أو الملازم له ومميزاته والمواصفات المنتجة للسلوكات الاجتماعية ..

- ثالثها أن المراجع تكاد تكون كلها غربية وفرنسية بصفة خاصة نظرا لأن الدراسات الجزائرية لهذا الموضوع قليلة جداً والاعتماد على هذه المراجع يستوجب شيئا من الاحتراس كما لا يخفى ، ذلك لأن هذه الدراسات كانت خلال الفترة الاستعمارية أي عندما كانت الزوايا قتل بنية اجتماعية مختلفة كل الاختلاف عن النمط الاجتماعي الغربي وفي وضعية صراع مع نموذج الفكرى .

بوسعادة رشيد - باحث جزائري
* نمتنى خصيصا بالزوايا التي لها بعد تصوفى وتمارس فيها مهنة التدريس ومواقف سياسية

فى السلوك وطرق التفكير والمعاش وبالرغم من أننا لا ننفى وجود عناصر مشتركة بين الأمم إلا أن وجوه التمايز هى العامل الأساسى فى تحديد البنية الاجتماعية ..

وقد استطاعت الزوايا أن تتأقلم مع الواقع وتتكيف مع المحيطين المادى والمعنوى مجسدة بذلك أطوارها الفكرى فى الواقع الملموس و مترجمة بذلك مبادئها المجردة .

٢ - أن تعددية الطرق فى الجزائر رغم أن أصل فلسفتها واحد ومبادئها واحدة عموما كما أن تماسك الأمة رغم هذا الاختلاف الظاهر فى الطرق أو المدارس أنصح التعبير دليل على ديناميكية الأنساق داخل البنية الواحدة أى دليل على عملية التطور والحركة الدائمة فى هذه الثقافة وهذا كله يعود إلى اختلاف وسائل الطرح التى هى نتاج العوامل المادية التى تعكس طبيعة المجتمع ونمط انتاجه المادى ، وكذا علاقة الفهم بالممارسة التى تساعد على انتاج وسائل التطبيق أو التجسيد أى الانتقال من المجرد إلى الملموس وهذه الحركة كانت ضمانا للاستمرارية وهذا لا ينفى وجود بعض الزوايا التى لم تستطع ابداع الوسائل الناتجة عن المعطيات المادية مما أدى إلى جمودها وتوقف عطائها .

٣ - أن حركة الإصلاح التى ظهرت بعد ذلك والتى مازالت مستمرة إلى يومنا هذا فى أشكال مختلفة لا يمكن فهمها من غير العودة إلى الزوايا .

أن مقاومة الزوايا للاستعمار حيناً ومهادنتها له حيناً آخر دليل آخر على قدرة وامكانيات الأنساق بتكيفها التصدى حسب معطيات واقعية بل أن ظهور جمعية الإصلاح فى حد ذاته يعتبر معالجة جديدة لوضع جديد أو معطيات جديدة فجمعية الإصلاح ليست فى الحقيقة الانتاجا للزوايا وديناميكيته ، ومن ثمة أفلا يحق اعتبارها زاوية متطورة ؟

٤ - أن الزوايا فى الجزائر استطاعت أن تجعل من التصوف الذى كان فلسفة تدعو إلى العزلة والذوبان فى الروح ونهذ كل ما هو مادى استطاعت أن تجعل منه عاملا فاعلا فى حركية المجتمع ، ونظرة خاطفة إلى عدد المنتمين إلى طريقة واحدة فقط هى الرحمانية كافية للدلالة على هذا ، فى سنة ١٨٩٧ ، كان عدد هؤلاء هو ٢٠٠ ألف مع العلم أن عدد سكان الجزائر لم يكن يزيد فى السنة نفسها

عن ٥ ملايين هذا فيما يتعلق بطريقة واحدة فقط .
فقوة الزوايا هنا تتمثل فى انتشارها وتغلغلها فى المجتمع إلى أن أصبحت هى المجتمع .

وانطلاقا من كل هذا يمكننا أن نطرح عدة تصورات وتساؤلات حول موضوع ذى أهمية كبرى مثل هذا وكما أشرنا فى الاشكالية أن معرفة ودراسة موضوع الزوايا يعتبران الحجر الأساسى فى فهم المجتمع الجزائرى بثقافته ومجالاته المتعددة بحيث تشكل الزوايا فيه مجتمعا صغيرا يختلف فى بعده الفكرى والتصورى إلى حد ما عن المنظور التصوفى القديم أو المشرقى وهذا يعود إلى عدة عوامل من بينها الجانب أو المقاربة الايكولوجية التى جعلت من المفكر أو الرجل المرفى أكثر عملا وأقل رومانسية .

فالتساؤل الأول هل بإمكاننا اعتبار الزوايا أكثر من حزب سياسى وأقل من الدولة ؟

أما المفارقة المشار إليها حول تطور واختلاف ممارسة التصوف تبرز فى كون التصوف فى الجزائر خاصة والمغرب عامة استطاع أن ينقل هذه الممارسة الفردانية والاعتزالية إلى ممارسة جماعية أى أعطي لها صفة التنشئة الاجتماعية بل أصبحت الأصل فى المجتمع مما جعل الزوايا تلعب دورا هاما فى ديناميكية المجتمع أو المحرك الحقيقى لنظام الأمة .
بالإضافة إلى هذا نرى بأن الزوايا عامل من عوامل ترسيخ الحضارة بما فيها المادى والمتمثل فى التعمير والتمدن ، والمعنوى الذى يضى على السلوك خصوصيات تميزه عن غيره فى معتقده وانتمائه ؟

كل هذا .. يجعلنا أن نعكف على دراسة كل مصطلح وكل تساؤل على حده حتى نتمكن من إبراز الجانب الايديولوجى لكل الصراعات التى واجهتها فى إطار تطورها وهذا للبرهنة على أن الزوايا ليست حركات احتجاجية فقط تبنى عملية النفى « لا » بل هى أبعد من ذلك فهى حركات تعمل من أجل البقاء والاستمرارية وأثبتت غط تفكيرها المميز لها والذى يعكس واقعها وانتاج مسارها ؟

هذه بعض الملاحظات حول اشكالية الزوايا فى الجزائر وقد تطرقنا لها فى اقتضاب يكاد يكون مخلا من هذه المحاولة .

الأمراض النفسية والاجتماعية للمهاجر المغربي في فرنسا

د. اقبال الغربي

في النسيج الاجتماعي هي التي تؤثر تأثيرا عنيقا في توازنه النفسي وكثيرا ما تؤدي الي الانهيارات العصبية والأمراض العصابية.

لكن الكل يتفق علي أن أمراض الهجرة تشكل مجالا هاما ومتميزا في علم النفس المرضي وفي طب الأعصاب. وهذا ما تؤكدته التقارير الطبية والاحصائيات التي تبين أن المهاجرين عرضة أكثر من غيرهم للإصابات الجسدية والنفسية بنسبة ١٦٪ وأن أطفال المهاجرين يدخلون المستشفى ٨ مرات أكثر من غيرهم وأن عسر الولادة والولادات السابقة عن أوانها منتشرة بين النساء المهاجرات بنسبة مرتفعة وغير عادية.

ويبدو أن أسباب هذه الظاهرة تعود الي عدة عوامل نفسية واجتماعية، ذاتية وموضوعية.

وقد قسم الخبراء أمراض الهجرة الي ثلاثة أقسام تقريبا هي :

(١) أمراض مستوردة من البلاد الأصلية.

(٢) أمراض مكتسبة في بلد الإقامة.

(٣) أمراض التكيف.

ويطفي علي الصنف الأول الأمراض الناتجة عن سوء التغذية ونقص الحماية الصحية وانعدام المرافق مثل داء الكوليرا والوخم والبرص الخ....

تهديد:

يلخص هذا المقال نتائج رسالة دكتوراه حول أمراض الهجرة ويبين الآليات النفسية واللاشعورية لظهور الحركات الاسلامية في الأوساط المهاجرة.

تضعنا أمراض الهجرة أمام عدة اشكاليات

- ماهو جانب الطبيعة وجانب البيئة فيها ؟

- ماهو نصيب الوراثي والمكتسب، الهيكلي والظرفي

في ظهورها ونموها ؟

- الي أي مدى تؤثر البيئة والثقافة في البنية النفسية

لل فرد ، وما هي العوامل الرابطة بين الهجرة واعادة بناء

الشخصية ؟

- هل يجب علي الباحث في هذا المجال أن يبرز

المعطيات الانسانية والكونية المشتركة أو أن يلح علي

الخصوصيات والفروق العرقية والثقافية ؟

يري بعض الباحثين أن الشخصية المهاجرة هي شخصية

مضطربة وهشة، ومن ميزاتها عدم الاستقرار، التمرد علي

الأب والبحث عن المغامرة. فهي إذن مهياة فطريا للأمراض

والاكتزازات النفسية ومضفة سهلة للاتجاهات المتطرفة.

في حين يري الآخرون أن المحيط الموضوعي والصعوبات

التي يتلقاها المهاجر من عنصرية، بطالة، استغلال وتمزق

د. اقبال الغربي - استاذ علم النفس بكلية الشريعة - جامعة الزيتونة - تونس

الا أننا نلاحظ أن هذه الأريضة هي الآن في طريق الاختفاء بالنسبة للمهاجرين القادمين من البلدان العربية.

أما الأمراض المكتسبة في بلد الإقامة فهي ناجمة عن ظروف الإقامة الصعبة وعن الأعمال الشاقة التي غالبا ماتكون موكلة للعمال المهاجرين في فرنسا. فنجد مثلا أن ٤٦٪ من الأسر التونسية تشكو من الاكتظاظ في السكن و ٥٠٪ من السكان المغاربة لا يملكون الماء الساخن في ديارهم و ٦٠٪ لا يتمتعون بالتدفئة المركزية و ١٤٪ منهم ليس لهم مطبخ في مسكنهم.

ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الحالات الي الأمراض والاصابات فنجد مثلا أن داء السل يصاب به ١٦/١٠٠٠ من الفرنسيين و ٣٥٠/١٠٠٠ من المغاربة. كما أن ظروف العمل الشاقة غالبا ما تؤدي الي حوادث الشغل بما أن نسبة عالية ٣٥٪ من المهاجرين العرب يشتغلون في مجال البناء الذي تكثر فيه الحوادث. وكثيرا ما تتولد عن هذه الحوادث أزمات نفسية عنيفة مدمرة لصحة المهاجر. إذ أن هذا الأخير يعتبر نفسه في بلاد الغربة مجرد قوة عمل. فوجوده وإقامته في هذه البقاع مرتبطان بهبطقة عمله. فالعامل المهاجر يستثمر نفسيا بكثافة جسده كأداة عمل وكل اصابة في هذه الأداة تزعزع كيانه وتؤدي الي أمراض نفسية خطيرة منها اكتئاب حادث الشغل.

فمن الطبيعي أن يتجاوب وأن يتعاطف مع الاتجاهات الدينية التي تعيد الاعتبار الي روحه وتساعد فيه الجانب المعنوي كرد فعل دفاعي وكهروب في الخيال من وضعيته الحقيقية كقوة عمل.

ونلاحظ أيضا أن نسبة حوادث الشغل عند العمال العرب تبلغ ضعف نسبة الحوادث عند الفرنسيين.

كما نستطيع أن نضيف الي أمراض الإقامة بعض الحساسيات للاسمنت والضجيج والأمراض الجنسية المعدية الناجمة عن البؤس الجنسي وانعدام الوعي الصحي لمجموعة مهاجرة متكونة في غالبيتها من رجال وحيدون إذ قلما ما يتمكنون من استقدام عائلاتهم نظرا لصعوبة الاجراءات الادارية واستفحال أزمة السكن.

ونستطيع أن نتصور ما تولده هذه الحياة الجنسية المضطربة والغير صحية من مشاعر الائم وعقد الذنب كأفراد لهم ثقافة وتربية اسلامية.

أما أمراض التكيف فهي ناجمة عن الصدمة التي تمثلها الهجرة والتي يشبهها علماء النفس بقطع حبل السرة.

فالمهاجر يجد نفسه في مكان إقامته الجديد في محيط غريب، له نظامه وقيمه الخاصة به، وعلي المهاجر أن

يستوعب هذه القيم ويتكيف معها بسرعة. وهذا الضغط الدائم الذي ترافقه طاقة نفسية للتأقلم يرهق نفسية المهاجر ويؤثر سلبا علي صحته.

كما نلاحظ أن المهاجر الذي غالبا ما يكون من أصل ريفي يجد نفسه فجأة في مجتمع تسود فيه العلاقات النقدية بدلا من مجموعة الحقوق والواجبات والالتزامات المتبادلة وحلت فيه الأناية والفردية محل قيم الأخوة والضيافة والشرف.

فبعد أن كان انسانا تحيط به عائلته وأصدقاؤه وله حسبه ونسبه تعرفه كل القرية، يصبح مجرد رقم مجهول علي بطاقة شغل أو إقامة وسط مجتمع منمط وبارد.

فمن الطبيعي أن يعاني المهاجر وسط هذه «الجموع الوحيدة» من الشعور بالمهانة وبفقدان الهوية. فالتوعي لم يعد واردا بل أصبح الكمي وحده متحكما في كل شيء.

فهو يشتكي غالبا من عدم التواصل مع الآخرين ومن التفرق المطلق لنوعية الحياة التي اختزلت الي بعد حيواني وآلي صرف.

فيجد في الجوامع والمساجد وسط الحلقات الأصولية المنادية بالهوية وبالأخوة ضالته المنشودة. ويضفر مع «الشيخ» أو «الأمير» بأذن صاغية تستمع الي مشاكله وتصفى الي هواجسه.

وهذا التناقض بين قيم مجتمع ما قبل صناعي وقيم مجتمع صناعي يسبب انفصاما حضاريا جد مؤثر في الصحة النفسية. فنجد مثلا أن هاجس الهوية ظل الهم الوحيد الذي يشغل المهاجر. فهو يشعر يوميا أنه مطالب بالمساومة علي هويته وعلي أصالته. إذ أن التزامات الشغل والإقامة تحتم عليه اختيارات صعبة : الوفاء لثقافته الأصلية وما يترتب عنها من انطواء علي النفس أو الاجتهاد والاندماج ضمن المجتمع الجديد. لكن غالبا ما تسبب هذه الاختيارات الجديدة شعورا بالذنب الذي يجعل المهاجر مثلا يفرق أهله وذويه بالهدايا والسلع عله يوفي الدين الرمزي الذي يشكله سفره وعله يتمتع برضاهم وعفوهم لتركة اياهم. كما أن مشاعر الائم هذه، غالبا ماتطغي عليها رغبة في النكوص الي الورا فترى المهاجر يتشبث بالعادات والتقاليد في عبادة صوفية للماضي كوسيلة دفاعية ضد مجتمع الوفرة و«الحرية المطلقة» الذي يجد نفسه منبوذا منه.

وهذا ما يجعله مؤهلا للانضمام للحركات الأصولية الأكثر تطرفا تكفيرا عن غريته وعن فصاميته اليومية. فيتحول هذا الحنين المفهوم الي الماضي الي سلوي وعزاء ضد البؤس اليومي والفراغ المل.

وكما تؤثر الهجرة علي الصحة النفسية فهي تؤثر أيضا علي أوضاع الاسرة في بنيتها ووظيفتها.

فالعلاقة الزوجية التي غالبا ما تكون محمية ومحددة من العائلة ومن التقاليد والأعراف الجارية، تفقد هذا الدعم في الهجرة ويجد الزوجان نفسيهما بدون سند ولا معين. وقلما ما يستطيع الزوجان أن يتحملا هذه العلاقة المتحررة من القيود وأن يضطلعا هذه الدينامكية النفسية الجديدة.

وكثيرا ما تصبح العلاقة علاقة متوترة بين زوج متصلب يخاف أن يفقد سيطرته علي عائلته فتراه يستنجد بالدين وبالتقاليد وبين زوجة تحررت من وزن العائلة وأعين الرقباء فأصيبت بعودة المكبوت. أو بين زوج المنحرف وراء نزواته واغرامات البلد الجديد وزوجة حارسة علي العادات وجد محافظة عليها.

كما أن العلاقة بالابناء تتغير، فبعد أن كان للأب سلطة روحية ومادية مطلقة واحترام كبير الي حد القداسة يرجع اليه النظر في الأمور الهامة لتجربته وحكمته، نجد أن المؤسسات الاجتماعية تجرده من كل ذلك.

فالدولة تتولي نفقة الأطفال بواسطة المنح العائلية. وتتولي المدرسة والوسائل الاعلامية تعليم وتثقيف وتلهية

الأطفال الذين يقضون غالب أوقاتهم في المدرسة. وتراقب المرشدة الاجتماعية علاقة الأب وأطفاله وتتدخل أحيانا في تربيته لهم. وهذا يجعل المهاجر يشكو من شعور بالنقص والأحباط لأنه عاجز عن تقمص دور أبيه وعن لعبه مجددا مع أطفاله.

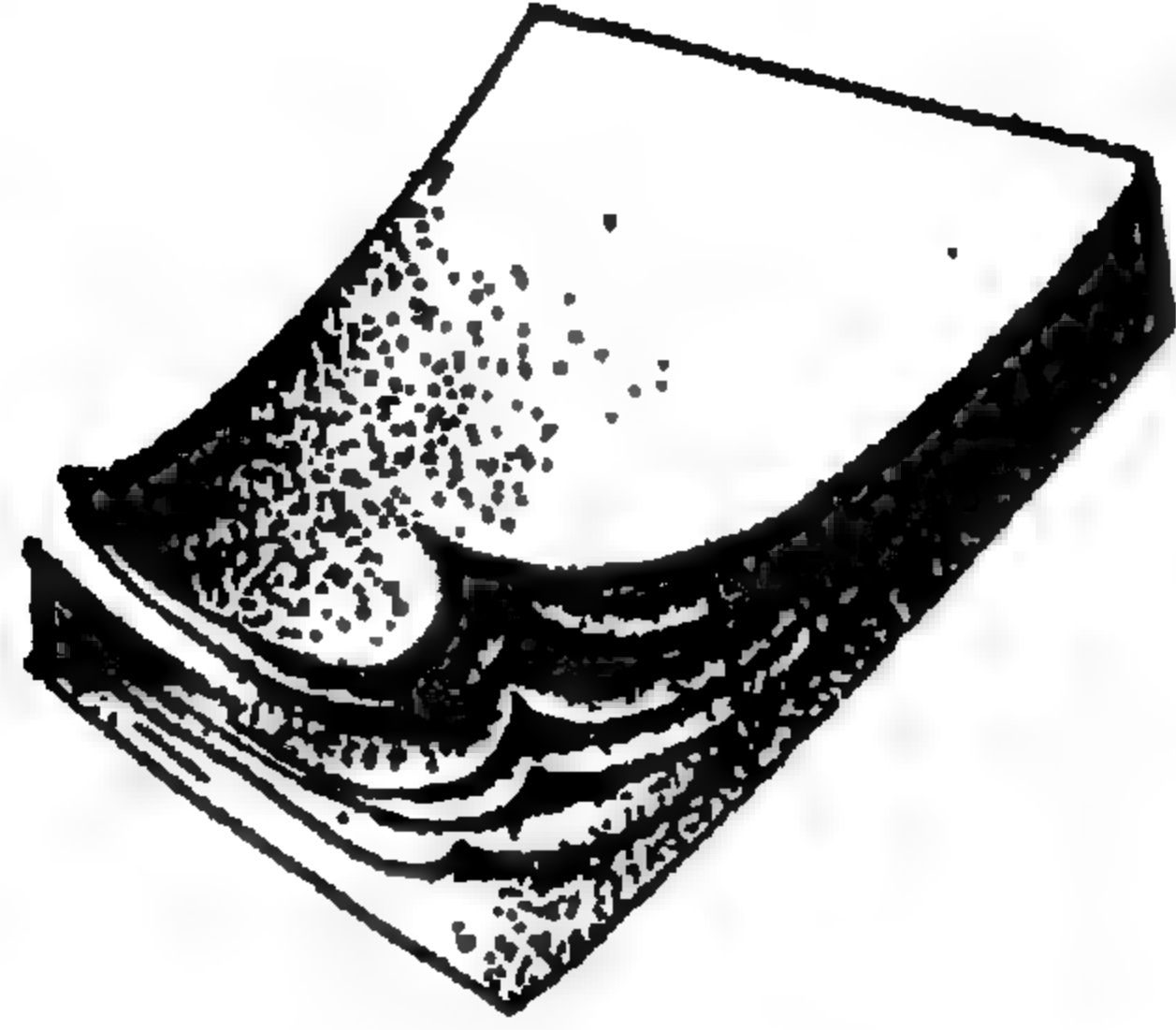
وهذا ما يجعله يحن الي ماضي قريب كان فيه كل راع يرعي رعيته وكان فيه الأب الحاكم المطلق.

وتتكون لدي الأطفال في أكثر الأحيان صورة سلبية لأبيهم الذي يلاحظون أنه لا يمتلك القيم الفرنسية ولا حتي القيم العربية أحيانا. كما أنهم يرون عنده مشاعر الاحباط والاستسلام وهذا ما يجعلهم غير قادرين علي استيعاب المعالم والقيم - الأنا الأعلى - وعلي التماهي مع الأب وكل ما يمثله ويرمز اليه.

وهذا ما يفسر، مع أسباب أخرى، جنوح الأحداث، مشكلة المخدرات وحوادث الاجرام عند البعض من الجيل الثاني الذين لم يقدروا علي التصالح مع ثقافتهم ومع لاوعيهم الجمعي.

وليس مصادفة أن الشبكات الارهابية الشيعية في فرنسا كانت مشكلة في معظمها من الشبان المهاجرين.

الاسلام والدولة العربية



دراسات

ملاحظات أولية حول الأصولية الاسلامية
نهاية الدولة فى الاسلام
الأصولية: هل هى تعبير عن اخفاق التحديث؟
الاسلام والانتمائية الثقافية للعالم العربى
النزعة القومية العربية والاسلام
الدين والدنيا فى الواقع العربى
الاجتماع السياسى للحركة الاسلامية
المجتمع والدين والدولة فى مصر

ملاحظات أولية حول الأصولية الإسلامية

د. طيب تيزيني

- ١ -

ثمة ظاهرة في العالم العربي تشد الأنظار باتجاهها على نحو متصاعد وعلى مدى العقدين المنصرمين، وهي ما جرى الإصطلاح عليها بـ «الأصولية الإسلامية» فنحن نسمع عن تنظيمات وتيارات وأحداث «أصولية» تكاد تكون سيدة الموقف في الإعلام العربي الرسمي. ويكاد الافتراض المرجح يعلن عن نفسه بأن الإعلام المذكور يسهم - غالباً بقصد ذي بعد إستراتيجي - في تضخيم الظاهرة وتعميم مقولاتها في الأوساط الشعبية مع مواجهة أشكالها «المتطرفة» المحتملة ذات الطابع المسلح، خصوصاً، وذلك يبدأ بيد مع محاولات إنتاج نمط إسلامي يستجيب لإحتياجات الأنظمة القابضة وراء ذلك الإعلام. وقد نرصد بدايات هذا النشاط المزدوج مع بواكير السبعينيات، أي مع بروز الحقبة النفطية والاتجاهات الأولى العمومية لتشطى وتساقط الفئات الوسطى كحامل إجتماعي للتنظيم السياسي العربي وبنيتة الأيديولوجية، ومن ثم مع إستكمال مهمات ومقتضيات التبعية النازعة إلى الشمول للنظام الرأسمالي الأمبريالي العالمي.

ويلاحظ أن ذلك روفق بتعاظم عملية الأفقار النسبي والمطلق في المجتمعات العربية، وبروز إستقطاب إجتماعي واقتصادي بين الأعلين والأدنين في إطار مجتمعات

إستهلاكية تابعة، وإستلام السلطة السياسية من قبل أنظمة سياسية تمارس القمع والدكتاتورية والإستبداد بأسم الديمقراطية أو الشورى أو الاشتراكية وغيرها. ضف إلى ذلك الهزائم الوطنية والقومية المطردة أمام إسرائيل ومن معها من قوى محلية وعالمية. وأخيراً إنهيار المنظومة الاشتراكية، ومن ضمنها الإتحاد السوفيتي، وإظهار «ال» من قبل قوى سياسية محلية وعالمية على أنه إنهيار لـ «الاشتراكية» بمثابة البديل التاريخي عن النظام الرأسمالي الإمبريالي العالمي وملحقاته الوظيفية فيما يطلق عليه خطأ «العالم الثالث أو البلدان النامية» ومنها البلدان المنتشر فيها الإسلام أو المهيم، كما هو الحال في العالم العربي.

في هذه الرضعية المركبة والمعقدة، قد يضع الباحث يده على حركة ذات وجهين متضايفين، وهي تعاظم حضور الخطاب الإسلامي الديني عمقاً وسطحاً في المجتمع العربي عموماً. أما الوجه الأول من هذه الحركة العمومية فيتمثل في تخصيصها وتشخيصها ضمن أوساط الفقراء والمفقرين الجدد المنحدرين من الطبقات الدنيا والفئات المتوسطة المهمشة والمصدعة إقتصادياً على نحو متسارع. وهنا تتصاعد إتجاهات «الخلاص الديني» من الواقع المأساوي، مع الدعوة إلى «الجهاد» ضد قوى «الإستكبار» في

د. طيب تيزيني - مفكر سوري

الداخل والخارج. ومن ثم، فإن «معجمية خلاصية» مقترنة بشعبوية مفعمة بروح الجهاد ضد تلك القوى، تأخذ في التبلور والإتساع في هذا الحقل، باحثة - عبر ذلك - عن صيغ تنظيمية لها غالباً ما تأخذ طابعاً سرياً.

وعلى النقيض من ذلك، يتبلور الوجه الآخر من الحركة الدينية المعنية على صعيد الطبقات العليا الجديدة في هياكل كثيرة لها. وهنا وبفعل المصالح الأساسية في الداخل والخارج، تفصح عن نفسها جهود جديدة حثيثة لصوغ معجمية دينية إسلامية تتناسب مع واقع الحال القائم والأخذ في الشمول والهيمنة. وقد تصل هذه المعجمية إلى حدود الأخذ بفكرة «الحداثة الغربية» ضمن علاقة «تناقضية تكاملية» مع فكرة «الأصالة الدينية»؛ إنها علاقة النسبي المتغير (الحداثة الغربية) مع المطلق الثابت (الأصالة الدينية)، تلك العلاقة التي تثمر أنماطاً اجتماعية بشرية تريد أن تنتمي إلى عصرين على نحو متجاور (ميتافيزيقي)، وفي سياق هذا وذاك، تستمر عملية التبعية الهيكلية والوظيفية وتتعاظم بالنظام الرأسمالي الأمبريالي، وتتصاعد عوائد النخب الطبقية العليا ومدخراتها التي تتيح لها العيش بصورة مذهلة من الإنفاق والتهتك والبلذخ.

وإذا كانت تلك النخب الطبقية تحقق، على صعيد البلد العربي الواحد أن لم يكن على صعيد الوطن العربي ككل، حداً أساسياً من التجانس والوحدة في المصالح الاقتصادية، والتصورات الاجتماعية والمواقف الأيديولوجية (الدينية ضمنها)، فإن الأمر في أوساط الفقراء والمفقرين ضمن الطبقات الدنيا والفئات المتوسطة المخترقة بقوة، يكتسب منحى آخر. وهنا وبدلاً بيد مع عملية الإختراق العاصفة التي تلحق بتلك الفئات، قد نسجل أربع ظواهر تعلن عن نفسها بقليل أو كثير من الوضوح. تتمثل الظاهرة الأولى في أن عملية إستكمال عملية التهيكل المجتمعي في جل البلدان العربية مازالت آخذة مداها بصيغة الإضطرابين الاجتماعي والأيديولوجي. فحتى الآن، تفتقد جموع الفقراء والمفقرين (الجدد) ما يجعل منهم بنية اجتماعية موحدة طبقياً في المصالح الاقتصادية عموماً وإجمالاً، في الحين الذي يلاحظ فيه كذلك - وهذا ما يمثل الظاهرة الثانية - إفتقاد الوحدة أو التجانس الأيديولوجي والثقافي العام ضمن الجموع المذكورة (نواجه على هذا الصعيد كل أو معظم التيارات الأيديولوجية والنظريات الفلسفية وغيرها، من الأسطورة إلى السحر فالدين فالهراغماتية والماركسية والوجودية... إلخ)، مع الإشارة إلى أن التيارات الأولى تتحول شيئاً فشيئاً إلى

الموقع المهيمن. أما الظاهرة الثالثة فتفصح عن نفسها في إطار النظام السياسي (العربي)، وهي بروز ما قد نسطح عليه بـ «الدولة الأمنية». وبحسب المعطيات والملاحظات الميدانية المباشرة على هذا الصعيد، قد نستنبط الشعار المركزي لهذه الدولة، متمثلاً بالتالي: إفساد من لم يُفسد بعد، بحيث يغدو الجميع مداناً تحت الطلب!

أن ما يحدث في المجتمع العربي بمعظم أقطاره ينطوي على بعدين اثنين كبيرين، يتمثل الواحد منهما في بروز إستقطاب اجتماعي طبقى ببواكير أولية وباتجاه إسقاط أو «رفع الحد الثالث - الفئات الوسطى» بوصفها الحامل الإجتماعي أو أحد الأوجه الكبرى للحامل الإجتماعي للفكر العربي والتنظيم السياسي العربي ربما منذ أوائل هذا القرن العشرين. أما البعد الآخر فيظهر بصيغة تلك البنية الطبقية الهلامية الفتية الأكلة في التكون بين الفقراء والمفقرين والمفتقدة، حتى الآن، شرائط الوحدة والتجانس الطبقي والأيديولوجي والثقافي. ولعلنا نجازف بالقول بأن اتجاهات الأفساد المنطلقة من أجهزة «الدولة الأمنية» تتركز أو ستتركز صوب البنية المذكورة، وضمن إستراتيجية الأولويات والخيارات المتعددة.

وإذا ماصح لنا أن نفترض أطروحة مستقبلية في هذا الحقل، فلعلنا نراها كما يلي: إن الرهان على المستقبل العربي الناهض (بحرية وإنتاج واستقلال وعدالة) سيكون على ذلك الوليد الجديد، وإن الصراع سيكون - بخط أولي - عليه، من أجل انتصاره بتحقيق إنتقاله من حالة التشتت والتشظي والفعل المخترق إلى حالة الوحدة في البنية والوظائف والأهداف، أو من أجل المصادرة على سياقه التاريخي التقدمي والإبقاء عليه عاجزاً متصارعاً مخترقاً من الداخل والخارج. وكلا الأمرين محتمل، لأن المسألة لا تتعلق بحتمية ميكانيكية قطعية وإنما بحتمية تاريخية جدلية تبرز فيها المبادرات بدور قد يكون في أحوال معينة حاسماً.

وهنا يبرز الحديث عن الظاهرة الرابعة التي ترافق عملية الإختراق لتهاوي الفئات الوسطى. فهي تتمثل في تصاعد هائل لوتائر التبعية الهيكلية والوظيفية، التي تشد المجتمع العربي إلى النظام الرأسمالي الأمبريالي العالمي. أن هذا الأخير - وخصوصاً بعد إستفراد الموقف مع تصدع المنظومة الاشتراكية السابقة - لن يكون خارج الرهان التاريخي المذكور آنفاً، بل إنه يحاول - بصيغة «النظام الدولي الجديدة» أن يكون سيد الموقف، يملئ على المجتمع العربي إقتصاداً وسياسة وثقافة إلخ.. ما يستجيب لإحتياجاته في التوسع والهيمنة وإحكام القبضة.

إن اللوحة السوسيوثقافية المقدمة آنفاً يمكن النظر إليها بمثابة مهاد أولي وعمومي لـ «الأصولية» في صيغتها الإسلامية وضمن الحقل العربي. ومع الإقرار المنهجي بأن التيار المذكور يظهر مخصصاً ومشخصاً في الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعددة. فإن الاحتمال المنهجي، كذلك، وارد للنظر إليه كحالة تمتلك من الخصائص العمومية الإجمالية ما يجعل منها موضوعاً نوعياً لبحث مستفيض. إن «الأصولية» ظاهرة ذهنية يمكن أن تظهر في كل النشاطات الإنسانية الاجتماعية. فهي قد تظهر على الصعيد الأخلاقي (أصولية أخلاقية)، وعلى الصعيد الاقتصادي (أصولية إقتصادية)، وعلى الصعيد السياسي (أصولية سياسية)، وعلى الصعيد الديني الإقتصادي (أصولية دينية)، وهكذا... ولعلنا نرى أن مصطلح «الأصولية» تعبير ملتبس ويحتاج التدقيق اللغوي والإصطلاحي وربما كذلك المعنى ففي اللغة العربية يأتي التنسيب مع المفرد وليس الجمع، حيث يقال في الحال التي نحن فيها : الأصلية. ومع ذلك، جرى الأمر مجرى القبول لـ «الأصولية» بفعل التداول المديد لها على أقلام الكتاب والسنة الناس. أما على الصعيد الإصطلاحي، فيلاحظ أن الغاية المطلوبة من ذلك التعبير «الأصولية» يتمثل في المواظاة مع التصور التالي : الأصول بماهى كذلك، أي أصول، مطلقة، والفروع بماهى كذلك، فروع، نسبية، وتستمد ماهياتها من تلك. ويمكن صوغ التصور المعنى على نحو آخر، هو : الأصوليون (مبدعو الأصول أو الشاهدون عليها أو المعايشتون لها) لم يدعوا شيئاً للفروعيين. وإذا ماواجه هؤلاء الأخيرون مشكلات وأسئلة ومهام، فحلولها والأجوبة عليها تكمن - ضرورة - في رحاب أولئك (الأصوليين). ولما كان هذا التعبير (الأصولية) قد أتى نسبةً دون تذهب، أي دون إحالة إلى مذهب، ومع أن المطلوب منه أن يتضمن هذه الإحالة. إذ في هذه الحال، يمكن أن نطلق التعبير المذكور على مجموعة أو أفراد مسلمين محدداً لإنتمائهم للأصول المعنية، ليس إلا، دون أن يعنى ذلك أن هذه الأصول مطلقة إطلاقاً وأن «الفروع» المتحدرة منها نسبية على نحو مطلق. من هنا، قد يصح الاقتراح بإدخال «واو» لضبط التمهيد، فتصبح «الأصولية» «أصولوية». وحينذاك، يمكن القول بوجود أصولي إسلامي دون أن يكون أصولوياً. ويلاحظ أن أهمية ذلك تبرز خصوصاً، على صعيد النشاط السياسي والصراع السياسي، حيث ميز بين أصوليين مسلمين (هنا : مؤمنين عاديين) وأصوليين منظرين ومخططين لموقف ما.

أما وجه التدقيق المعنى لتعبير «الأصولية» فيمكن في أن استعمال هذا الأخير بالدلالة المذهبية المأثى عليها، قد يلبس الموقف إذا ماأتى ذكر «أهل الأصول» الإسلاميين في إطار البحث. فهذا التعبير المركب الأخير له حضوره في التاريخ الإسلامي مثلاً بجموع كبيرة من المفسرين والمؤلفين والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وهو - وفي السياق الذي نشأ فيه وعبر عنه - يُحيل إلى من يتمسك بـ «الأصول الإسلامية»، لكن دون أن يفرض ذلك بالضرورة إلى الأخذ بـ «التصور الأصولي» المذكور فيما سبق (أنظر مثلاً كتاب البغدادي : الأصول). فمن أجل تجاوز ذلك الموقف الملتبس المحتمل، يأتي استخدامنا لـ «الأصولية» أكثر إستجابة لواقع الحال التاريخي. ودون أن نوغل في هذه المسائل، كأن نطرح - مثلاً - بدائل إصطلاحية محتملة عن ذلك المصطلح (الأصولية)، ننتقل إلى الشق الآخر من القضية التي نحن بصدد ها، ونعنى بذلك تحديد «الأصولية» الإسلامية وضبطها في بنيتها ووظيفتها أو وظائفها المنوطة بها.

حين تحيل الأصولوية الإسلامية إلى «الأصول الإسلامية» فإنها تكون - بذلك - قد إنطلقت من تصور معين بـ «التاريخ». فالأصول الإسلامية هذه، لدى الجميع، لا بد أن تشتعل على القرآن والسنة النبوية، بغض النظر الآن عما تضيفه فرقة أو أخرى إلى ذلك (كالشيعة الإمامية التي تضيف مآثور على). أما التصور المعنى للتاريخ فيقوم على ثلاثية مطلقة، هي ما قبل الإسلام والإسلام وما بعد الإسلام، ففي المرحلة الأولى، تظل البشرية في حالة من الطفولة الجاهلية، برغم ما يرافقها من «رسالات دينية غير كاملة». ومن ثم، فهي تعيش حالة من الطموح إلى «الخلاص»، الذي لا يتحقق إلا بالخروج من هذه المرحلة «الناقصة» والدخول في «مرحلة الإسلام» المتسمة بسمة «التمامية المطلقة». ولكن هذه المرحلة الثانية لا تلبث أن تنحسر مع وفاة النبي والخلفاء الراشدين، الذين يختلف في شأنهم مع «إجتماع السقيفة»، فتدخل البشرية في المرحلة الثالثة، التي تجسد إتجاه الانحسار والتراجع والانحراف. ويُلبجأ عادة إلى القرآن والحديث لإستنباط ما يضمن الشريعة على ذلك «التصور التاريخي - الأصولي».

إن الأصولوية الإسلامية إذ تطرح ذلك التصور، فإنها تقوده بإتجاه النتيجة التالية : إذا كان الأمر كذلك، فإن المطلوب في «التغيير الإقلابي» يقدو على بساط البحث، وذلك عبر العودة إلى البواكير «الصافية والنقية» للإسلام بتدمير مالحقه من إنحراف في مرحلة الارتداد، باليد أو باللسان أو بالنية. وبهذا تعيش الأصولوية الإسلامية

وضعا من الإضطراب المتواتر ما بين الواحد والمائة. فإذا كانت «الجاهلية الأولى والثانية» قبل الاسلام قد انحسرتا الى غير رجعة مع نشوء هذا الأخير، فإن المهمات المطروحة هي مواجهة «الجاهلية الجديدة»، «جاهلية القرن العشرين»، وربما كذلك جاهلية القرن الواحد وعشرين الرشيدة.

وجدير بالذكر أن الأصولوية المعنية إذ تضع نصب عينيها استعادة الاسلام «الصحيح» من القرن السابع الميلادي، فإنها تفعل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي الاجتماعي الذي أتى فيه الإسلام، والآخر الذي تنطلق هي نفسها منه. إن إقامة علاقات مع الماضي الاسلام يتم، وفق ذلك، من موقع هذا الماضي، دون وسائط وجسور مباشرة وغير مباشرة. بهذا، لاتدرك الأصولوية أن الحجاز ذلك الهدف يتم، دائماً، عبر توسط الحامل الاجتماعي الذي يقبع وراءها في عصر معين ومنطقة معينة. ومن ثم، فالعلاقة بين «الماضي» الإسلامي الباكر وبين «الحاضر» الذي تعيش فيه الأصولوية الاسلامية الراهنة ليست مباشرة أو ذات بعد مستقيم، وإنما هي ذات طبيعة متوسطة، غير مباشرة وذات أبعاد مركبة. أما عنصر التوسط الحاسم هنا فيتمثل في الوضعية الاجتماعية المشخصة التي تنطلق منها الأصولوية معرفياً وايدولوجياً، بما في ذلك الحامل الاجتماعي المذكور. وعلى ذلك، فإن انتماء الأصولوية الاسلامية الراهنة - وهنا معقد المسألة - هو بالدرجة الأولى إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة التي تتحرك في حقلها وفي ضوئها، وليس الى الاسلام الباكر. وهذا ما قد نعبر عنه بجدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يبرز الداخل (وهو هنا الأصولوية في عصرها الراهن) بمثابة مصهر الخارج (وهو هنا الاسلام الباكر)، بحيث لا يؤثر هذا في تلك ولا تتأثر هذه بذلك إلا عبر النواظم والمشكلات والهموم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية الخ. المنبعث من تلك الوضعية.

وإذا كان الأمر كذلك، يغدو الافتراض التالي مرجحاً الى درجة كبرى، وهو أن الأصولوية الاسلامية المنظمة وذات البرامج السياسية والاقتصادية وغيرها هي تنظيم أو تنظيمات سياسية، من حيث الأساس، تعبر عن وجه من أوجه الوضعية الاجتماعية المشخصة المدرجة فيها. وهذا، بدوره، يقود إلى نتيجة طريفة ومدهشة، وهي أن مصطلح الأصولوية (الاسلامية وغيرها) يقوم على علاقة زائفة - بالاعتبار المنطقي - مع الواقع المشخص. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيتمثل في الهدف الاستراتيجي

للمظاهرة المذكورة، وهو استجلاب الماضي الاسلامي الباكر (الصحيح) من حيث هو، وليس من حيث عصرها (وضعيتها الاجتماعية المشخصة)، أي في الهدف الذي يقوم نسيجه على وعي وهمي غير مطابق للواقع المشخص على الأقل من موقع جدلية الدال بالمدلول. لذلك، يصبح من مستلزمات الاتساق المنطقي والواقعي النظر الى تعبير «الأصولوية الاسلامية» من موقع ايدولوجية وهمية وتوهمية، لأنه يتحدث «حيص بيبص»، أي لأنه «يهرق بما لا يعرف»: انه وهمي، لأنه ملتبس، وإنه توهمي، لأنه يطرح مهمات ووظائف كاذبة بالاعتبارين المنطقي والتاريخي. ومن أجل وضع الأمور في نصابها، يمكن القول بأن ماهو، بالأساس - منوط به «الأصولوية الاسلامية»، يتمثل في التعبير عن موقف اعتقادي سياسي منطلق من عصره الناشئ في حقله.

وإذا من أجل أن يزيل «الأصوليون الاسلاميون» في الوطن العربي الالتباسات العالقة بحركتهم، لابد أن «يكتشفوا» أنهم تنظيم سياسي اعتقادي (ايدولوجي)، أولاً بأول، يتكلم بهموم عصره ومشكلاته، قبل أن يهتم بالاسلام الباكر. وحديثهم عن هذا الاسلام هو من قبيل الاستلزام الذي يمر بالوضعية الاجتماعية المشخصة التي يعيش أولئك في كنفها، ويلبس لبوسها ويمتطي صهوتها بنيوياً ووظيفياً. ولما كانت الوضعية المذكورة تفرض نفسها على الجميع، بمن فيهم الأصوليون الاسلاميون (فهم ينتمون غالباً الى الفئات الوسطى والطبقات التحتية الكادحة في المجتمع العربي)، فقد تكون احتمال للمداورة على «اطلاقية» الماضي الاسلامي الباكر و«تقاميته»، للوصول بذلك لاي تصور «التجديد» لهذا عن التصور الساذج حول تلقفه كما هو ومن حيث هو. إن هذه المحاولة «التجديدية»، وما يتصل بمعجميتها، أريد لها أن تبدو تحريراً للموقف الأصولوي من زيفه المنطقي وفظاعته الايدولوجية الجمودية. بيد أنها وإن لم يكن بمستطاعها النجاح هذه المهمة المعرفية، إلا أنها مثلت استجابة ما للواقع العربي وتنازلاً أمامه، في آن واحد.

إن النقد المعرفي لـ «الأصولوية الاسلامية»، في صيغها المتعددة ومنها الاصلاحية والتجديدية، يظهر - والحال كذلك - في حقلين اثنين، واحد اصطلاحي وآخر معنوي. وكلاهما، في الحالة التي نحن بصددتها، يشير الى الآخر ويدل عليه. وجدير بالذكر أن الحجاز ذلك النقد، بشقيه المنوه بهما، حتى وإن تحقق بوتائر عميقة، فإن الأصولوية الاسلامية ستبقى تحوز على ثقل اجتماعي كبير في المجتمع العربي الراهن، ذلك أن هذا الثقل يزداد شمولاً

وعمقاً مع اتساع الأزمة البنيوية التي تخترق المجتمع المذكور. من هنا، يبرز النقد السوسيولوجي للظاهرة المعنية شرطاً متمماً لشرط نقدها المعرفي، وذلك في سبيل تقديم لوحة شاملة دقيقة عنها تسمح باتخاذ موقف أو آخر منها.

- ٣ -

ان نقداً سوسيولوجياً للأصولية الإسلامية يبدأ متقاطعاً مع نقدها المعرفي، أي مع النظر إليها على أنها موقف سياسي، ببطانة اقتصادية واجتماعية محدداً، وقد لاحظنا أن أحد أوجه النقد المعرفي يتمثل في إستخراج «الخطاب السياسي» من «الخطاب الديني الاعتقادي»، وذلك باكتشاف أن الخطاب الأخير يقوم على وعي وهمي تفصح عن نفسها وهميته من خلال اعتقاده أن مسوغ وجوده (شرعيته) يستمد، مباشرة وعلى نحو غير متوسط، من القرآن والسنة النبوية، بعيداً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة التابعة وراءه والمختركة إياه والناظمة له اتجاهات تحركه. ويمكن القول بأن هذه الوضعية هي التي ستكون هدف النقد السوسيولوجي وقاعدته، في آن واحد.

وثمة نقطة على غاية الحساسية والرهافة، وهي أن الأصولية الإسلامية، في تقديمها نفسها كامتداد شرعي وورث شرعي للإسلام الباكر (النقي)، تضفي على نفسها طابعاً قداسياً. وهذا يمنحها قدرة تأثيرية خصوصية على أوساط المؤمنين الشعبية، بحيث يراد لذلك أن يفرض لغة خاصة لحوار بينها وبين هذه الأوساط، نعني بذلك «لغة المقدس». من هذا الموقع، تعمل الأصولية الإسلامية على إكساب نفسها مواقع قوة حيال طرفين رئيسيين، هما السلطة السياسية القائمة (ذات الطابع الاستبدادي المضاد - في هذه الحال - لحاكمية الله) والخصوم السياسيين والثقافيون العلمانيون. على هذا الصعيد، يتجده النقد السوسيولوجي صوب فك الارتباط بين الأصولية المذكورة من طرف والإسلام الباكر (الرموز إليه قداسياً) من طرف آخر، مفضياً إلى الكشف عن البنية العميقة - مقابل البنية السطحية - للظاهرة المعنية، أي إلى تقديمها وبسطها، كما هي حقاً: تياراً (أو تنظيمًا) سياسياً يحمل مشكلات عصره وهمومه وآفاقه بطريقتها الأصولية، أي بالطريقة التي تعبر عن هذه المشكلات والهموم والآفاق بصورة ملتبسة.

بيد أن الأصولية حين تواجه نقداً من خارجها، فإنها ترى فيه نقداً لـ «القداسة» التي تتأسس عليها. ولا يقتصر ذلك على البنية الاعتقادية الخاصة بها، بل يمتد كذلك إلى ماترحه من «برامج» اقتصادية واجتماعية وتعليمية وسياسية. وبذلك، فإن بروز مثل ذلك النقد يكون بالنسبة

إليها بمثابة استشارة لتلك القداسة، ممثلة بالله والرسول والأصلين، القرآن والسنة، فتندلع، من ثم، شرارة الانتقام من الخصوم، تلك الشرارة التي قد تتحول إلى نزوع ظلامي بعواطف اعتقادية هادرة حيال كل من يقول «لا» للأصوليين. ويشار، في هذا السياق، إلى أن المصادرة على النقد من الخارج مرتبهة بتنظيم حديدي صارم داخل الحقل الأصولي، أي بمصادرة عليه في الداخل كذلك، ومن هنا، تستبين لحظة أخرى في البناء الأصولي تتحدد في أن هذا البناء يكتسب من القوة والنجاح القريب أو البعيد في المجتمع العربي، بقدر ماستبدو عليه إشكالية الديمقراطية وآفاقها فيه، بما يتضمن ذلك من تعددية سياسية وثقافية فعلية أولاً، وإقرار بمبدأ تداول السلطة سلمياً ثانياً. وهذا، بدوره، يشير إلى أن صعود أو هبوط الأصولية الإسلامية الراهنة مرتبه بالتحويلات التي تطرأ على المجتمع المذكور، بمن في ذلك القوى السياسية الدينية المستنيرة والأخرى العلمانية. وعلى نحو أكثر تحديداً، ان مصائر الأصولية الإسلامية الراهنة في المجتمع العربي مرتبطة بما سيحدث بنسباً ووظيفياً في إطار البديل الاجتماعي الطبقي الجديد المحتمل المتمثل بالقوى الكادحة في أحد طرفي التقاطب الجديد المأثي عليه في مطلع هذا المقال.

ومع الإشارة إلى أن الأصولية الإسلامية يمكن أن تظهر في صيغة ذهنية تأملية وذات طابع فردي غير منغمس سياسياً تنظيمياً، إلا أن النموذجي المهيمن حالياً في المجتمع العربي هو ذو الطابع الجماعي السياسي والتنظيمي. وربما كمن السبب في ذلك وراء حافزين أو ثلاثة حوافز، هي على التوالي :-

١- الأهداف الاستراتيجية لمعظم الانظمة العربية الراهنة، التي يبرز منها الحفاظ على الأصولية المذكورة كورقة فزاعة في يديها ضد اليسار العربي الحالي أو المحتمل، ولكن شرط الا تصل إلى سدة السلطة. والانظمة العربية المذكورة إذ تفعل ذلك، فإنها تنطلق من واقع الحال الشعبي المتأزم حتى الانفجار، هذا الواقع الذي يجعلها تحمّل الأجرة على مشكلاته إلى قوى سياسية (أصولية) هي، بالأساس، عاجزة عن الحل، إضافة إلى أنها ملجومة ومحاصرة من الانظمة المعنية. وهنا يمكن ان نسوق الأطروحة المرجحة والتي لا تخلو من مجازفة بحثية، وهي أن الحيلولة دون وصول الأصوليين الاسلاميين في الجزائر تمت بتواطؤ ما بين السلطة نفسها وقوى أصولية «وسيطه». أما سبب ذلك فلعله يكمن في أن الأصولية هذه لا يجوز ان تخفق في عين الفقراء والمفقرين الباحثين

عن «الخلاص». وقد تكون التجربة التي خاضتها قوى أصولوية اسلامية في الاردن قبل حين تدليلاً على أن هذه الأخيرة ما ان تصعد الى السلطة حتى تواجه اتجاهات سقوطها إخفاقاً وهزيمة لمشاريعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التعليمية المفلوطة من قبل العصر الراهن. أما المواجهة التي تتم أحياناً بين نظام عربي وقوى أصولوية اسلامية، فتفهم من موقع أنه توجد ضمن هذه القوى عناصر متطرفة وتدعو للاحتكام الى السلاح وتهديم المؤسسات (الشرعية) القائمة.

٢- ان الأصولوية الاسلامية تخفى في طياتها حالة من التأسى والتحسر والتحفز والشعور بالاستفزاز ونزوعاً إلى التوتر حيال الشقة، المتعاطمة في منظومتها الذهنية، ما بين طرفين متوازيين توازياً مطلقاً لا يسمح بالالتقاء بينهما أو التصالح، وهما الواقع «الجاهلي» المطلوب تقويمه و«الشرعية الريانية» التي تعاني غربة تامة. ومن ثم، فإن تلك الحالة من شأنها الا تتصالح مع الواقع المعنى والا تسكت عنه، مما يحيل - غالباً - إلى اللجوء إلى فعل جماعي يرفع شعاراً يدل عليه، مثل «المطوعة» أو «الهجرة والتكفير» أو «الدعوة الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

٣- مع عملية الإحكام المتصاعد لعلاقة التبعية بين النظم العربية والمنظومة الرأسمالية الامبريالية الراهنة، يسعى دهاقنة هذه المنظومة الايديولوجيون إلى توسيع دائرة خياراتهم الاستراتيجية والتكتيكية في الوطن العربي، بحيث يسعون إلى اصطياد هذا الفريق أو ذاك من الجماعات الأصولوية الاسلامية وادراجهم في تلك الدائرة، بالاعتبار الوظيفي، محتفظين بهم «رهائن» ويؤجج بهم في المواقف المناسبة المطلوبة.

وقد تبرز ملاحظة هامة في سياق تلك الفكرة الأخيرة، وهي التي تلخص عن نفسها بصيغة التساؤل التالي : هل الموقف السياسي الحالي الذي تأخذ به معظم المجموعات الأصولوية الاسلامية من «الغرب» الاميركي والاوربي ومن اسرائيل هو، ايضاً، موقف اجتماعي واقتصادي أو يمكن، كذلك، أن يطل هذا الموقف الأخير في مرحلة ملاحقة؟ إن الإجابة عن ذلك معقدة وغير ناجزة، دون شك. بيد ان معطيات ووقائع لعلها تسهم في بلورة تلك الأجابة : ليس في البرامج الاقتصادية الاجتماعية للأصولويين الإسلاميين

في الوطن العربي ما قد يؤكد العلاقة بين الموقف السياسي والموقف الاجتماعي الطبقي من الغرب. وهذا من شأنه أن يضع يدنا على أن مقولة «الغرب» لدى الأصولويين المذكورين المناهضين له تختزل بالبعد «السياسي» وأحياناً بالبعد «الديني». وكما هو ملاحظ، فإن المسألة حين تكون على هذا النحو، فإنها تشير إلى حدود التحالفات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ... التي قد تطرح نفسها على بساط البحث بين الاطراف الدينية المستنيرة والأخرى العلمانية من طرف، والأصولوية من طرف آخر.

- ٤ -

ان الأصولوية الاسلامية تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية. فهي - من ثم - واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص المركب المذكور. وعلى هذا، فهي تمتلك مشروعية اجتماعية، نظراً إلى أنها لم تتحدر من فراغ اجتماعي بشري، كما تمتلك شرعية نصية مطلقة من ذلك النص. وإذا كانت الظاهرة المعنية - بحكم خصوصيتها الاعتقادية المنهجية - غر مهيأة للإقرار «الآخر» من القراءات الاسلامية، فإنها ترى في نفسها «الفرقة الناجية»، التي تحدث عنها النبي، مختزلة - بذلك - الاسلام كله بشخصها. وهذا من مقتضياته الأصولوية أن يولد نزوعاً إلى تكفير الآخرين من المسلمين، وإلى إدانة غير المسلمين والدعوة إلى «الجهاد» ضدهم. وهي، بذلك، مناهضة للديمقراطية بالمعنى المأثى عليه هنا (وكذلك للشورى بالاعتبار الاسلامي).

في ضوء ذلك، يلاحظ أن الخصوصية الاعتقادية للأصولوية المذكورة لا تنحصر لها أن «تقرأ» النص القرآني الحديث بوصفه بنية مفتوحة تحتمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة متحدرة من وضعيات اجتماعية مشخصة ومن ثم، فهي تتنكر للموروث النبوي، مثلاً، الذي يضعها أمام تحد كبير لا يمكنها التنكر له إلا إذا كانت مجرد تكتيك سياسي يفتقد العلاقة المتوسطة مع النص الديني. أما إذا كانت، حقاً، «أصولوية إسلامية»، أي نسقاً ذهنياً يأخذ بتلك العلاقة علناً أو إضماراً، فإنها - حينذاك - لا تستطيع إلا الوقوف حائرة أمام أحد تجليات ذلك الموروث النبوي الكبير : اختلاف الأئمة رحمة، أو في صيغة أخرى - اختلاف أمتي رحمة.

نهاية الدولة الدينية في الاسلام

د. مصطفى لطيفي

كرّسوا مبدأ التفريق أو الفصل بين الإسلام كدين والدولة كسلطة سياسية غير خاضعة له بالضرورة هم الثلاثة الكبار: أبو هريرة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وهذا الأخير بايع جميع الخلفاء - باستثناء علي للحزبات المعروفة بين بني عدي وهاشم - بمن فيهم معاوية وبني الفاسق يزيد الذي قتل الحسين ومثل برأسه. ومنذ نشبت الفتنة بين علي ومعاوية كان عبد الله بن عمر يقول: «لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب» استناداً إلى الحديث القائل: «الإمام الجائر خير من الفتنة» وهو الذي اعتمده قدوة به الإمام مالك بن أنس لتأكيد صحة ولاية أئمة الجور (كالسفاح مؤسس الأسرة العباسية) الذين كانوا ينتهكون الشريعة ويرتكبون كبائر الإثم والفواحش كمصادرة الأموال وقتل معارضيهم بغير حق...

واعتمد فقهاء السنة وجوب طاعة الإمام الجائر عن حديث حذيفة بن اليمان المروي في «صحيح مسلم»: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي قلت كيف أصنع؟ قال تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك...» وأخذ مالك حديث بن سلمى الذي يرويه أيضاً «صحيح مسلم»: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم. قالوا: أفلا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال لا ماصلوا».

ان المتتبع للحوار الدائر منذ سنوات في البلدان العربية بين الأصوليين والعلمانيين يلاحظ نقبسة أساسية تتمثل في جهل الطرفين المتقابلين للحقيقة الجوهرية التالية: وهي ان الشريعة لم تطبق وبالتالي ان الدولة الدينية لم توجد إطلاقاً.

فالطرف الاصولي الذي ما انفك يرفع بكل تشنج عصا الشريعة بجهل هذه الحقيقة اذ ان فصل الدين عن الدولة قد تمّ منذ استئثار معاوية بن ابي سفيان بالخلافة في دمشق؛ والطرف الثاني اي العلماني بجهل هو الآخر هذه الحقيقة، لذلك نراه يطالب بصخب هستيري بعدم العودة الى «الدولة الدينية» التي لم توجد الا في مخيلته. ويكفي استنطاق الوقائع التاريخية التالية وكشف كوامنها ودلالاتها حتي نتبين هذه الحقيقة.

انتهت الدولة الدينية في الإسلام باغتيال الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان فيما عرف في تاريخ الإسلام بـ «الفتنة الكبرى». ومنذ ذلك التاريخ رأى الفقهاء أن ينصرفوا عن السياسة الى الدين وأن يتركوا للخلفاء الحق المطلق في إدارة الشؤون السياسية بدون تدخل منهم. وشكل الفقهاء منذ ذلك العهد المعارضة الأخلاقية «الدستورية» للدولة العلمانية التي انفصلت عن الإسلام ورفضت تطبيق الشريعة. وأول الصحابة الذين

د. مصطفى لطيفي - مثقف تونسي، حائز على الدكتوراه في الفلسفة

واعتمد أهل السنة والجماعة في اقرار فصل الدولة عن الدين فتوي التابع الحسن البصري الذي اعتبر مظالم وجرائم الحجاج بن يوسف التي لم يسبق لها في تاريخ الإنسانية نظير «بلاء من الله يجب الصبر عليه» (١) لا مقاومت. وامتنالا لذلك رفض الإمام أحمد بن حنبل مقاومة المأمون عندما انحاز الي المعتزلة واضطهد أهل السنة. لكنه عارضه في مسألة خلق القرآن التي لا تنمashi مع اتباعيته (confoimisme) الصارمة للسنة التي لم يرد فيها ما يثبت أن القرآن مخلوق.. وكان أحمد بن حنبل يصلي وراء الخليفة المعتصم الذي كان، كجميع خلفاء بني العباس، طاغية ويجاهر بفسقه؟

واستنتج الفقهاء الحنابلة من ذلك : «ان الصلاة جائزة وراء الإمام الفاسق». أما بن تيمية الذي يعتبر المرجع الأهم للسلفية المعاصرة فإنه قد ذهب الي أبعد من ذلك : «يجوز تولية الحاكم الفاسق إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين كما فعل أبو بكر الصديق لتوليته خالد بن الوليد في حرب الردة» رغم أنه قتل مالك بن نويرة وزني بزوجه في نفس يوم قتله. ورفض أبو بكر إقامة الحد عليه رغم الحاج عمر علي ذلك كما يقول بن تيمية : «ستون سنة في حكم إمام جائر أفضل من الصلاة بدون إمام» (٢) وهذا ماسار عليه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي عندما عقد فصلا في كتابه «فضائح الباطنية» للهرنة علي صحة استخلاف المستظهر بالله العباسي امام زمانه الذي انتقلت إليه الخلافة بولاية العهد دون أي رجوع الي شكل من أشكال الشوري. والإمام الغزالي لم يبتدع ذلك، فالصحابة السابق ذكرهم لم يعارضوا عهد معاوية لبنة يزيد بالخلافة كما لم يعارض الحسن البصري خلفاء بني أمية في زمانه بولاية العهد لأبنائهم وهم طغاة فسقة لا يستترون احتراماً لمبدأ الفصل بين الدين والدولة الأموية التي استأثرت بالقضايا السياسية وتركزت للفقهاء والصحابة والتابعين وتابعي التابعين أمر تدبير الشؤون الدينية المحضة وللخليفة أمر السياسة والحكم.

واحتراما لنفس المبدأ لم يكفر الفقهاء منذ عبد الله بن عمر حتي محمد عبده والطاهر بن عاشور رؤساء الدول في العالم الاسلامي بسبب انتهاكهم للشرع ورفض تطبيق القرآن. يقول الحسن البصري معذراً انتهاك كاتب الوحي معاوية بن أبي سفيان بقوله : «أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة كانت موبقة (معصية) انتزأه علي هذه الأمة بالسيف حتي أخذ الأمر علي غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة؛ واستخلاقه بعده بنه سكيما خميلا يلبس الحرير ويضرب الطنابير وادعاؤه زيادا

(أي استلحاقه لزياد بن أبيه كأخ له من الزنا). وقد قال رسول الله : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله الصحابي حجرا وأصحابه» (٣).

وقد انتهك خلفاء بني أمية الشرع ابتداء من معاوية بفرض ضرائب لم يقرها الشرع الذي لا يعترف إلا بالزكاة والجزية والخراج، وزادوا في مقدار الجزية والخراج نقضاً للعهد وفرضوا الضرائب علي الأرض الخراب وحتى علي الأسماء خلافا للشرعة (٤). كما انتهك معاوية وخلفاء بني أمية من بعده الشريعة بأمره لعن علي بن أبي طالب في المساجد؛ وعندما اعترض الصحابي حجر بن عدي علي ذلك قتله وأمر زياد بن أبيه بدفن الصحابي عبد الرحمن بن حسان حياً (٥). وفرض خلفاء بني أمية الجزية علي المسلمين الجدد مخالفة صريحة للشرع وحرموا علي المسلمين غير العرب إمامة الصلاة (٦) وغيروا فرائض الميراث كما جاءت في القرآن بفرض عدم المساواة في الإرث بين المسلم العربي والمسلم غير العربي (٧) وحرّم ولاتهم علي المسلمين الأعاجم التزوج من المسلمات العربيات (٨) وجعلوا في كل مسجد محرابين ليصلي كل شيخ قبيلة عربية بقبيلته إذكاء للعصبية الجاهلية بين العرب القحطانية والعرب العدنانية (٩). ومعاوية هو الذي سنّ هذا الخرق الواضح للشرعة. فالمعروف أن الكافر والمسلم لا يتوارثان. لكن معاوية جعل المسلم يرث الكافر لا العكس خلافا للشرع. وكانت دية الدمي مساوية لدية المسلم فخفضها معاوية الي النصف : «مبدلاً بذلك سنة» رسول الله (صلعم) وكان يأخذ النصف الآخر لنفسه ولا يضعه في بيت المال (١٠). وكذلك انتهك معاوية «كتاب الله وسنة رسوله في تقسيم مال الغنائم إذ أمر باستخراج الذهب والفضة من الغنائم واختص بها نفسه بدلا من إرسالها الي بيت مال المسلمين» (١١) كما رفض معاوية تطبيق آية القصاص : «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والأنف بالأنف والأذن بالأذن... والجروح قصاص» (١٢) فقد رفض القصاص من ولاته الذين كانوا يقطعون أيدي المسلمين بغيا وعدوانا (١٣). وأحدث معاوية بدعة هتك حرمة الأموات والتمثيل بالجثث. وهو ما كان شائعا في الجاهلية وحرمه الإسلام تحريماً شديداً. فقد أمر معاوية بقطع رأس الصحابي عمار بن ياسر واحضاره إليه (١٤). ومثل بجثة محمد بن أبي بكر الصديق عامل علي بن أبي طالب علي مصر. فقد قتله ثم وضع جثته في جلد حمار ميت وأحرقها (١٥) وعلي سنته غير الحميدة سار بنه عندما قطع رأس الحسين بن فاطمة الزهراء. وكذلك فعل خلفاء بني أمية من بعدهما منتهكين النص

من الكتاب والسنة رافضين تطبيق الشريعة، وحتى عندما تولي عمر بن عبد العزيز الخلافة لم يستطع العودة الي تطبيق الشريعة؛ فلما احتج بنه عبد الله عليه وطالبه بالعودة الي تطبيق الشريعة كاملة قائلاً له : «مالك يا أبتى لا تطبق الشريعة. فوالله ما أبالي لو أن القدر غلت بي وبك في الحق» أي لماذا لا تطبق الشريعة غير مبال بأي خطر حتي بالقائنا في القدر المملوء بالماء المغلي. لكن والده الحكيم أجابه جواباً يجدر بالسلفية المعاصرة أن تتمعّن فيه: «لا تتعجل يبنّي، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين ولم يحرمها إلا في الثالثة. فإني أخاف يبنّي أن أحمل الناس علي الشريعة جملة فيرفضوها جملة وتكون من ذلك فتنة» (١٦) ومات قبل أن يطبقها جملة.

أما في عهد بني العباس، فقد تم إلغاء الشريعة جملة وتفصيلاً وأصبح الخلفاء يأتون كبائر الإثم والفواحش من التعذيب والقتل جهاراً واستمر الأمر حتي نهاية الخلافة

العثمانية في ١٩١٨. أي أن الشريعة الإسلامية لم تُطبق أبداً. فكيف يجرؤ اليوم أصولي به مسكة من عقل علي المطالبة بتطبيق الشريعة التي لم تطبق منذ حوالي ١٥ قرناً. لم يكفر فقهاء الإسلام وأئمة السنة الدولة التي أبتعدت عن الدين وانفصلت عن الشريعة، باستثناء فقيه سلفي معاصر ناظم علي العرب والعروبة هو أبو الأعلى المودودي الذي شن حملة ضارّة علي خلفاء الإسلام وفقهائه في كتابه «الخلافة والمملك» لأنهم لم يطبقوا الشريعة ابتداءً من حكم معاوية الي حكم السلطان عبد الحميد.

إذا كانت الشريعة لم تطبق في رأيه إلا خلال الأربعين عاماً التي هي مدة دوام الخلافة الراشدة ثم انقطع تطبيقها علي يد صحابي كبير مثل معاوية، فكيف يطالبنا الآن بالعودة ١٥ قرناً الي الوراء علماً بأن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يطبقوا كما يزعم المودودي الشريعة بحذافيرها كما هو مقرر في كتب التاريخ والتفسير والفقه.

المراجع

- (١) انظر الدولابي، الكني والأسماء، ص ١٢١.
- (٢) المقارنة بين الغزالي وبن تيمية، تأليف الدكتور محمد رشاد سالم، ص ١١٨.
- (٣) ابن الأثير، جزء ٥، ص ١٢٠ والطبري، ج ٨، ص ١٨٧.
- (٤) ابن الأثير جزء ٣، ص ١٤.
- (٥) ابن كثير، البداية والنهاية، جزء ٨، ص ١٣٢.
- (٦) عهد الوهاب، نصر السياسة الشرعية، ص ١٤٨.
- (٧) انظر تفاصيل هذه الجريمة الشنيعة في الطبري، جزء ٤، ص ١٩٠ - ٢٠٧. وبن الأثير جزء ٣، ص ٢٣٤ وبن خلدون، جزء ٣، ص ١٤.
- (٨) العقد الفريد، جزء ٢، ص ٢٣٣.
- (٩) عيون الأخبار، بن قتيبة، جزء ٢، ص ٦١.
- (١٠) نفس المرجع.
- (١١) بن كثير، البداية والنهاية، جزء ١٠، ص ٢٣٢.
- (١٢) المائدة، آية ٤٥.
- (١٣) الطبري، جزء ٤، ص ١٧٥.
- (١٤) ابن الأثير، جزء ٣، ص ٢٢٨.
- (١٥) الطبري، جزء ٤، ص ١٢٩.
- (١٦) الطبري، نفس المرجع، ص ٧٩.

الأصولية: هل هي تعبير عن اخفاق التحديث؟

د. مجدى عبد الحافظ صالح

مدخل:

لعل موضوعنا هذا يُثير كثيراً من القضايا المتعددة والمُلحة على فكرنا العربى المعاصر، بحيث تُشكّل مجمل هذه القضايا لبّ إشكاليتنا المعاصرة. فهو يثير موضوع الأصولية الذى فرض نفسه بشكل جعل العالم من حولنا يهتم به ويدرسه ويقيم الندوات والمؤتمرات من أجله باعتباره أصبح يُشكّل اليوم تحدياً خطيراً للمشروعات الغربية فى العالم، وهو يشير فى نفس الوقت قضية النهضة والتحديث، ومشاريعنا المختلفة فى التحديث والتجديد بدأت منذ منتصف القرن الثامن عشر إلى بداية القرن العشرين وحتى الآن ولم تنته بعد. إنه الموضوع القديم الحديث الذى يحاول أن يلمس مواطن جروحنا القديمة وامتداداتها الحديثة، يحاول مراجعة مسلمات ويديهيات عصر الاحياء، ويسلط الضوء على خلفيات هذه البدايات حتى نكتشف الميكانيزم الذى تشكلت به ومدى مواظمته مع واقع الثقافى والحياتى.

وإذا كان العالم الغربى اليوم قد تخطى أفكار التحديث، بانقضاء المرحلة وبتخطيه مرحلة الاهتمام بالذات الى الموضوع لِيُسلط جُلَّ جهده وحصافته الى نقد الحداثة، وطرح أفكار جديدة خاصة بحقوق الطبيعة، إلا أنه لم يستطع بعد تجاوز "الأصولية" فى أبعادها الدينية

كاليهودية والمسيحية وحركاتها المتطرفة أو المعتدلة، أو فى ابعادها المدنية كالقومية الشوفينية والعنصرية والمثلية فى النازية الجديدة والفاشيست الجدد واليمين المتطرف، وفى الغالب تظهر هذه الحركات فى انسجام وتوافق تام مع الحركات الدينية المتطرفة.

الأصولية إذن تكسب أرضاً فى الغرب كما فى الشرق ولو مع اختلاف الدرجة وحجم المتضمن الى كل منهما وحجم التأثير على الواقع، على الرغم من أن الغرب يتحدث عما بعد الحداثة، والشرق لم يبلغها بعد. ويجرنا هذا السؤال: هل بالمعنى السابق يمكننا القول أن الأصولية ضربٌ من الحتمية، فسواء تقدمنا أو تخلفنا فهى قدرٌ واقع، ومن هنا ليس هناك مجال للسؤال عما إذا كانت تعبيراً عن إخفاق التحديث؟

إستنتاج هذا ممكن باعتبار شكله المنطقى، إلا أنه لا يعبر عن الحقيقة، فهذه الظاهرة ترتبط فى الشرق كما فى الغرب مع الاختلاف فى بعض التفاصيل بالازمة المستحكمة للرأسمالية العالمية ووصولها الى طريق مسدود، بحيث أن العالم يعيش منذ سنوات فى ظل أزمة اقتصادية خطيرة، وكل ما تقوم به الدول الصناعية الكبرى اليوم ومنذ فترة طويلة هو ما يسمى بإدارة الأزمة -Ges-tion De La Crise- ومن هنا تشكل الظاهرة الأصولية

د. مجدى عبد الحافظ صالح - باحث فى الفكر المصرى الحديث

ملحاح من ملامح تلك الأزمة المستحكمة.

الحلقة الأضعف :

ولنبداً موضوعنا بالحديث عن " الحلقة الأضعف " والحلقة الأضعف كفكرة هي تعبير عن الفصيل الذي يعيش داخل مجتمع ما ، وهو فصيل يحتل موقعاً اجتماعياً واقتصادياً وفكرياً خلف الفصائل الأخرى، لذا فهو مختلف عن السائد والغالب داخل المجتمع، يشكل فيما بينه ما يمكن تسميته " بالحلقة الأضعف " مقارنة بالحلقات الأخرى الأقوى ذات الميزات الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة، وتنسحب التسمية السابقة على كل فرد من أفراد الفصيل. " الحلقة الأضعف " بهذا المعنى هي الأكثر قابلية للأنكسار أو للانفجار، بفعل الضغوط التي تقع عليها من الحلقات الأخرى، فهي دائماً في حالة شد دائم، وبحكم المنطق لكونها أضعف الحلقات جميعاً.

هذه الفكرة تجد لها سنداً علمياً من خلال علم النفس الاجتماعي، حيث يعزو د. مصطفى سويف الاستجابة المتطرفة الى الجماعات المهمشة في المجتمع " أن الهامشية الاجتماعية تولد توتراً يتخذ شكل تعصب الأزواج. فكلما كانت الجماعة هامشية كانت إستجابة اعضائها متطرفة " (١). والجماعات المهمشة اجتماعياً - اقتصادياً - هنا - هي " الحلقة الأضعف " وهي الأكثر قابلية وتأهيلاً لأن تكون الجيش الجاهز والدائم لأي حركة راديكالية (يسارية متطرفة، فاشية، أصولية دينية.. الخ)، كما أنها بهذا المعنى هي المرشحة دائماً لأن تغرب بذاتها أو يغربها الآخرون. ولنفهم المعنى سنأخذ مثالين متعاصرين هما موقف علماء ومشايخ الأزهر من إرسال بعثات محمد علي لفرنسا، وموقف شيخ الاسلام وعلماء الدين باسطنبول وتحالفهم مع الانكشارية لمنع السلطان محمود الثاني من التحديث وإرسال البعثات العلمية للغرب.

ففي مصر كان علماء الأزهر ومشايخه يتمتعون بنفوذ كبير جاء على أثر ما حازوه من ثروة وعقارات أمنت عدم المصادرة من قبل الماليك، وبذلك تطلّعا مع التجار للعب دور سياسي يعادل ما حازوه من نفوذ، أي أنهم لم يكونوا الحلقة الأضعف في التركيبة الاجتماعية في مصر في هذه الآونة، ولذا كانوا في طليعة المطالبين بكل جديد، بل لم يتورعوا عن تطوير الفقه عندما رأوه يقف حجر عثرة في سبيل طموحاتهم، وفي عام الحجة سنة ١٧٩٥ إستطاعوا إنتزاع حجة من مراد وإبراهيم بك لوقف المظالم والتعسف، وعند مجيء الحملة الفرنسية التزم سلوكهم بالحكمة والرياسة ليحفظوا مصالحهم وأموالهم، فلم يشاركوا في أي من

المعارك ضد الفرنسيين، وهم أنفسهم الذين أرتأوا تسليم القاهرة، واتصلوا ببونايرت وأخذوا منه الأمان، وهم الذين تصدروا فيما بعد الديوان الذي أنشأه بونايرت، وفي ثورة ١٣ مايو سنة ١٨٠٥ هم الذين نصبوا مع التجار محمد علي واليا على مصر، بعد أن خلّعوا بانفسهم خورشيد باشا الذي أعلن أنه لن ينزل من القلعة إلا بأمر السلطان ولهذا فليس للفلاحين الحق في عزله، قاوموا هذا بالاجتهاد الفقهي حينما قرروا أنه ليس للوالي الظالم أن يحتّمى وراء قول القرآن : " واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم " والسلطان العادل وحده هو المعنى بهذه الطاعة، واكدوا حق أهل البلد في عزل الولاة، حتى الخليفة إذا صار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعوناه (٢).

هكذا لم يكن علماء الأزهر والمشايخ الكبار حلقة ضعيفة في تلك التركيبة، وعلى العكس فقد شارك المشايخ الصغار - وهم هنا الحلقة الأضعف - مع العامة في كل المعارك والثورات التي دارت ضد الفرنسيين في مصر، وكان هذا الاشتراك في نظر العلماء الكبار مداناً، فهذا هو الجبرتي يصف العامة في ثورة القاهرة الثانية بالأوباش والحشرات، ويصف أحد المغاربة ممن ملكوا حركة الشارع اثناء هذه الثورة بأنه " ليس ممن له في مصر ما يخاف عليه من سكن أو أهل أو مال أو غير ذلك، بل قال لا ناقتي فيها ولا جملي " (٣).

وقد حرص كبار العلماء والمشايخ على زيارة المجمع العلمي المصري Institut d' Egypt الذي انشأه بونايرت ولو على استحياء لطبيعة هذا العلم التجريبي الجديد الذي يأتي مع الغازي الكافر - كما اعتبروه - إلا أن هذا لم يمنعهم من حضور تجاربه العلمية والاطلاع على تطوره التكنولوجي، وقد روى الجبرتي عديداً من هذه التجارب وحرصه على حضورها، وما دار من مناقشات بين هؤلاء العلماء وبين المشايخ، بالإضافة الى عدم معارضة هؤلاء المشايخ والعلماء لمحمد علي عندما أراد أن يرسل بعثاته الى فرنسا، بل كان حسن العطار وهو من كبار العلماء، بل وشيخاً للأزهر سنداً له في مهمته، بل هو الذي رشح له ذلك الشاب المتخرج حديثاً من الأزهر لكي يصحب البعثة إماماً لها، ألا وهو رفاعة الطهطاوي.

وتصدى هؤلاء العلماء الى البدع والخرافات التي دّن يأتي بها العامة بحزم وحاربوها فما هو أحدهم الجبرتي يتحدث عن هؤلاء الذين يسميهم " أهل السوق " و " أهل الحرف الساقلة "، بل وأيضا " أهل الطرق الشيطانية " (٤). والذين يصدق عليهم مفهومنا هنا عن الحلقة الأضعف باعتبارهم ينتمون الى تلك الحلقة فيصف قدومهم " من

الحارات البعيدة والقريبة وبين أيديهم مناوئ القناديل والجوامع العظيمة التي تحملها الرجال والشموع والطبول والزمر ويتكلمون بكلام محرف يظنون أنه ذكر وتوسلات يثابون عليها وينسبون من يلومهم أو يعترضهم إلى الاعتزال والخروج والزندقة وغالبهم السوقة وأهل الحرف السافلة ومن لا يملك قوت ليلته " (٥). بل أن نص الجبرتي نفسه لا يسلم من بعض تعليقاته على ما يشاهده، فنجد أن السلطان قد أرسل ألف قرش رومي توزع على طلبة ومجاوري الأزهر، بحيث يقرأون له صحيح البخاري ويدعون له بالنصر، ويورد أن الباشا زاد عليها ثلاثة آلاف قرش أخرى بناء على طلب المجاورين ثم يستكمل " ثم أحضروا أجزاء البخاري وقرأوا، وصادف ذلك زيادة أمر الطاعون والكروب المختلفة " (٦).

في هذا الوقت الذي يتطلع فيه علماء ومشايخ مصر إلى الجديد ويقفون ضد الخرافات " والخزعبلات " آخذين المبادرة، نرى شيئاً آخر مغايراً يقع في عاصمة الدولة العلية (اسطنبول)، إذ وقف شيخ الإسلام مع علماء الدين والمشايخ حجرة عثرة أمام تحديث الدولة، وإذا كان العلماء والمشايخ المصريون قد خلعوا الوالي العثماني خورشيد باشا كخطوة أولى لكسر الجمود والتصدى لدعاة السلفية بفقههم الجديد، فإن شيخ الإسلام في اسطنبول مع عدد من العلماء وبالتحالف مع الانكشارية يخلعون السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧) بحجة إصداره إصلاحاته المعروفة تحت أسم " النظام الجديد " ويصدر شيخ الإسلام محمد عطا لله في مايو سنة ١٨٠٧ حجة شرعية يوقع عليها كبار العلماء يتهمون فيها الإصلاحات " بأنها بدعة غير شرعية وتقليد للكفار " (٧). هكذا كان علماء اسطنبول ومشايخهم الحلقة الأضعف عندما رأوا نظاماً آخر سوف يجردهم من امتيازاتهم التي حازوها. ولم يستطع السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) أن يفرض الأنظمة الحديثة إلا باضفاء الصبغة الدينية عليها واستمال كبار العلماء، وأصبح خطاب ايديولوجيته يقوم على تصوير الانكشارية خصوم الخدائ على أنهم " عناصر مسلمة سيئة منتهكة للشرعية (واتهمهم) بتمزيق القرآن أثناء ثوراتهم.. بل اتهم) أيضاً جماعة البكتاشية بشرب الخمر في شهر رمضان وإهمال الصلاة في الأماكن العامة، وعدم الاعتراف بالخلفاء الراشدين ماعدا سيدنا علي بن ابي طالب " (٨). وكلها أمام الناس إتهامات خطيرة تمس جوهر العقيدة، إلا أن هذا لم يوقف قادة الإنكشارية والداعين للقديم. ففي يونيو سنة ١٨٢٦ وفي محاولة لكسر قمرهم قبل لهم أن الأنظمة الحديثة تلك لم تُقتبس من أوروبا ولكنها

أقتبست.. مما يطبقه محمد علي في مصر، ولم يتم دحر التمرد على الحديث إلا بإصدار فتوى من شيخ الإسلام الجديد تجيز قتل المتمردين مما حفز العامة للتصدي لهم، ويحاول السلطان التعبئة ضدهم مستخدماً دائماً البعد العاطفي الديني واصفا إياهم بأنهم " رفضوا إطاعة أوامر قادتهم وتخلوا بخزي عن حصوننا وولاياتنا لاعدائنا الكفار... (وأنهم) قطعوا بالسكاكين صفحات القرآن... واستخدموا السلاح المعطى لهم ضد حكومة الشعب المسلم وقاموا بالتمرد ضد سلطانهم الشرعي... وقد وجد على أذرع بعض الذين اعدوا شارة الصليب... " (٩). وإذا كان محمد علي حاكم مصر القوي استطاع بمباركة عدد من المشايخ إرسال أولى بعثاته إلى فرنسا في سنة ١٨٢٦، فإن السلطان محمود الثاني لم يستطع إرسال أولى بعثاته لأوروبا إلا في سنة ١٨٢٧ في جو سادته احتجاجات الهيئات الدينية.

كما قلنا من قبل أنه في هذه الفترة لم يكن في مصر من يتمسك بالنهج القديم ويتشبث بمواقف أصولية سوى عامة الناس وصغار المشايخ، إذ كان قد تعلق كبارهم بما هو جديد وحديث، بل ومن مواقعهم الاجتماعية استطاعوا تأويل الآيات القرآنية بحيث أصبحت وجهتهم الاجتماعية وحرصهم على الدنيا ليسا خروجاً عن الدين " .. المال أوجده المولى سبحانه وتعالى من أمور الدنيا لا من أمور الآخرة، قال تعالى إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد وهو من جملة السبعة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز في قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المنقطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحراث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب. فهذه السبعة بها تكون الخبائث والقبايح وليس هي في نفسها أموراً مذمومة بل قد تكون معينة على الآخرة إذا صرفت في محلها. " (١٠).

وهكذا لم يتبن مواقف في هذه الفترة أصولية سوى من انتمى للحلقة الأضعف، وعلينا أن نوضح أن هذه المواقف الأصولية لم تعبر عن نفسها إلا في شكل احتفالات دينية، خاصة ما اتصل بهذه الاحتفالات بموالد الأولياء أو احتفالات الفرق والطرق الصوفية المتعددة، ولم تظهر هذه المواقف عنفاً ما تجاه المخالفين اللهم إلا السباب ونعتهم بالزندقة والاعتزال - كما رأينا - إلا أن الشيء الجدير بالذكر أنه كان هناك احترام شديد يكتنه هؤلاء لمشايخ وعلماء الأزهر على الرغم من سبهم لبعض هؤلاء العلماء خاصة خلال الثورات الكبرى والتي كان يتمتع هؤلاء المشايخ

الكبار عن الاشتراك فيها. وبالرغم من التصاق صغار المشايخ بهذه الحركات إلا أنه لم يحدث أن اعترضوا على السلطة الروحية ونفوذ هؤلاء المشايخ الكبار أو حتى شككوا في اعتقادهم الديني.

مرحلة جديدة

ولم يتبن كبار المشايخ - مع بعض الاستثناء - مواقف أصولية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك لأسباب كثيرة نبرز من أهمها ثلاثة :

١ - هجرة الشوام بكثافة كبيرة إلى مصر، وخاصة المسيحيون منهم، بعد تعرضهم لمذابح عديدة على أيدي الولاة الأتراك، وكان أكثرهم يتقنون - إلى جانب العربية لغتهم الأم - اللغات الأجنبية وعلى الأخص الفرنسية والتركية مما عمل على أن يتصدروا الوظائف العليا والادارات الحديثة، وقد كانوا مثقفين من خارج الأزهر تنبني ثقافتهم على علوم ووسائل دينية لا علاقة لها بالدين (فرح انطون، وشبلى شميل، ويعقوب صروف، واديب اسحق وغيرهم).

٢ - عودة مبعوثي محمد علي وبدء عملهم على رأس الادارات والمؤسسات الحديثة مثل مدرسة اللسان، وقلم الترجمة، والمهندسخانة ومدارس الزراعة والحقوق والطب والصيدلة " والادارة والمساحة ودار العلوم.. الخ (رفاة الطهطاوي، ومحمد أفندي بيومي، وعلى مبارك وغيرهم).

٣ - تخرج طلبة المدارس الحديثة، والذي انصب تعليمهم على العلوم الغربية الحديثة من جغرافيا، وهندسة، ورياضيات، وعلوم عسكرية مختلفة بالإضافة إلى الترجمة من اللغة الفرنسية (خليفة محمود، وصالح مجدى، وعبد الله السيد، ومحمد قدرى، وعبد الله ابو السعود، وحسن الجبيلى، وغيرهم).

هذه العوامل خلقت مناقشة حادة خاصة بين هؤلاء المتعلمين الجدد بالطريقة الحديثة وإخوانهم من تعلموا على طريقة الأزهر، خاصة أن الأولين أخذوا يتصدرون هيئات وإدارات الدولة المنشأة حديثا، وأصبحوا لحد ما أكثر استقراراً بسبب الوظيفة ومرتبها، وأكثر من ذلك بدأت كتاباتهم التى نمت عن طريقة أخرى فى التناول والتفكير، بدأت تتعرض لطرق التفكير السلفية وتدعو للعقل والمعارف الجديدة، ففي عام ١٨٧٠ وحده ظهر كتابان الأول تحت عنوان " بث المعارف ونث العوارف " لميخائيل أفندى عبد السيد الذى هاجم فيه سخائف الجهل وكساد سوق الأدب والعلوم، وانتشار الخرافات والأقوال الخزعبلية، (١١) وكان الكتاب الثانى تحت عنوان " فى التمدن " لمحمد قدرى وفيه تعرض لحالة التمدن الأوروبي

وأسبابه لكى نقتبس منهم هذه الأسباب وبهذا نثال الاحترام الواجب، وفى سنة ١٨٧٩ يظهر كتاب آخر تحت عنوان " الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل " لمؤلفه خليل أفندى غانم يبشر بالرأسمالية ويهاجم الاشتراكيين، وفى عام ١٨٨١ يظهر كتاب آخر بعنوان " الحاكم والمحكوم " يتناول فيه كاتبه سعيد أفندى البستاني موضوع الحكومات المطلقة والمقيدة، ويتحدث لأول مرة عن عدم تعارض الشرع فى المساواة بين الغنى والفقر، أو بين الرجل والمرأة (١٢)، وفى سنة ١٨٨٤ صدر كتاب تحت عنوان " فلسفة النشوء والأرتقاء " لكاتبه شبلى شمبل يحاول أن ينشر فيه مذهب دارون فى التطور (١٣)، وفى نفس الوقت لمعت فى سماء مصر صحف متعددة : الوقائع المصرية والبعسوط سنة ١٨٦٥، ووادى النيل سنة ١٨٦٦، ونزهة الأفكار سنة ١٨٦٩، وروضة المدارس سنة ١٨٧٠، وروضة الأخبار سنة ١٨٧٥، والأهرام سنة ١٨٧٦، ومصر سنة ١٨٧٧، والوطن سنة ١٨٧٧، وابو نضارة سنة ١٨٧٨، ومرآة الشرق سنة ١٨٧٩، والمفيد سنة ١٨٨١ (١٤). وفى هذا الجو أصبح الصراع بين المثقفين التقليديين والمثقفين المحدثين هو صراع على المكانة الاجتماعية، ولا تخفى أبعاده السياسية والاقتصادية.

وتأكد هذا التيار العقلانى بظهور أجيال أخرى من الكتاب والمثقفين، وظهر كتب لها أهميتها فى عصر الاحياء العربى ومنها الترجمات التى تمت من علوم وثقافات الغرب المختلفة فى كل المجالات، بداية من الجهود التى قام بها الطهطاوي وتلاميذه فى ترجمة الكتب المختلفة فى الهندسة والرياضيات والجغرافيا والطب والقانون، بالإضافة للجهود التى تمت على يد اجيال أخرى فيما بعد لترجمة الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية والفنية والاقتصادية.. الخ وفى علوم الكيمياء والفيزياء والاحياء.. الخ مثل لطفى السيد وفتحى زغلول واسماعيل مظهر وعصام حفى ناصف وسلامة موسى وغيرهم، وقد تمت بعض هذه الترجمات فى المجلات والدوريات المختلفة والتى ارتفع اعدادها بشكل لم يسبق له مثيل. وتعددت المؤلفات بداية من " تخلص الابريز فى تلخيص باريز " و" مناهج الألباب المصرية " للطهطاوي، " والخطط التوفيقية " لعلى مبارك، " وملقى السبيل " لاسماعيل مظهر، " وحاضر المصريين أو سر تأخرهم " لمحمد عمر، و " مقدمة السورمان " و " الاشتراكية " لسلامة موسى، و " تقويم النيل " لأمين سامى، " والكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث " لميخائيل شاروويم، و " تحرير المرأة " لقاسم أمين، و " دائرة معارف القرن العشرين " لمحمد فريد

وجدى، حتى " الاسلام واصول الحكم " لعلى عبد الرازق، و
" فى الشعر الجاهلى " لطة حسين، وغيرها من الكتب
الهامة فى تاريخ عصر الاحياء العربى.
طبيعة المرحلة

إلا أن السؤال الهام، ماذا تم على أرض الواقع وما هو
ميكانيزم التحديث فى هذه المرحلة ؟

قبل الاجابة على السؤال المطروح يجدر بنا أولا أن
نشير سريعا لطبيعة تلك المرحلة: كانت البورجوازيات
الأوربية خارجة من عصر النهضة، مطورة أنظمتها المدنية،
ونظمها العسكرية ومعارفها فى العلم والفنون المختلفة
وكانت الكشوف الجغرافية قد تمت بفعل الرغبة فى فتح
أسواق جديدة بالمستعمرات ومحاولة خلق مجال حيوى
يسرع بحصاد الأرباح والاستيلاء على تجارة الشرق، وسال
لعاب البورجوازيات الأوربية المتنافسة فى إمتلاك العالم
الجديد والسيطرة على العالم القديم مستخدمين فى ذلك
كل ما وصلوا إليه من أدوات جديدة ووسائل حديثة
كالبوصلة لتحديد الاتجاهات، والأسلحة النارية لقهر
شعوب العالم غير الأوروبى والأساطيل، وعلوم الطبيعة
والكيمياء، والرياضيات، والهندسة.. الخ، وقد أسفر
المشروع الذى كان طور الإعداد عن مغامرات تعدت تصوراتهم
فعثروا على المعادن النفيسة فى مناجم القارة الجديدة، وهى
بمثابة الشريان اللازم لمضاعفة التبادل التجارى على حساب
أقطار الشرق، كما أصبح سكان افريقيا بالنسبة لهم قوة
العمل المجانية التى جلبوها لزراعة البرارى الجديدة فى
أمريكا، أى توفرت الشروط اللازمة والتى تضمن لهذه
البورجوازيات الهيمنة الفعلية على شرايين الأرباح فى
العالم غير الأوروبى، وفى نفس الوقت اعطاهما نفسا
جديدا لحل أزمتها الداخلية، ودفعة قوية للبقاء
والإفتراس. وقبل الغزو الفرنسى كانت العلاقات التجارية
بين مصر والعالم الخارجى فى تطور مستمر، بل وكانت
هناك اتفاقات تؤطر هذه العلاقات وتحميها بين حكام مصر
من المماليك وحكومات الدول الأوربية، وامتدت هذه
التجارة الى لندن ومارسيليا والبندقية، وتريستا،
وسالونيك، وهنجاريا، واسبانيا.. الخ، وفى عام ١٧٧٥
كان الميزان التجارى لمصر يميل لصالح الخارج إذا حسبنا
صادرات وواردات مصر من الخارج فى هذا العام (١٥) :

قيمة الصادرات = ١٦٠٧٢ ديوانى

قيمة الواردات = ٣١٢٢ ديوانى (١٦)

وفى عام ١٧٩٥ المعروف بعام الحجة شكل المشايخ مع
التجار أهم مصدر من مصادر التراكم المالى، فكثير منهم
كان يمارس أعمالا تجارية (١٧).

هذه الثروات التى كونوها جعلتهم يبحثون عن الدور
السياسى الذى يتواءم مع ما حازوه من ثروة، ولعل
حصولهم على الحجة من حكامهم فى هذا العام يعتبر
إعترافاً رسمياً ولأول مرة بقوة تلك القوة الوليدة التى
أستطاعت أن تولى شروطها للمرة الأولى على حكامها.

كانت كل الأجواء تشير بأن مصر لم تكن على الاطلاق
جثة هامدة، وان هناك ما يدب فيها ولو ببطء شديد، وينم
عن أن الأنظمة المصرية العتيقة لا بد وأن تتغير على صورة
أخرى جديدة تستجيب للأنماط الجديدة والتى مازالت فى
طور النمو والظهور.

الحملة الفرنسية والتحديث :

وتأتى الحملة الفرنسية بشكل آخر من أشكال التحديث
ولعل النص الآتى يضعنا بشكل حقيقى فى صلب أحداث
هذا الحدث الهام " . الذى قاد هذه الحملة لم يقصر اغراضه
فقط على عقاب الذين أعاقوا تجارتنا، بل أنه أعطى
لمشروع هذا الغزو سموا وعظمة جديدين، كما طبعه بطابع
عبريته الخاصة، لقد قدر منذ البداية ما سيكون لهذا
الحدث بالضرورة من سطوة على علاقات أوروبا مع الشرق
ومع أواسط افريقيا، وعلى الملاحة فى البحر المتوسط. بل
وكذلك على اقدار اسيا. ولقد اتخذت الحملة لنفسها هدفا،
هو تأديب المماليك والحد من طغيانهم، والتوسع فى
مشروعات الرى والزراعة، وأن تحقق إتصالا دائما بين
البحر الأبيض والخليج العربى (البحر الأحمر)، وأن تقيم
مؤسسات تجارية وأن تقدم الى الشرق المثال النافع الذى
للصناعة الأوربية، وأخيرا أن تجعل ظروف وحياة السكان
أحسن حالا، وأن تقدم بكل المزايا التى أنتجتها حضارة
متطورة، (١٨)

هكذا جاءت الحملة بمشروعها الذى كان يهدف على
المستوى المادى خلق سوق جديدة وعادات وأنماط جديدة
تصب فى إنعاش هذه السوق والسيطرة على العالم
واسواقه من خلال الوجود بمصر، وعلى المستوى الحضارى
والثقافى الرغبة الأكيدة فى دراسة الآخر من حيث هو
مختلف لإدراك قدر هذا الاختلاف، لكى يجلب هذا نوعا
من الطمأنينة والسلام الذاتيين عند الوصول الى فكرة
المشابهة، بل والمطابقة مع الذات والاندماج والتأقلم مع
المحيط، ولعل هذه الفكرة ذاتها هى خلفية النزعة المركزية
لأوروبا Euro-centrisme.

وعلى الرغم من ذلك كان من الممكن الاستفادة لأقصى
حد من الاحتكاك الذى تم بين الطرفين، إلا أن سلفيتنا
الذين ظهروا أو نهضوا - على حد سواء - فوّتوا هذه
الفرصة. قام كل منهما بمقارنة واقعهم بواقع الغرب،

وفهموا أن تفوق أوروبا العسكرية على أنه مظهر من مظاهر قوى الغرب الكامنة، إذ يعود إلى النظم الديمقراطية، والروح الانسانية والمساواة والليبرالية. وانبهر البعض منهم بالعلم الأوروبي - على وجه التحديد - إلا أنه قد فات هذا البعض معرفة الدواعي التي انتجت العلم الأوروبي وثورته الحديثة إذ أن الجهل بتلك الدواعي، إضافة لعدم تعمقهم في دراسة ظروفهم التاريخية والاجتماعية هو ما أدى إلى ما آله إليه الحال.

صراع بين نهجين :-

تعمق الصراع إذن بين أصحاب نهجين الأول يريد تحويل العالم لظواهر دينية حينما يحيل كل شيء إلى الأصول الأولى، والثاني يحاول إعادة الاعتبار للعقل سائلا عن اسباب استمرارية الأصول.. وبذل المنورون العرب مع ذلك جهدا كبيرا ساهم لحد كبير في تعادل الاتجاه الأصولي مع الاتجاه الحديث في الثقافة العربية، فنقد أصحاب اتجاه التحديث طرق التعليم التقليدية في الأزهر، فهذا محمد عمر يتعجب من هؤلاء الأزهرين الذين عدوا " الفلسفة كفرا والمنطق زندقة والرياضيات ضلاله والطبيعية بدعة والكيمياء فرية. ثم يفاخرون بأبن رشد وأبن سينا وغيرهما مع أنهم هم الذين كانوا يشتغلون بتلك العلوم في عصرهم وهم الذين سطعوا بانوارها مشارق الأرض ومغاربها فهذا دليل على سوء حاضريهم إن لم يتداركوه بالإصلاح والتحسين... طرق التعليم في الأزهر الآن مما يعدم إظهار المواهب العقلية في الإنسان لانعدام الوسائل التي تفتح للمتعلمين المجال إلى ارتقاء الإنسان في عقله وإعلاء همته في شئون حياته وسعادته وذلك لانصراف الاعتناء من المعلمين إلى حفظ القواعد المدونة في الكتب لا إلى التمرين والعمل في الفنون التي يتلقونها". (١٩) بل و يفسر الجهاد أيضا بطريقة مختلفة " الجهاد ليس السيف وحده والسيف القاضب مخراق لآعب إذا لم تمض الدعوة حقه وجهاد الغنى والغواية والجهل والجهالة والهوى والضلالة بالدليل والحجة والبرهان هو الجهاد الأكبر" (٢٠).

ولم يترك الطرف الآخر الساحة، بل تصيّد المناسبات وأبدى استياءه ولعناته، وهذا هو الأمير عمر طوسون يوجه إلى وزير المعارف خطابا حاداً لسماح الوزارة بمناظرة تمت بين الشيخ رشيد رضا والأستاذ محمود عزمى داخل حرم كلية الحقوق حول مسألة مساواة المرأة بالرجل، يصرخ طوسون قائلاً بأن كثيرين قد طلبوا " إلينا أن نرفع صوتنا لإيقاف تيار الاتحاد في الدين والخروج عن حدوده بمناسبة المناظرة"، وهولفت نظر وزير المعارف " إلى أن ترك الجبل

على الغارب للمتناظرين وإعطاء الحرية المطلقة للمحاضرين وخصوصاً في بلد حديث عهد بالنشوة العلمية كالقطر المصري دون أن يراعى في ذلك الشعور الدينى وما يجب من الحرمة للمعتقدات مما يلقي في روح الأمة سوء الاعتقاد في الحكومة... فكيف يسوغ الجدل في نصوص الاسلام القطعية كمسألة نقص حظ المرأة في الميراث عن الرجل في معهد تهيمن عليه حكومة مصر الاسلامية". (٢١)

إذا الوصول إلى التعادل بين الاتجاهين كان من شأنه أن قلل فرص التطرف والعنف، وذلك لانعدام وجود الحلقة الأضعف، والتي يتسبب وجودها في أخذ مواقف حادة على الدوام، ومن هنا شهد هذا العصر أكبر حركة تسامح بين الأطراف المتصارعة، حيث كانت تُعقد المناظرات وتثير الجدل من حولها بين المعارضين والمؤيدين ولا ينتقل النقاش بأي حال من الأحوال إلى العنف وكلنا يعرف كتاب اسماعيل أدهم الشهير " لماذا أنا ملحد؟ " وقد تمت مناقشة الكتاب بعشرات المقالات والأعتراضات، حتى تأليف كتاب آخر في المقابل " لماذا أنا مؤمن؟"، ولم يتعرض أحد للكاتب، ليس فقط لأن حرية التعبير كانت قد انتزعها المنورون العرب، أو لتعادل القوى في هذه الفترة بين التيارين بشكل منع وجود حلقة أضعف فقط، ولكن أيضا لطبيعة الإنسان المصري نفسه، وهو يكره العنف ومسالمة بطبعه، هذا ما أكدته علماء الحملة " وليس أكثر مثارا للدهشة من أن ترى بعضاً من العامة يتشاجرون، ويهدد بعضهم البعض، بل يصل الأمر ولأبعد من ذلك، ومن النادر أن تصل مشاجراتهم لنتائج أكثر خطورة". (٢٢)، فكان المصري بطبعه لا يميل إلى العنف، حتى أن سجلات الحملة الفرنسية تسجل أن " حوادث القتل نادرة للغاية في المدن الكبرى وبخاصة في القاهرة، وربما لا يعود الأمر إلى قوة القانون بقدر ما يعود إلى الطابع الحجول للسكان...". (٢٣).

وبانتشار المصطلحات الحديثة في كتابات الجميع، إضافة لانتشار الأجهزة والأدوات الحديثة، ساهم هذا - لحد كبير - في سيادة جزئية للاتجاه الحديث ونقل جزئية لأن الاتجاه السلفي ظل لهم بالمرصاد، في حركة مد وجذر، دفاع وهجوم، بل وصراع مشتعل في الساحة الثقافية وبالتالي الاجتماعية ودليلنا على ذلك إثارة قضية الأصالة والمعاصرة، وهي لم تكن مطروحة من قبل إلا أن الأوضاع الجديدة فرضت على الجميع مناقشة هذه القضية.

الأصالة والتحديث :-

وهي مشكلة بدأت مع النهضة العربية الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وحتى

اليوم تمت مسميات كثيرة تبعا لطبيعة وظروف المرحلة التي ظهر فيها المسمى، فإذا كان الصراع يوضح دائما بين الأنا والآخر الا أننا نجد أيضا بين الوافد والموروث أو بين العراقة والحداثة، أو بين التراث والتجديد وهي تسميات تعبر عن نفس الفكرة. وهي الفكرة التي طرحت في البداية للتساؤل في كل الأوساط، وبعض هذه الأوساط تخير أحدهما الأصالة أو المعاصرة، والبعض الآخر قال بهما معا، الا أن الخلاف بقي على القدر الذي سيأخذه من كل منهما، إذ اقترب البعض من الأصالة والبعض الآخر من المعاصرة. والأصالة تعنى التراث القديم بما فيه النظم والعادات والتقاليد والآداب التي ورثناها عن الأجداد، وتتسم رؤية السلفيين للتراث بالانتقائية إذ يقصرونه على الدين الاسلامي فقط، وبهذا يحرمون هذا التراث من مصادر أخرى متعددة غاية في الحيوية والأهمية والتنوع، كالتراث الديني قبل الاسلام، وتراث الحضارات الأخرى قبله، وتراث الاقليات، والفنون الشعبية القديمة، والنظم والتصورات والتراجم وكل ما يمكن أن يكون قد لعب دورا أساسيا في بناء الوجدان الشعبي عبر العصور المختلفة، ومن هنا نفهم أن التراث أرحب وأوسع مما يدعو إليه السلفيون. لذا فنتحن نعتبر التراث ما هو الا نص ككل نص. كتاب مفتوح على مصراعيه للتأويل والشرح، بمقدوره أن يحمل عديدا من المعاني والألوان، لذا فهو يُفسر ويُوظف تبعا لغاية قارئه، وذلك لاداء مهمة ايديولوجية ما، بمعنى آخر أن الدعوة الى التراث هي دعوة معاصرة، تحمل في ثناياها مشروعا معاصرا، وإن كانت تغلفه بقناع من الماضي حتى تخلع عليه هالة من القداسة والاحترام.

ولا ننكر أن التراث قد لعب دورا في عملية التحرر الوطني، ولنر مثلا ما حدث في الجزائر ضد الاحتلال الفرنسي، حيث حمل هذا التراث ذاته في ثناياه شعارات غيبية اسطورية، تفاعلت سلبيا وساهمت في تراجع الوعي العلمي والتاريخي، ونجح هذا التراث وقتيا في قهر المستعمر، إلا أن الجانب الاسطوري ظل يعمل ويتفاعل في البيئة العربية، بل ويعاد إنتاجه، وفي ظل غياب الديمقراطية وحقوق الانسان وتحكم الحزب الواحد، ترى الجماهير العربية مرة أخرى في التراث وبخاصة في جانبه الأكثر اسطورية وغيبية - ملجأ يحميها من العسف والاستبداد كما حماها من قبل. لذا تظل معرفة كيف تكون التراث، وما هي مكوناته مسألة في غاية الأهمية، لأنه ليس ما ورثناه فقط من الآباء، بل ما دخل أيضا في ثقافتهم من الأمم الأخرى، واصبح جزءا أصيلا من التراث وبالتالي ما نقوم به اليوم من نشاط وتأويل سيصبح تراثا

بعد حين.

والحق أن قضية الأصالة والمعاصرة، قضية افتعلها السلفيون بعد أن حاصروهم العلمانيون، وكادوا أن يسودوا بعد ما فرضوا منهجهم العقلي في الرؤية والبحث. أن التماذي مع هذه الفكرة يميل الى مسلمات كثيرة مرفوضة أصلا من قبل المنهج العقلي، ومن جملة ما تشير إليه هو أن الشرق مختلف عن الغرب والعكس صحيح، لذا فهي تعمل على تعميق الخلاف، بل وتعمد الى الصاق بعض الصفات الى كل من الأنا والآخر، مؤكدة على أنها صفات طبيعية فمثلا تنسب للغرب الاوروي التجديد، والوافد، والمعاصرة أو ما تسميه الحداثة، بينما تنسب للأنا وهو الذي يمثل الشرق العربي الاسلامي التراث أو الموروث أو الأصالة أو ما تسميه أيضا بالعراقة، والتقسيمية في حد ذاتها صحيحة، الا أن ما تحاوله هو تكريس هذه التقسيمية ذاتها والمحافظة عليها بأسم التمسك بالأصول. وفي هذه الحالة يكون على المثقف الحديث الانصياع لهذا المنهج المغلوط، فيفكر في إطار يحبه ولا يستطيع الفكك منه، حيث يقع في الازدواجية التي هي من وجهة نظرنا أساس تلك المشكلة كما سنرى.

الفكر العربي والازدواجية :-

و الازدواجية سمة غالبية تميز الموقف العربي بمجمله) موقف السلفيين والمحدثين معا (، وترخى بظلها على فهمهم وهضمهم لكل ما ينتسب الى الغرب، ولعل الكشف عن المفاهيم وأصولها يتيح لنا فهما لجذور هذه الازدواجية. فمعنى الحداثة مثلا كمصطلح يمكنه أن يلقي بالضوء على اللبس الذي يعتري المفكرين في معالجتهم للموضوع من حيث أن الحداثة تشمل كل ما أنتجه الغرب من فلسفات وعلوم ونتائج (ماركسية، وضعية.. الخ - تكنولوجيا، نظريات علمية... الخ - وحروب ودمار.. الخ). (٢٤) وهنا يظهر الغرب ابر الحداثة بوجهين متناقضين " المثال " الذي يجذب، و " العدو " المنفر، ملاك التحديث، وشيطان العدوان، وقد أثر هذا بشدة على الموقف العربي الذي اتسم بالازدواجية، وتداخلت ميكانيزمات تحقيق النهضة مع ميكانيزمات الدفاع عن الهوية القومية. كما أن ظروف التحديث - نفسها - هي التي ادت الى هذه الازدواجية فنرى مثلا أن التحول الى النظم الجديدة لم يتم بمبادرة قاعدية شعبية، بل تم في مجمله بشكل فوقى ونخبوي، أكثر من ذلك أنه تم مرتبطا بالتدخل الأجنبي، والعجز عن سداد الديون لتدهور الأوضاع الاقتصادية، وقد رأينا من قبل ارتباط الديون بالحملة الفرنسية، بالإضافة للتغييرات التي تمت في اعقاب الاحتلال الإنجليزي.

بالإضافة الى أن تقسيم العالم العربى الى دويلات، وربط كل قطر منفردا فى علاقة خاصة بالمركز الأوروبى مع تنوع هذا المركز (باريس - لندن - روما) ساعد على تنوع التحديث واختلاف درجته المرتبطة بمشينة المركز، فيما بين الاقطار العربية وبعضها مما أثر على حساسية كل منها فى تقبل الافكار الحديثة. وإذا أضفنا لكل هذا ان البعض أراد من التحديث نقل التكنولوجيا ومظاهر الحضارة الحديثة، دون استيعاب الدوافع التى تكمن وراء هذه الحضارة، ودون أحداث تغيير جذرى للعقلية التقليدية المحافظة، يمكننا تصور أن العلاقة بين القديم والجديد لم تصل الى حالة الصراع الجذرى والحاد التى ميزت ميكانيزم التحول الأوروبى من الاقطاع الى الرأسمالية، ولكنها تحتد ثم تفتت ثم تحتد وهكذا، وربما يعود هذا لاسباب كثيرة، إلا أن أهمها جميعا، ان الدينامية التى تدفع لتطور الصراع فيما بينهما غابت فى خضم مشاركتها معا فى دفع العدوان الخارجى عن الحدود. وقد دفع هذا الحال الى تكريس الأزوداجية وتعميقها بحيث تجاور الحديث مع القديم، فالتعليم مثلا ظل فى مصر الى يومنا هذا مزدوجا (دينى ومدنى)، وتعمق هذا بسلوك الدولة نفسها التى أصبحت تقوم بدور الحماية والسند لكلا النظامين معا فتدعم الاشكال الحديثة باسم التحديث والمعاصرة، كما تدعم الاشكال التقليدية باسم المحافظة على التراث والاصالة !! هذا التجاور منع التفاعل والصراع أى العلاقة الجدلية بين النظامين. فإذا كان هذا المثال على المستوى الثقافى، فإن ما حدث على مستوى هيكل الدولة خطأ يتحمله المحدثون جميعا ودون استثناء، وذلك لأنهم نقلوا هيكل الدولة الحديث فى الغرب مباشرة، ودون دراسة فعلية لواقعهم، وما أن هيكل الدولة لا يحتمل الأزوداج الذى عهدناه فى مجالات اخرى كثيرة، فقد سقطت الهياكل القديمة جميعها لصالح الهياكل الحديثة، ومن هنا ظهر وكأن المحدثين أرادوا تعبئة الواقع العربى فى قوالب أكثر اتساعا من حجمه، فإذا نظرنا الى المؤسسات الاجتماعية والسياسية فيماقبل التحديث سنجد أنها تنحصر فى : الوالى والمشايخ والأعيان والأشراف والطوائف الحرفية، ثم الزعر والخرافيش، وهى جميعها حلقات صغيرة تنظم العلاقات فيما بين أفرادها وبعضهم البعض، وفيما بينهم وبين سلطة الدولة، وهى تعتمد على العرف لتنظيم تلك العلاقات.

تحديث هش :

لم يدرس محدثونا واقعهم هذا دراسة ميدانية ليقوموا بتطويره وتشويره من داخله على ضوء الأهداف والآفاق الجديدة، ومن خلال الاستفادة مما اكتسبوه من مناهج غربية

وبهذا وجدنا فئات كثيرة لم تجد لنفسها دورا ما داخل الهياكل الجديدة التى لم تستطع استيعاب كل فعاليات المجتمع مما أدى الى تهميشها، ومن هنا كان تركيزنا على هذه النقطة، إذ أنشقت بعض الاشكال المؤسسية الغربية كالنقابة مثلا التى حلت محل نظام الطوائف، فبدلا من أن تدافع النقابة عن مصالح عمالها، سيطر عليها أصحاب الأعمال، بل وعينوا أنفسهم بمساعدة الدولة مشرفين عليها، وبالتالي لم يبق منها إلا الاسم. وباسم الديمقراطية سيطر الحزب الواحد على أجهزة الدولة وحولها ملكا خاصا له، وقمع التيارات والاتجاهات الأخرى، وقضى على أى أمل بتعددية حزبية أو تداول للسلطة، وباسم اقامة جيش وطنى قوى لحماية الحدود الخارجية، أصبح هذا الجيش ذراعاً ممتدا للبطش بأى تحركات جماهيرية داخلية دون الحديث عن الاخفاقات الخارجية، وباسم أن يحكم الشعب نفسه بنفسه أقيمت برلمانات وظائفها تفصيل قوانين حسب الطلب، والتأييد الهستيرى لرأس الدولة.. الخ، وكانت نتيجة هذه الإجراءات فشلا ذريعا حيث لم تعط سوى " مزيد من تفكيك النسيج الاجتماعى. وهكذا قضت على الاقتصاد التقليدى، الحرف والزراعات القوتية (و) عجزت بطبيعة الحال على أن تقيم على انقاضه اقتصادا حديثا :فككت العشيرة والعائلة التقليديتين اللتين كانتا قمتلان نوعا من الضمان الاجتماعى العفوى ضد البطالة والتهميش والمصائب دون أن تقيم كبديل لهما ضمانا اجتماعيا حديثا... " (٢٥). وربما أدى هذا نفسه الى الهشاشة التى اتسمت بها الهياكل الحديثة فى واقعنا العربى، حيث أنها لم تستطع، وربما حتى الآن الوصول الى أعماق الوجدان الشعبى، فقد نشر أحد الباحثين مؤكدا أن عدد المنتمين لاحزاب سياسية ضئيل جدا، مقارنة بعدد المتضمنين للطرق الصوفية، ونفس الحال إذا قارنا عدد المشاركين فى الانتخابات العامة بعدد المشاركين فى الموالد الدينية. وإذا أضفنا ما ذكرناه توا أن تلك الهياكل الحديثة لم تفرز أية ممارسات ديمقراطية، بالإضافة لانتهاكاتها لحقوق الانسان وللمساواة أمام القانون - حتى بالمعنى الليبرالى - من هنا نستطيع أن نفهم مغزى عدم تفاعل الرجل العادى مع تلك الهياكل.

موقف الحركات الأصولية :

والسؤال الذى نطرحه على أنفسنا الآن اين الحركات الأصولية اليوم بالقياس لما تم بالأمس، وما مصدر الانزعاج منها ؟

والحقيقة أن الانزعاج من الحركات الأصولية موجود فى شرقنا العربى كما فى الغرب، ومصدره واحد، وهو أن هذه

الحركات تطرح مشاريع سياسية، لتكون بديلا للمشاريع القائمة، أى أن عنصر السياسة يدخل كأحد العناصر الهامة فى توجيه هذه الحركات، والشئ الآخر وهو ذو أهمية مضاعفة هو ما يتصل بتحقيق المشروع السياسى، أو وسيلتهم فى التحقيق، حيث يبدو العنف ملمعا هاما من ملامح هذه الوسائل، إضافة لتبريراتهم النظرية له من خلال القرآن، وهذا هو الأنكى.

وعنصر السياسة قديم قدم الحركات الاسلامية ذاتها، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أولا مقولة أن "الاسلام دين ودولة"، وكان الخوارج أول حركة اسلامية تنشق بسبب مطالب سياسية فى سنوات الاسلام الاولى، إضافة الى الحركات التى ظهرت فى بداية قرننا الحالى كالوهابية والسنوسية والمهدية.. الخ وقد كانت جميعها تعبيراً عن مقاومة عالمنا العربى للاستعمار الى جانب حركات أخرى من اتجاهات متعددة، إذ لم تكن هذه الحركات هى الوحيدة، ومن هنا لم تشكل وحدها خطراً للوجود الاستعماري على أراضينا، بينما وجودها الآن بعد أن أستطاع الغرب ترويض أغلب الحركات السياسية الأخرى الموجودة على الساحة العربية وجود مقلق لبعض مصالحه، على الرغم من أن انتهاجاتهم السياسية تصب فى نهاية الأمر لصالح الغرب، إلا أن الممارسة غير العقلانية والاساليب غير المتوقعة فى منهجهم السياسى يقلق السياسة الغربية التى تتسم بالحسابات الدقيقة وتقدير الاحتمالات بناء على المعلومات التى تتجمع.

والعنف كإحدى الوسائل التى تتبناها هذه الحركات هو أيضا قديم قدم الدولة العربية الاسلامية، إلا أن المعروف أنه لم يكن يمارس إلا على رموس الدولة (مقتل الخلفاء عمر وعثمان وعلى)، أما الآن فيأخذ بعداً آخر قاعديا، فنجد أنه يمارس ضد المواطن العادى مسيحيا أو مسلما وضد رموز الدولة معا، بل وضد السياح الاجانب أخيرا.

ولاننسى أن ننوه الى الخلفيات التى تكمن وراء هذا العنف الجديد والذي نرجعه لظهور الحلقة الأضعف بعد أن تبدل ميزان القوة بين القوى الحديثة والقوى التقليدية الأصولية وتحلى ذلك فى :

- جو الأحباط الفردى فى ظل الأزمات الاقتصادية الاجتماعية المتفاقمة خاصة عندما لا يرى لنهايتها أفق محدد، وعندما تشير كل الدلائل على استمراريتها، يدفع هذا الأمر لليأس والاستخفاف بكل القيم الاجتماعية الأخرى بحكم ارتباطها بالقيم التى أذت الى الأزمات، وسنفصل هذا بعد قليل.

- العنف الذى يمارس من قبل سلطة المجتمع على

مرتكبي العنف يعمل فى حد ذاته على توليد عنف مضاد وأكثر قسوة وغشومة، بحيث يبرز أمام مرتكب العنف أنه اللغة الوحيدة المعروفة فى المجتمع، وأن ما قام به من عنف ضد الآخرين هو عمل سليم ومشروع، وبالتالى بدلا من أن يُقتل العنف من سلوكه وممارساته، يأخذ طريقا آخر هو أن يصبح العنف نهجه الوحيد فى حياته.

- حينما يُعطى النهج الديمقراطى للمجتمع أو توضع عليه القيود، يؤدى هذا بالجماعات والحركات النشطة فى المجتمع الى السرية، وحينما تصبح الديمقراطية شكلا ولا تؤدى للتعديدية الحزبية، أو لحرية التعبير، أو لانتخابات حرة، أو لتداول السلطة، يصبح العنف - فى نظر مرتكبيه - هو الطريق الوحيد الذى يؤدى لسدة الحكم.

وفى الحقبة الراهنة تتصاعد تلك الحركات الأصولية بشكل يدعو للدرس والتأمل، والحقيقة أنها ظاهرة يمكن ارجاعها لأسباب داخلية وأخرى خارجية، الداخلية منها هو الوضع الاقتصادى المتردى والذي فاقم من الأزمات الاجتماعية كالسكن والتعليم والصحة والعمل والمواصلات.. الخ مما أحال حياة المواطن العادى - والذي يمثل دائما الحلقة الأضعف - الى جحيم مستمر وعلى جبهات متعددة وفى خضم هذه الأزمة يعانى نفس المواطن من استلاب حقوقه الطبيعية فى التعبير والنشر وحرية التنظيم والاحزاب وحرية اعتناق المذهب السياسى، بالإضافة الى ضعف أجهزة الدولة وتراخيها، وضعف الأحزاب السياسية وافتقادها للجماهيرية وللتأثير، وعلى المستوى الخارجى سقوط المشروع القومى وانهزامه، وتفكك القوى التى كانت تسانده بفعل تغليب مصالحها الذاتية، بالإضافة للنكسات الخارجية المتكررة وافتقاد هذا المواطن لذاته داخل انماط وأشكال استهلاكية فُرِضت عليه من السوق الخارجى كنتيجة طبيعية للارتباط بهذا السوق مما يُشعره فى كل لحظة بأنه مُنتهك الحرمات وبأنه ضائع الشكل والهوية مما يُشعره أخيرا بالأغتراب وكحلقة أضعف داخل هذا المجتمع وحيال هذا الوضع يهرب ذلك المواطن الى تراثه وثقافته التراثية محاولا البحث عن هوية قوية تستطيع التصدى لكل هذه الأعتمالات التى لم يعد فى استطاعته تحملها.

هذه العودة للتراث تحتمل أكثر من شكل كما يقول الواقع : فالغالبية تستلهم أظلم فترات هذا التراث، ويركز فى استلهاها على كل ما هو اسطورى وغيبى مستبعدة كل ما هو عقلى ورصين، وتصبح هذه المحاولة فى حد ذاتها هروبا من الواقع (الحاضر) لاستعادة ماض زاهر لم يوجد فى التاريخ الحقيقى بقدر ما يوجد فى عقول أصحاب

هذه الاستعادة، وإذا هم يخسرون حاضريهم ويضيع من أمامهم المستقبل بعد أن يكون الماضي قد احتواهم فملك حاضريهم وامتد أمامهم فارضاً نفسه على مستقبلهم، وفي الغالب يصاحب هذه النظرة لاستعادة الماضي " العنف " كوسيلة ناجعة لفرض آرائهم، وتصبح كل ظواهر العالم في نظرهم دينية، وتضيق لديهم سقيفة الوعي، فهم يملكون الحقيقة باعتبارهم ممثلين لحزب الله ضد حزب الشيطان (الآخرون على الإطلاق)، وأنهم المؤمنون الحقيقيون الذين يتصدون للكفار (الآخرون على الإطلاق)، وأن ما يقولونه ويعلمونه على الملأ علم في مقابل كل ما يقال من سواهم (الآراء الأخرى كفر على الإطلاق)، وهكذا تتميع القضايا، وتبتعد الأنظار عن مركز الداء الحقيقي، ونبتعد أكثر عن كل احتمالات ممكنة للخروج من الأزمة التي تعصف بالجميع.

والجدير بالذكر أنه - لحسن الحظ - ليس كل من يعود الى التراث اتسم بهذا السلوك الانتحاري للأمة، بل هناك من عاد بالتراث - وهم قلة - ليغريه ويبحث فيه عن كل اللحظات المضيئة وكل المواقف التي غلبت العقل واعلت من شأنه، عودة لا تتوخى العيش في كنف هذا الماضي أو التسبيح بحمده، بقدر ما كانت عودة من أجل المستقبل، عودة تكسر القواعد القديمة التي تفسر اتجاهات تاريخنا وتوجهاته تبعا لمبدأ روحى، أو منحى شخصى ولكن تفسره على أسس علمية منتظمة، ولعل هذا الخط في فكرنا العربى قد بدأ بالمعتزلة، ولمحنا آفاقه لدى ابن رشد، وتأكد لدى ابن خلدون، وتتابع لدى حسن العطار، والطهطاوى، والأفغانى، ومحمد عبده، وأسماعيل مظهر ويمثله اليوم حسن حنفى.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن ما هو الميكانيزم الذى يُفَرِّخ كل يوم اصوليين جددًا ؟

والاجابة تتحدد في هذا الجو من الأحباط العام والذى يعانى منه آلاف الشبان الذين يشكلون مع اقربانهم الحلقة الأضعف في مجتمعاتهم يعانون كل لحظة بالتهيميش داخل مجتمعاتهم، فبعد انتهاء دراساتهم الثانوية أو الجامعية يعانون مرارة انتظار عمل أى عمل، ويظلون عالة على عائلاتهم، وفي الغالب يظل الانتظار لعديد من السنوات دون جدوى، وتغلق أمور الحياة العادية أبوابها في وجوههم بحكم عدم مقدرتهم المالية وتستحيل الحياة من حولهم لجحيم خاصة عندما يتابعون الدعاية الاعلانية عن المواد الاستهلاكية الجديدة تلك التى تتفق مع الانماط الاستهلاكية التى يغزونا بها الخارج كل يوم عن طريق الإذاعتين المرئية والمسموعة والدعاية في الجرائد والمجلات

وعلى حوائط الشوارع، وعلى ألسنة الصغار والكبار يُعاد تكرس كل هذا.

يؤدى هذا الجو العام لأن تكون القيم العامة للمجتمع، والمعياري الوحيد لاندماج الفرد داخل هذا المجتمع هو مقدار ما يستهلك من مواد أجنبية، ومقدار ما يركب من سيارات أجنبية، ومقدار ما يلبس من مواد أجنبية، ومقدار ما يضع من روائح أجنبية، بل ومقدار ما يخلط في لغته بأسماء أجنبية، وبما أنه لا يملك ترف هذا الاستهلاك، ولا يملك حتى المحلى منه، ويشعر في هذا المناخ بالانسحاق التام، فجده يعمل على تغيير قواعد اللعبة بشكل يأتى هذه المرة كنتيجة يصوغها بنفسه، وهى تتيح له في نفس الوقت بتخطي هذا الانسحاق بشىء من الاستعلاء الذى يعوض في نفسه الذل والمهانة. فإذا كانت هذه هى معايير مجتمعه الذى يعيش فيه ولا يستطيع التجارب معها نظرا لقصور امکاناته، على الرغم من أنه يتمنى في داخله لو تجارب معها !! إذن فلتتغير هذه المعايير بأخرى في متناوله، ومن هنا يصبح هذا المجتمع كافرا ومعاييره آثمة، وتصبح العودة الى عصور الدين خاصة التى ساد فيها التشدد، وقتل فيها العقل هى طوق النجاة الوحيد والذى يمكن أن ينتشله من غرقه المحقق. ويستطيع من خلاله التباهى بأنه أقرب الى الله من هؤلاء وأحب إليه منهم، بل وأنه عليه تقع مهمة هداية الآخرين الى الطريق القويم، ومن هنا يتفاعل في نفسه ما يمكن أن نسميه بالانتقام المشروع الذى يجعله يفرغ من شحنات الغضب المكبوت في نفسه، ولكن في سياق له مشروعية دينية. ومن خلال الانضمام للحركات الأصولية يستطيع أن يستبدل الانسحاق والمهانة بالاستعلاء بالعلم الدينى الصحيح، بالإضافة الى الدور الذى وجده داخل هذا الاطار، وهو دور القيم والأمام الذى يعالج ما يتراءى له باليد مباشرة (بالعنف)، وليس بالقلب كما يفعل ضعاف الايمان. وإذا أضفنا الى هذا ما تقدمه هذه الجماعات لأفرادها من خدمات تعكس تضامنهم كايجاد العمل والعلاج المجانى والزواج والسكن بشكل لا يرهقه ويحل مشاكله الأساسية والتى لم يستطع حلها فيما مضى، يمكننا فهم ميكانيزم التفريخ الذى تعتمد عليه الحركات الأصولية.

هذا الفهم يمكن تطبيقه أيضا على الأمم، ففي ظل حالات الانسحاق التام والانتكاس التى تتعرض لها الأمم أمام الأمم التى تفوقت عليها وقهرتها، تصبح العودة للتراث والبحث عن هوية قومية تتفوق الذات داخلها حتى لا يجرىها سيل الغازى العارم هو أول رد فعل تلقائى يمكن اللجوء اليه في محاولة للبحث عن أسس أخرى يمكن أن

تظهر عليها الأخفاقات المادية للأمة وكأنها انتصارات معنوية، وأختبارات لها على قوة تماسكها، وإلى هنا يمكن أن تكون هذه العودة مشمرة لو استطاعت لم الشمل والتعبئة من جديد لخوض معركة الواقع الفعلي، ويمكن أن تكون قاتلة لو ظلت متفوقة على ذاتها، تجتر في كبرياء واستعلاء انتصارات الماضي البعيد لتعوض به انسحاباتها الحاضر، وبالتالي تكون قد وقعت عقدا للاتجار الجماعي للأمة.

الخلاصة

عقب الثورة الإيرانية وفي أواخر عام ١٩٧٩ سئلت في فرنسا، إذا ما كانت مصر مرشحة لمثل هذا الحدث ؟ يومها انفجرت أساريى بالضحك ساخرا وأنا اجيب بمنتهى الثقة في النفس وفي الواقع : مصر ليست إيران، كما أن تخيل هذا نفسه يفوق أى مخيلة. تذكرت هذه الحادثة وأنا بصدد معالجة ظاهرة الأصولية اليوم، وعرفت إلى أى مدى كنا نعيش الواقع ولا نحياه ! قمنا بالتقليل دوما من حجم الظاهرة، وحكمنا على الأمور استنادا إلى أفكارنا المسبقة مهملين حقيقة الظاهرة في الواقع الفعلي ! لعل هذه النظرة ليست فردية بالقدر الذى أحسب، إذ أفضى إلى عديد من المثقفين بنفس الأمر. ومنذ سنوات "وقضايا فكرية" التى تلعب دورا رائدا فى حياتنا الثقافية والفكرية تهتم بهذه الظاهرة، وعلى وجه الخصوص بالاسلام السياسى حيث أصدرت فى أكتوبر ١٩٨٩ كتابها الثامن مكرسة إياه عن الأسس الفكرية والأهداف العملية لهذا التيار، وإيماننا منها بأهمية الظاهرة تكرر عددها اليوم عن الأصولية الدينية، وعلى الرغم من هذا الجهد المشكور إلا أن الموضوع ذاته لم يحظ بدراسة دقيقة وعميقة وتفصيلية، بحيث نستطيع الاقتراب من الموضوع بشكل علمى ومحدد، وبالتالي نجد إجابات دقيقة على الأسئلة التى طرحت وما تزال مطروحة منذ سنوات : عن المصالح والاهداف والتمويل والحركة والتنظيم وتعبيراتها التطبيقية.. الخ.

دراسات تضع أجاباتها فى شكل احصاءات وارقام، وليس فى شكل اجتهادات نظرية مهما كانت عميقة، فهى لن تتعدى كونها فروضا وتكهنات. أنه من المفترض اننا إذا وضع فى غاية الخطورة، وينبغى التعامل معه على نفس القدر من الخطورة والجدية.

وهذه الدعوة لا يستطيع الاضطلاع بها فرد أو مجلة مهما علت كفاءتهما، ولكن يمكن القيام بها من خلال مراكز البحث التى يتوفر بها باحثون فى فروع متعددة فى الفلسفة والتاريخ. والاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس.. الخ، وإن لم يتبن مركز من مراكز البحث هذه

الدعوة فسيظل حديثنا عن الأصولية الدينية مجرد اجتهادات فردية تعثرها الصحة والخطأ.

ولعل من أبرز الأسئلة التى ينبغى أن نجد لها إجابة شافية : هل نحن بصدد حركة معارضة سياسية، فنعامل معها على هذا الأساس ؟

خلو الساحة من القوى السياسية الفاعلة (٢٦)، جعل الأصوليين القوة المعارضة الوحيدة التى استفادت من خلو الساحة هذا، ووجدت جماهير تنتمى للحلقة الأضعف وغير مؤطرة حزبيا، ومستعدة نتيجة انتماؤها هذا الى أن تجند أو تتعاطف نظرا لتوافر كل الظروف التى شرحناها سلفا، وبهذا ظهر لنا تيار أطلقنا عليه "الأصولية" والحقيقة المؤسفة أن التسمية ذاتها لم تأت نتيجة لأبحاث قمنا بها نحن الباحثين العرب، ولكنها تسمية جاءت مترجمة عن اللغات الأجنبية، إذ أهتم الغرب قبلنا بالظاهرة وقام بدراسات عدة وجمع معلومات لم تتوفر لنا حتى الآن، إذ المعروف فى فكرنا العربى هو مصطلح "السلفية"، وهو الذى نطلقه على حركة محمد بن عبد الوهاب فى الحجاز أو حركة المهدي فى السودان وغيرهما، ولطالما استخدمنا مصطلح السلفية الجديدة على من ينحو نفس النحو حديثا، أما مصطلح "الأصولية" فهو منقول عن المصطلح الفرنسى Fondamentalism أو integrism

ومهما كان الأمر، سنحاول بقدر من الحذر مقارنة الأجابة المطلوبة وسنتساءل مرة أخرى على أى أساس يمكن تصنيف الحركات الأصولية على أنها حركات معارضة سياسية ؟

أسس المعارضة الأصولية :

من خلال الشعارات المرفوعة نجد أنها لا تقول شيئا فمثلا : الاسلام هو الحل، أو برنامجنا هو كتاب الله وسنة رسوله لا تعنى شيئا فى عالمنا المعقد، خاصة ونحن نعرف أن هناك عشرات من اوجه الاسلام، كل يدعى أن اسلامه وتطبيقاته هى الصحيحة مكفرا الأوجه الأخرى. الحقيقة لن نفوز بشيء غير الحيرة والبلبله، إذا أردنا أن نفهم شيئا من خلال الشعارات المرفوعة. ولنسأل السؤال بطريقة أخرى : ما هى المواقف المعلنة والمحددة من قبل التيار الأصولى حول بعض المفاتيح الأساسية لفهم الحاضر الذى نعيشه على أسس سياسية واضحة ؟

ولنحدد هذه الأسس فى : الوطنية، والديمقراطية، والحرية، والعدل الاجتماعى، وعلى هذا المحك نبدأ فى اكتشاف أن الوطن " فى عرف الاسلام يشمل :

(١) - القطر أولا.

(٢) - ثم يمتد الى الأقطار الإسلامية الاخرى فكلها

للمسلم وطن ودار.

(٣) - ثم يرقى الى الامبراطورية الاسلامية الاولى...

(٤) - ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا.. " (٢٧)، ويحدد حسن البنا وجه الخلاف بنفسه بين هذه الدعوة وبين دعاوى الوطنية الأخرى فى " أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله وطن عندنا له حرمة وقداسته وجهه والأخلاص له والجهاد فى سبيل خيره " (٢٨).

وأهمية هذا التحديد توضح لنا مسائل غاية فى الأهمية، الأولى تقول أنه فى داخل الوطن (مصر) غير المعترف به من قبلهم كوطن محدد لهم، فى هذا الوطن من لا يقول بالشهادة المطلوبة فماذا سيكون مصيره ؟ هل سيدفع الجزية باعتباره ذميا على أرضه وفى وطنه ؟ والثانية ما يظهر لديهم من وطنية فى العداء للغرب ولاسرائيل فسوف نجد أن هذا العداء وأن برز سطحا إلا أنه يصب فى طاحونة المصالح الغربية والاسرائيلية، ونعلم طبيعة العلاقات الوثيقة لبعض الأنظمة الاسلامية بالولايات المتحدة، ودور اسرائيل فى غض الطرف عن منظمة حماس فى الأرض المحتلة فى بداية نشأتها حتى تكسر وحدة الشعب الفلسطينى، وتزيل عن المنظمة مصداقية تمثيلها المشروع لشعبها، ولم يدر بخلد اسرائيل تجربة السادات فى السبعينات التى أدت به لحادثة المنصة الشهيرة. العداء الظاهر لهذه التيارات لمصالح الغرب إذن عارض سرعان ما ينقشع حين نتحدث عن تصورهم الاقتصادى المقترح.

ونأتى لفكرة الديمقراطية، وهى مرفوضة من قبلهم كمصطلح غريب هم فى غنى عنه، باعتبار أن " الشورى " هى البديل الاسلامى الوحيد، ولسنا من هواة التمسك بالعرض، دعونا نسميها شورى أو أى اصطلاح آخر، طالما الجوهر تحدد على أسس واضحة، أن الملاحظ أن الشورى الاسلامية فى مفهومهم تنسلخ عن أى اعتبار معروف، فهى أولا غير ملزمة للحاكم إذ العقد الذى يتم بين الحاكم والمحكومين هو بمثابة " تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فان أحسن فله اجره، وان اساء فعليه عقابه " (٢٩)، ومن هنا يبدو هلامية العقد الذى تم بين الطرفين حين يصبح الحاكم مسئولا أمام الله، والنظام النيابى نفسه يُفرغ من مضمونه حينما يرفض - البنا - أن يمثل الأمة غير أهل الحل والعقد، لأن الاسلام لم يشترط استبانة رأى أفراد الأمة جميعا فى كل نازلة، وعن هذا النظام النيابى الحديث يقرر أن " الاسلام لا يأبى هذا

التنظيم مادام يؤدى الى اختيار أهل الحل والعقد " (٣٠).
والحاكم أو الأمام فى نظره " واسطة العقد، ومهوى الأفتدة وظل الله فى الأرض " (٣١).

أما عن التعددية الحزبية التى تمثل العمود الفقرى لهذا النظام فهو يلفظها من أساسها مفتيا أن الاسلام لا يقر الحزبية " .. أن الاسلام وهو دين الوحدة فى كل شىء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والاخاء الصحيح، والتعاون الصادق، بين بنى الانسان جميعا فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبى، من تناهد وتقاطع وتدابير وبغضاء، يفتته الاسلام اشد المقت، ويحذر منه فى كثير من الأحاديث والآيات " (٣٢).
وفيما يتصل بتداول السلطة وهى الآفة الأولى فى نظر الأنظمة الشمولية التى نعانيها، نجد أن تسلم أهل الحل والعقد للسلطة والتشريع هو عودة للإسلام، وإعادة السلطة والتشريع لغير أهل الحل والعقد يعتبر إرتدادا وكفرا، ومن هنا يعامل المعارض السياسى على أنه مرتد " وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلى من وجوه متعددة، منها أن المرتد يُقتل بكل حال وتضرب عليه جزية ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلى، ومنها أن المرتد يُقتل وإن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلى الذى ليس هو من أهل القتال فانه لا يقتل عند أكثر العلماء.. والمرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلى.. فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين.. " (٣٣) وهكذا فالدولة الاسلامية - فى عرقهم - باب للدخول فقط والخروج منها بغير الرأس.

وإذا أخذنا موضوعا آخر مما طرحناه كالحرية وهى حرية الاعتقاد، والتعبير والنشر، والأبداع.. الخ وكلها تدخل فى صميم الحريات الشخصية والعامة كحرية تكوين الأحزاب وحرية التظاهر والأضراب، وحتى حرية الاختلاف، نجد أنحصارها لأقصى حد " وفرق ايها الاخوان بين الحزبية التى شعارها الخلاف والانقسام فى رأى والوجهة العامة وفى كل ما يتفرع منها، وبين حرية الأراء التى يبيحها الاسلام ويحض عليها، وبين تمحيص الأمور وبحث الشؤون والاختلاف فيما يعرض تحريا للحق، حتى إذا وضع نزل على حكمه الجميع، سواء اكان ذلك اتباعا للاغلبية أو للاجماع، فلا تظهر الأمة إلا مجتمعة ولا يرى القادة إلا متفقين " (٣٤).

أما فيما يتصل بالعدل الاجتماعى، فالكل واع بالمشكلة الاجتماعية الطاحنة " أن التفاوت عظيم، واليون شاسع، والفرق كبير، بين الطبقات المختلفة فى هذا الشعب

فشراء فاحش وفقير مدقع، والطبقة المتوسطة تكاد تكون معدومة.. (٣٥). وتنظيم الجهاد يعنى بالأشكالية أيضا مع دمجه لها بسفور المرأة فهو يرى مهمته فى " تغيير مجتمع ساد فيه الفساد والسرقة والاختلاس والرشوة وتبرج النساء " (٣٦). ورغم الوعى بخطورة المشكلة الاجتماعية فى مصر فماذا يقدمون من حلول مقترحة ؟

الملاحظ انهم يعودون الى الحديث العام والذى لا نخرج منه بشئ محدد .. أن بين ايدينا النظام الكامل الذى يؤدى الى الاصلاح الشامل فى توجيهات الاسلام الحنيف، وما وضع للاقتصاد من قواعد كلية اساسية لو علمناها وطبقناها تطبيقا سليما، لانحلت مشكلاتنا .. (٣٧) هكذا لا نجد إلا كلاما لتطبيب الخواطر يركز على أرباحية المسلمين الحقيقيين فى الزكاة والصدقة، وعلى النيات الصالحة للعمل الصالح، أما إذا كان الموقف يتعلق بأمور ينبغى فيها من بت حقيقى واتخاذ مواقف، فيظهرون حقيقة هذه الأرباحية التى تعتمد على النيات الصالحة، ففى مقابل قانون الثورة الزراعية الذى نفذته الدولة فى الجزائر عام ١٩٧١ يفتون " أن الصلاة على أرض مؤمنة محرمة شرعا "، وفى مقابل الاجراءات الاقتصادية التى التزمت بالاشتراكية كحل مطروح ضد الاستغلال والفقير نجدهم يفتون " أن الاسلام بعقيدته واخلاقه وتشريعده ومبادئه وأهدافه لا يلتئم مع الاشتراكية فى عقيدتها واخلاقتها وتشريعها ومبادئها وأهدافها، فبينهما المنافاة التامة فى كل الأهداف " (٣٨).

من أجل مشروع قومى :

هكذا وضعنا آراهم على محك الاختبار الوحيد والمعقول - فى نظرنا - لكى نستخلص أن الظاهرة الأصولية تُعقّد من واقعنا المعقد أصلا، وهى تقدم حلولاً لا تؤدى فى النهاية إلا الى مزيد من انقسام المجتمع ومزيد من تعميق أزمارته الشاملة على كل المستويات، بل وخلق أزمارات أخرى جديدة لم تكن مطروحة من قبل.

وعلى هذا يكمن الحل فى تضافر كل الجهود التى تؤمن بالعقل، لتعيد للعقل اعتباره داخل المجتمع، إن ضوء شمعة وحيدة فى ظلام دامس كفىل يتراجع سحبات الظلام

فما بالناس بنور مصباح. إن الاتجاه الدينى العقلانى وما يسمى باليسار الاسلامى تقع على عاتقه أيضا مهمة التصدى لدعاة الظلام، وخلق الأجواء التى تساعد على انقاذ آلاف الضحايا من البسطة الذين انخدعوا بطروحاتهم.

كما أن الأولوية يجب أن تولى لخلق مشروع قومى حقيقى يلتف حوله الشباب، على قاعدة إطلاق الحريات والديمقراطية بمعناها الواسع الذى أسلفنا، واحترام حقوق وأدمية الإنسان، بالإضافة الى تجذير مطالب العدل الاجتماعى والتنمية الاقتصادية المستقلة ورفض التبعية والتصدى لاهدار الحقوق العربية المشروعة، بالإضافة لمشروع قومى يأخذ فى حسبانته تنمية الإنسان العربى بمشروع حقيقى وليس مظهرى لمحو الأمية، والتصدى لمعاقل الفساد والرشوة وإلحاق العقاب بمحاكمات عادلة لكل متسبب فى الاضرار بالاقتصاد الوطنى، هذه الأولوية للمشروع القومى يُحشد خلفها كل القوى الحية فى المجتمع من أحزاب تقدمية وتجمعات وجمعيات ونقابات واتحادات.. الخ نعم فشل التحديث فى نقل العقلية العلمية والتصور العلمى، كما أنه فشل فى أن يطول القاعدة العريضة من الجماهير العربية نتيجة لتطبيقه من اعلى وبشكل نخبوى ومفروض، كما فشل المحدثون فى دراسة ظروفنا الاقتصادية - الاجتماعية والتاريخية وفهمها على ضوء المناهج الحديثة، اضافة الى ما اسلفناه من اسباب أخرى. إلا أنه لم يفشل على الإطلاق فى أن يظل دائما هو الاقوى الذى تتطلع اليه كل الانظار فى عالمنا العربى، من فيهم انظار الأصوليين - أنفسهم - فهو مازال المحرك والدافع للجميع يعاينون تخلفهم المعيش ويتفقون على تجاوز هذا التخلف، مع اختلافهم دائما على الطريقة. وضع التحديث إذن فى مقابل الأصولية كطرفين لمعادلة واحدة هو وضع غير صحيح، فلا نستطيع القول إما التحديث وإما الأصولية، فعملية التحديث التى أخفقت، هى فى نفس الوقت قدرنا الحتمى إذا كنا مصممين حقا على تخطى عقبات الواقع الحالى واللاحق بركب الحضارة الذى انطلق منذ قرنين ولم يتوقف.

المراجع

- ١- د. مصطفى سويرف، بحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الرابع، القاهرة، ٢٣ - ٢٦ أكتوبر ١٩٨٢.
- ٢- راجع فى ذلك عبد الرحمن الرافعى، تاريخ الحركة القومية، دار المعارف، ١٩٨٥، وعبد الرحمن الجبرتى، عجائب الاثار فى التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ج ٣، وأيضا ورقتنا المقدمة لندوة التاريخ الاقتصادى والاجتماعى المصرى فى العصر العثمانى، بجامعة القاهرة، سبتمبر ١٩٩٢ تحت عنوان : الوعى السياسى فى مصر ما بين عام الحجة وتولية محمد على.
- ٣- عبد الرحمن الجبرتى، المرجع السابق، ج ١، ص ٤٣٠.
- ٤- المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٠٨.

- ٥- المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٤٣.
- ٦- المرجع السابق، ص ٥٣.
- ٧- د. عمر عبد العزيز عمر، تاريخ المشرق العربي (١٥١٦ - ١٩٢٢)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.
- ٨- المرجع السابق، ص ٢٦٨.
- ٩- المرجع السابق، ص ٢٧٠.
- ١٠- الجبرتي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.
- ١١- صحيفة روضة المدارس المصرية، سنة ١٨٧٠.
- ١٢- صحيفة مصر، ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.
- ١٣- د. شبلى شميل، كتاب فلسفة النشوء والأرتقاء، ج ١ من مجموعة د. شبلى شميل، المقتطف، مصر، ١٩١٠.
- ١٤- كان هذا على سبيل المثال وليس الحصر، حيث كانت هناك صحف أخرى كثيرة مثل البرهان، والتنكيك والتبكيك، والأعتدال، والفسطاط، والحضارة، والصادق، والمقتطف، والأزهر، وحديقة الأدب، والمقطم، والمزبد، وكوكب الشرق... الخ ويذكر محمد عمر في كتابه، حاضر المصريين أو سرتأخرهم، المقتطف، سنة ١٩٠٢ ص ١٧٧، أن عدد الجرائد المصرية التي ماتت في الخمس سنين التي سبقت سنة ١٩٠٢ : ٩٧ جريدة سياسية، ويذكر قبل ست سنوات لنفس التاريخ ظهرت ١٠٤ مجلة أخرى يضعها تحت أسم المجلات العلمية الاسلامية، ويعد حوالي ثلاث مجلات دينية فقط، ويحصر في ص ١٨٣ في نفس السنة وجود أربع مجلات قضائية، وثلاث مجلات زراعية، وأربع مجلات طبية، ومجلة واحدة تجارية، ومجلتين نسائيتين، ومجلة مدرسية واحدة.
- ١٥- عن كتاب وصف مصر، المجلد الأول، المصريون المحدثون، ترجمة زهير الشايب، ط ٢، الخانجي بمصر، ص ٢٣٨ - ٢٤٨.
- ١٦- قمنا برصد الصادرات والواردات بكتاب وصف مصر، كما قمنا بحساب قيمة هذه المعاملات النهائية بانفسنا، وفضلنا أن نقيمها بالعملة الديوانى المفضل استعمالها في هذا الوقت بالقاهرة، وهى عبارة عن الفكة، حيث أن الزر محبوب يساوى ١٢٠ ديوانى ويساوى القرش ٤٠ - ٦٠ ديوانى.
- ١٧- د. محمود متولى، الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ص ٢٠.
- ١٨- فوربيد، مصر والحملة الفرنسية، مقدمة تاريخية - وصف مصر - المجلد الأول مرجع سابق، ص ٢٩٩. بينما التشديد من عندنا.
- ١٩- محمد عمر، حاضر المصريين أو سرتأخرهم، المقتطف، القاهرة، ١٩٠٢، ص ٩٠.
- ٢٠- المرجع السابق، ص ٩٦.
- ٢١- العصور، العددان ٣١ - ٣٢، مجلد ٦، مارس - ابريل ١٩٣٠.
- ٢٢- شاهرول دى فولفيك، وصف مصر، المجلد الأول (مرجع سابق)، ص ٤٦.
- ٢٣- المرجع السابق، ص ٢٢٦.
- ٢٤- راجع محمود امين العالم، مفاهيم وقضايا اشكالية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠، ص ٧١.
- ٢٥- العقيف الأخضر، زوايا، عدد ٣ / ٢ سبتمبر ١٩٨٩ - يناير ١٩٩٠، باريس.
- ٢٦- سواء لافتقادها للجماهيريية وعدم تأثيرها، أو لارتباطها بسلطة المجتمع، أو لاختلافها في تعيين أهدافها وصياغة برنامجها بشكل لا يستقطب جماهيريية، أو لخلافاتها الداخلية وانقساماتها، أو لاتعزالتها ونخبويتها، هذا كله موضوع آخر جدير بالدراسة ويخرج عن موضوعنا.
- ٢٧- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الحضارة الاسلامية، بدون تاريخ، ص ٢٧٨.
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٢١.
- ٢٩- المرجع السابق، ص ٣١٨.
- ٣٠- المرجع السابق، ص ٣٢٨.
- ٣١- المرجع السابق، ص ١٤٥.
- ٣٢- المرجع السابق، ص ١٦٨.
- ٣٣- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، نقلا عن كتاب نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد هل هو البديل الإسلامى فى مصر، كتاب الحرية، العدد ١٨، ١٩٨٨.
- ٣٤- مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص ١٦٨.
- ٣٥- المرجع السابق، ص ٣٣٨.
- ٣٦- من تحقيقات النيابة مع المتهم محمد عبد السلام، نقلا عن كتاب نعمة الله جنينة، مرجع سابق.
- ٣٧- مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص ٣٣٩.
- ٣٨- آراء لاحمد سحنون ومحمد اللطيف سلطاني من التيار الاسلامى الجزائرى، نقلا عن : د. عروس الزبير، الدين والسياسة فى الجزائر، ورقة مقدمة فى ندوة علم الاجتماع المنعقدة فى القاهرة فى ابريل ١٩٨٩.

الاسلام والإِتمائية الثقافية للعالم العربى

ميثم الجنابى

أ - حقائق الانتماء الثقافى العربى وقيمتها التاريخية.

لا يمكن للتفكير العربى المعاصر أن يمتلك ذاته بذاته، دون اتقانه كيفية تذليل عاطفة التاريخ، ودون تعميق شعور الانتماء الحقيقى له فى الوقت نفسه. أى الخروج من ثنويات المقارنة التاريخية المعاصرة للغرب والشرق، والبقاء فى حيزها باعتبارها إحدى الخصائص الجوهرية للتاريخ العالمى. إلا أن هذه الفكرة لا يمكنها الصمود فى حالة بقائها ضمن أفق الهمجية الأيديولوجية، التى لا ترى أبعد من خطاها. فالتاريخ العالمى هو أيضا جزء من الماضى بالقدر الذى يشكل الماضى النواة اللامرئية لكل آفاق حقيقية. فالمستقبل لا يمكنه أن يخضع لمعيار - ما أو قانونية - ما أكثر من انكسار الماضى فى الفعل الحاضر. ولربما فى هذه المغالاة الواقعية، التى يقف أمامها "المصير" العربى المعاصر تتكشف القيمة الفعلية لأدراك حقيقة هويته الثقافية.

إن قرنا من العصورنة والتحديث، والمقامرة والمغامرة، والمؤامرات والانقلابات والثورات المضادة، لم يفلح بعد فى إقامة نظام اجتماعى - سياسى وثقافى يمكنه أن يستند إلى قواه الذاتية سواء فى عملية التوحيد العالمية أو الاكتفاء الذاتى أو التحدى الممكن. بصيغة أخرى أن

الأزمة التى أثارها ضعف المناعة الاجتماعى - اقتصادية والحضارية فى بداية القرن (العشرين) مازالت سارية الفعل، وبقوة قد تهدد الآن أضعافا مضاعفة مقارنة بالانهيار المعاصر للكيان العربى. إلا أن لكل انهيار مقدماته. وهو الميدان الوحيد، الذى يمكن أن يجرى فيه كشف حقائق الذات وآفاق تطورها. فالحياة هى ليست تجريبية خالصة. أو أنها تمتلك فى تجربتها، على الأقل، بعض عناصر اليقين التى أبدعها تاريخ عريق من التضحية والانتصار وتكتنفه كل مشقات السعى الحرفى فى دروب الضرورة والاختيار.

ومن العبث البحث عن عناصر اليقين التاريخية فى الكيان العربى دون تأمل وحدته العميقة. ففى هذه الوحدة تمتلك العناصر الجوهرية للتاريخين الواقعى والمثالى قيمتها الفعلية باعتبارها أجزاء فعالة فى وجودنا الحالى. ولا يمكن النظر إلى هذا الوجود على أنه مقدمة "مادية" نهائية فى البرهنة على عناصر اليقين. فالجميع أقواما وأما تتمتع بهذا القدر اليسير من "الاثبات الوجودى". إلا أنه لا يشكل بعد ذاته دليلا على وجودها الثقافى الحى. فالأخير يستلزم مقوماته الذاتية. أى القوة التى تمثل فى معالمها الجوهرية مضمون الروح. ومن غير الممكن البحث عن يقينيات هذا الروح فى السياسة أو الاقتصاد أو

التكنولوجيا كل على انفراد. إذ أن ذلك لايعنى سوى الاقرار بالافتراض الهش القائل بأن يقينية السياسة فى السياسة أو الاقتصاد فى الاقتصاد أو التكنولوجيا فى العلم فقط. أما فى الواقع فإن اليقين الحقيقى الوحيد، الذى يمكنه أن يخلق شعور الانتماء الفعلى للأمة هو الروح الثقافى الأصيل. أى الكيان الأعلى والأعمق والأكثر ديمومة للروح القومى والانسانى، الديمقراطى. ومن الصعب هنا فرض نموذج ما معين على جميع "شعوب" و"أقوام" العالم العربى، لأن ذلك قد يتعارض مع مقومات وجودها "المستقل" ومن الممكن أن تصل جميعها الى اقتناعات مشتركة. إلا أن ذلك يستلزم معاناتها وتضحياتها المشتركة فى بلوغ مكونات الروح الثقافى الأصيل. أى الاقتناعات والافتراضات، القيم الكبرى والعادات، حدود الشك واليقينيات والحدس الدائم لحقائق الانتماء الروحى الموحد. أى كل ما لايمكن فصله بالنسبة للعالم العربى عن الاسلام الثقافى.

فالاسلام الثقافى هو المصدر والوسيلة الحققة. وفوق كل ذلك هو الكيان الذى يمتلك العناصر الجوهرية للموحدتين الاجتماعيه والقومية فى ظل واقع يستلزم بالضرورة تجاوز ضعفه الرئيسى القائم فى الشك باليقين التاريخى للعالم العربى ومصادره الروحية الأساسية. ولايعنى ذلك، السعى لدفع عجلة الحاضر بأقصى سرعتها لكى تعود الى دورتها الأولى، إذ لاحركة فى الوجود التاريخى للأمم الا بالقدر الذى تخطوه. وبالتالي لارجوع الى الماضى إذ لاعودة ولا تكرار.

فالحافز القائم وراء كل زخم حضارى عميق وتطور ثقافى شامل يستلزم بالضرورة الاستناد الى نواة داخلية يشكل فيها النفى الكلى للفعل الحز، التجلى الحقيقى له. غير أن ذلك لايعنى طرح مهمة البحث عن عقلانية ثابتة ذات مبادئ مطلقة، بقدر ما تقوم فى البحث عن علاقة مرنة بالتاريخ تستند الى قواها الخاصة. وأن هذه العلاقة لايمكنها أن تكون بالنسبة للعالم العربى غير وحدته العميقة بترائه الكبير. وذلك لأن حقائق التاريخ العربى - الاسلامى فى مسارها الابداعى هى احدى الأدلة التى لاتفقد أهميتها مع مرور الزمن. فالتاريخ الحضارى للعالم العربى وآفاق تطوره لا يستلزم ربطها بقرن من قرون العالم المعاصر. ذلك أن وعيا كهذا هو نتاج المقارنة الشرطية التى يفرضها منطق القوة والضعف لا الحق والحقيقة. فالأولى عرضة للتغير والزوال، بينما الثانية مصدر للتصير والاستمرار. وإذا كان التاريخ العربى يستند فى كينونته الشاملة والموحدة فى الوعى والوجود الى روح الاسلام

وتوحيديته الثقافية، فإن التصير الجديد والاستمرارية الممكنة له لايمكن عزلهما عن إعادة رؤية حقائق الانتماء الثقافى للعالم العربى.

(ب) الكيانية الثقافية للاسلام.

ان الاسلام من وجهة النظر الثقافية هو ديانة شرقية(شرق أو سبطية). الا أن هذا التحديد لايعبر فى الواقع الا عن مظهره الخارجى ومحيطه الجغرافى. وذلك لأن كل تحديد يسعى لامتلاك أسسه الضرورية يتبغى أن يستند الى ادراك المقدمات الفعلية لكيانه الذاتى. وفى حالة التعامل مع الاسلام فأننا لانعثر فى مكوناته ومبادئه الكبرى على ما يمكنه أن يوحى بانتمائه لـ "شرقية" الشرق.

لقد وعى الاسلام ذاته باعتباره الاستمرارية الحققة لعناصر الاسلام التوحيدية فى اليهودية والنصرانية والحنيفية العربية. وقد ضمن ذلك بعد ذاته امكانيات فاعلة لصيرورة كيانه اللاحق وتطوره. أى كان فى آن واحد استمرارية لتقاليد التوحيد الشرق أوسطية وانقطاعا عنها. وقد كانت هذه العملية شاقة ومعقدة بعد ذاتها. ولم تتمحور هى فى مبادئه(الاسلام) الكبرى فحسب، بل وفى مظهريته المميزة. وإذا كان التهاين الأخذ فى الجلاء تركز فى زمن النبى محمد(ص) حول امتثال حقائق التوحيد السابقة ونفيها فى الديانة الجديدة باعتبارها ممثلة الحق، فإن تولية الوجوه عن أورشليم القدس الى مكة المكرمة كانت فى رمزيتها التاريخية تتطابق مع الطلاق المضمونى الأخذ فى النمو بينه وبينهما.

ولايلزم البحث فى هذه العملية عن رجوع الى عالم العرب القديم أو إبراز هوية الاسلام العربية. لقد تضمن هو دون شك هذه الهوية ولكن كأحد رموزه الدينية الثقافية لا القومية. غير أن ذلك لايعنى تناقض الثقافى - الدينى والقومى بصدد هذه القضية(١) كل ما فى الأمر، أن تاريخية الظاهرة تستلزم الحذر من إسقاطات الوعى السياسى المعاصر على اقتناعات الماضى. فالهوية العربية للاسلام تتطابق مع الهوية الاسلامية للعرب. وبهذا المعنى لأساس لقومية الاسلام الدينية. ان هذا التطابق يمتلك أسسه فى الجذور الثقافية وأساليب وعيها الملموسة. فقد امتثل الاسلام دون شك قيم العرب وتقاليدهم، لانهاء محيطة ومنشأة. الا أنه جاء فى جوهره أيضا لنفى قيم وتقاليد العرب الجاهلية. وهو بهذا المعنى، يسعى لمطابقة سعيه مع غايات الحق(٢).

فالقرآن لايتضمن على أدنى اشارة لمحدوديته العربية. فهو فى مبادئه الكبرى شبيه باستقلالية الهدييات.

فالتوجه نحو مكة والالتفات اليها عوضاً عن القدس هما انقطاع عن الوجدانيات اليهودية والنصرانية، وبروز معالمة المستقلة. فالقرآن يؤكد في هذه العملية لآعلى فعل الابتعاد عن القدس، بل على فعل الاقتراب من الله، "أينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله" لقد شكل كل من الاستمرارية والانقطاع، الخلفية الدينية لصيرورة "الروح الشرقي" للإسلام، دون أن تتحول (الخلفية) إلى عنصر مستقل في مكوناته العقائدية. فالوجدانية الإسلامية الصارمة ما كان بإمكانها أن تتقبل حيثيات الثقافة الشرق أوسطية والعربية كعناصر يقينية مطلقة. وقد جعل ذلك ممكناً أن تتحول فيه حتى القيم الوثنية إلى عناصر مهضومة كلياً في بوتقة التوحيد. وبغض النظر عن تعقيدات هذه المسألة القديمة والمعاصرة، إلا أنها تشكل دون شك إحدى خصوصيات الإسلام، التي يمكن تحديد صيغتها العامة بعبارة - وحدته المتنوعة.

فبالقدر الذي سعى الإسلام لنفي "غلو" اليهودية والنصرانية، أكد على استمراريته لتوحيديهما. وبالقدر الذي نفى "جاهلية" العرب، أكد على فضائلها في إسلاميتها. وقد تضمن ذلك بحد ذاته أسس وحدته الداخلية. أي ارتكازها إلى مبادئ كبرى وثيقة الترابط. فالغلو هو أساس الانعزال والفرقة، والجاهلية أحد نماذجها الثقافية. وبالتالي كان نفى الإسلام لها قد أعطى له في الوقت نفسه قوة البديل الشامل (في وحدانيته) وصيغ تجليها الملموسة (في إسلاميته). أي أنه تضمن في ذاته إمكانات التنوع الإسلامي في وحدته. وهذا مانعش عليه في كل مجرى تطور الحضارة الإسلامية وتنوع سماتها في ظل انتمائها الروحي للوحدة الثقافية. ولم تكن هذه العملية صفة جزئية، بمعنى انحصارها في إطار المميزات الخاصة للحضارة الإسلامية، بل وفي شموليتها التي صهرت ثقافات الأمم والأديان الأخرى. أي أنه كشف عن استمرارية وعيه التوحيدي في ظل "أسلمة" ما يمكن إسلامه. وبهذا كشف عن أن الأصالة الثقافية لا تتعارض مع الأهمية. على العكس! أنها تفترضها ولكن بالاستناد إلى مقومات الروح الخاص. فإذا كانت النصرانية، على سبيل المثال، هي ديانة شرقية (أوسطية) متأورة، فإنها تكون قد اقتلعت عن جذورها الثقافية الأولية. لقد لعبت هي بهذا المعنى دور الخميرة الروحية للوحدة الأوربية الغربية. أي أنها اكتسبت الروح "الغربي" (الأوربي) وفقدت منابعها الشرقية ولا يعني فقدان المنابع الشرقية هنا سوى النظم التاريخي - الثقافي عن النصرانية الأولى (الشرقية منها بشكل عام والشرق أوسطية بشكل

خاص). وهذا ما يمكن لمسه في توراتها الوجدانية ونموذج تجليها وفي هيكلية بنيتها الدينية - العقائدية وهرميتها الكنسية. أي بالقدر الذي لعبت النصرانية فيه منذ البداية دور الموحّد العاطفي لتنوع القيم والأجناس والثقافات، فإن وحدتها اللاحقة في نموذج الكنيسة الغربية (الكاثوليكية) قد أعطى لتركيباتها وانماطها الاجتماعية والقومية والفكرية هيئة النظام الخارجي الموحد.

لقد حاولت الكنيسة أن تمثل مأمثله الله في الإسلام وإن تؤدي في وحدتها العملية ما أداه التوحيد الإسلامي. أي أنها أدت دور الكيان المكتمل نسبياً في بنائه التنظيمي والعقائدي، الذي أعطى انتصار الإسلام له، واكتساحه إياه من منابعه الأولية، صيغة "الديانة المناهضة" في وعيه الذاتي. فالعالم آنذاك (والنصراني منه خصوصاً) مازال أسيراً للسماء أكثر من الأرض. وإن مقاييسه لم تكن محصورة في مفاهيم الشمال والجنوب والشرق والغرب. إذ لم يدر بخلد الكنيسة آنذاك كروية الأرض، بينما كانت "الفيزيكا" عدية الجدوى، و"الميتافيزيكا" شديدة البلوى، والأرض تحت الأقدام واللاتهاية في القلب. ولهذا كان التقييم الوحيد المقنع للعقل والضمير، والذي يستجيب للاكتناعات والمعتقدات الدينية هو ثنائيات النصراني - الهرطقي والمسلم وغير المسلم (٣).

إن ثنائية المسلم وغير المسلم تكون قد تضمنت في ذاتها عناصر "الروح الشرقي"، ليس بمعنى انحيازه المباشر لجغرافية الشرق، بل بمعنى اكتمال نموه في أحضان الثقافة الشرقية بشكل عام والشرق أوسطية بشكل خاص. إذ تمتلك ثنوية الأنانية - الغيرية (الأنا - الغير) عناصرها الأولية في كل التركيبات الاجتماعية والسياسية. وفي تجلياتها المفرطة هي أقرب إلى عالم البهيمية، إلا أنها تمتلك أيضاً الاستيعاب الحسي لأحد الشروط الضرورية للحفاظ على الذات واستمراريتها الوجودية. وهي بارتقائها من عالم الحس والمباشرة إلى ذرى المبادئ الكبرى تكون قد قطعت الشوط الضروري لبلورة عالمها الثقافي. وبالتالي فإن انكسار هذه المبادئ الكبرى في عالمها الثقافي هو الذي سيعطي لهذه الثنائية الضرورية معناها التاريخي والحقيقي. إذ ليست هناك من منظومة - ماأياً كان مثالها ومستواها أن تنشأ وتتطور خارج إطار هذه الثنائية. وبالقدر الذي ينطبق ذلك على المنظومات الفكرية والسياسية ينطبق بدوره على الحضارات وثقافتها. وقد شكلت ثنائية المسلم وغير المسلم إحدى هذه الصيغ الرفيعة نسبياً. فاليونان عرفت اليوناني - البربري وهذا ماينطبق بالقدر ذاته على الرومان. أي أنها طرحت

امكانية المقارنة على أساس الانتماء الدينى - الحضارى. بينما صاغت الأديان العالمية (وفى الحالة المعنية النصرانية والاسلام) مواقفها الخاصة بتوسيع هذا الانتماء وتخصيصه. أى انهما قدما عناصر ايجابية أوسع فى تعميق شعور الانتماء الثقافى، الذى لَفَّ فى فلكه شعوبا وأقواما عديدة حول مبادئ متسامية بحد ذاتها.

وقد شكلت ثنوية المسلم - غير المسلم من بين أكثرها اتساعا بفعل توسعها فى قبول "الغير" من "أهل الذمة" و"أهل التوحيد". أى فسحها المجال فى الواقع أمام كل اتباع وثقافات العالم آنذاك، فى الاندماج بحركة مفتوحة، أثمرت عن حضارة الاسلام. إلا أن ما يميز هذه الحضارة هو ليس جمعها الهلامى، بل تذويبها المبدع لكيانيتها الخاصة. أى كل ما يتطابق مع المجرى التاريخى لصيرورة الاسلام الثقافى.

فتطور الاسلام على أساس مبادئ الوحدانية الصارمة ونواته الموحدة (العربية) قد أعطى له امكانية الحفاظ على بؤرته الأولية باعتباره الاستمرارية الطبيعية لعالم الشرق. أى كل ما يمكن ملاحظته فى تطوره السياسى - الحكومى والروحى - الأخلاقى والفكرى - النظرى، فى مبدأ الخلافة ووحدانية الدين والدنيا، فى تفاعل وصراع الكلام والفلسفة، فى توحيد المعقول والمنقول، وفى تأمل تجربة السلف والاجتهاد، فى التفسير والتأويل، وفى الظاهر والباطن. أى فى كل الأمتثال المرن لوحدة الثقافى والدينى - العقائدى (الإيمانى).

غير أن هذه الوحدة العامة لم تكن سوى أسلوب الوجود المتناقض والطبيعى تاريخيا، للتوفيق الصعب بين مساعيه وغاياته الوحدانية وتشكيل كيانه الخاص. فصيرورة الاسلام هى النتائج العلقائى لتطوره الذاتى فى مجرى الصراع الثقافى العام كأى ظاهرة فكرية - روحية سياسية كبرى، أو منظومة شمولية متكاملة.

أن العلاقة المعقدة بين التلقائى والمنظومى المميزة للثقافة الواحدية هى التى تعمق بالضرورة عناصر الاحتكام لكل جديد أمام محك مبادئها وقيمها الكبرى. أى انها تصوغ مثلها العليا، التى تشكل مجموعها الروح الثقافى. وليس المقصود بالثقافة الواحدية هنا سوى تلك التى تبدع حدودها الخاصة وقيمها الكبرى، التى يجرى ضمنها اختصار الجديد فى كل معايير وتقييماته المتضاربة. أى أن واحدية الثقافة لا تنفى الصراع الداخلى. على العكس، انها تفترضه كأسلوب ملازم لها فى البحث والبرهنة الدائمة على يقيناتها المعلنة. وبهذا المعنى، فإن كل الحضارات الأصلية واحدية الثقافة وهذا ما يحدد بدوره القيمة

التاريخية والحقيقية لواحدية الثقافة فى الوعى المعاصر للعالم العربى. فقد استند العالم الأوربى، رغم كل صراعاته الداخلية الدورية فى "مسيره الروحى" الى واحدية الثقافة الرومانية - اليونانية. وهذا ما ينطبق بالقدر ذاته على العالمين الصينى والهندي، رغم كل ملايسات الأخير. بينما لم يصل العالم العربى المعاصر بعد الى صيانة اقتناعاته الأولية باليقينيات المطلقة لوجوده الحضارى. فالتزعة القومية لم تستند فى الواقع الا الى غلاف الوحدة، بينما لم تستند الحركات الأصولية السلفية والراديكالية الا الى هلامية الوحدة المجردة، وفيما بينهما تراوحت مختلف الحركات الداعية والمناهضة للتحديث والعصرنة، التغريب واللاتغريب. أى أنهم يعولون على عناصر التاريخ المخترعة، لا على حقائقه الفعلية. أى أنهم لم يتقنوا بعد تذليل عاطفة التاريخ وتعميق شعور الانتماء الحقيقى له فى الوقت نفسه.

ان للعالم العربى المعاصر مقدماته الروحية الذاتية فى الثقافة الاسلامية. أى فى كل ما أكسبها كيانيتها الخاصة. غير أن الادراك المتزايد للكيانية المستقلة عادة ما يؤدي الى خلق آلية التوقع الذاتى. ولكنه هنا أيضا يبدع سوية معها بعض عناصرها الراديكالية. فالتطور الثقافى الأصل يظل يعانى على الدوام من هذه المفارقة المقلقة لوعيه النظرى والعملى. أى السعى الدائم لرؤية النسبة المعقولة فى مابين الأصالة والتجديد، والسلف والخلف. الا أن مفارقة الظاهرة التاريخية تقوم فى الكيفية التى تجرى بها وعى هذه "النسبة المعقولة". فالتاريخ بشكل عام والروحى - الفكرى بشكل خاص، رغم كل استقلاليتهم النسبية، وثيق الارتباط بالبنى الاجتماعى - اقتصاديه والسياسية السائدة. وفى الخلافة الاسلامية لم يكن بإمكان هذه العملية، على الأقل، حتى سقوط بغداد، أن تتوقع على ذاتها بفعل هيمنة مركزية السلطة وواحدية الثقافة.

ج. واحدية الثقافة الاسلامية : وعى الذات ومبدأ الأصالة.

لقد ترافقت واحدية الثقافة مع مركزية السلطة، وبالتالى لم يفسح ذلك المجال أمام هيمنة دينية الاسلام. فالثقافة الاسلامية تطورت تطورا شاملا كجسم واحد (العلوم الطبيعية والأدب والفكر والعمارة والصناعات والفنون) وقد أدى هذا التطور المعق للكيانية الاسلامية فى مختلف جوانب الحياة الاجتماعية وأبداعاتها الى تعميق شعورية وعقائدية الأنا الثقافية المستقلة. أى كل ما يؤدي الى بلورة ولع وقانونية المقارنة فى ما بين الثقافات والأمم. كمعيار ومحك لوعى خصوصيتها. بصيغة أخرى،

أن المقارنة تصبح مرآة الرؤية الذاتية. ومن العبث لوم هذه المقارنات على "اعوجاجها". فالوعى التاريخي المقارن لا يمكنه أن يمتلك مرآته الصقيلة لأنه يعانى فى آن واحد من ثقل ارثه الثقافى ومناذج أحكامه المثالية (المثل والقيم الكبرى وأساليب الأحكام وطبيعتها وما الى ذلك).

فعالم الخلافة آنذاك لم ينغلق على نفسه بفعل استناده الى مركزية الدولة وواحدية الثقافة. أى أن الدولة لم تستحوذ بمركزيتها المطلقة كل جوانب الحياة بما فى ذلك الروح. مما يفسد على الواحدية ثقافتها، ولم تتخذ الواحدية الثقافية هيئة النظام الرسمى (الفوقى) المهيمن، مما يؤدى الى تقوقع الذات وانحصارها فى عالم الكليانية الروحية. اذ بغض النظر عن الكليانية الروحية هى فى بعض جوانبها صنو الواحدية الثقافية، أو على الأقل أنهما يلتقيان فيما يمكن دعوته بحدود المبادئ العليا، الا أن الصيغة لا يمكنها أن تشكل أساسا للمطابقة بينهما. وذلك لأن فرضية كهذه تستلزم بالضرورة الاقرار، بأن كل ايدولوجية مهيمنة تتمتع بالضرورة بعناصر الكليانية. وإذا كان لهذا الحكم حقيقته الجزئية، فلأنه يمثل أحكام السياسة وعناصر يقينياتها الجازمة. بينما لا تشكل الايدولوجية المسيطرة فى الثقافة الواحدية سوى أحد العناصر الكبرى فى أسلوب وعى الذات وتحديد المعالم العملية للوجود الاجتماعى.

وقد فسح ذلك المجال أمام امكانيات عديدة للمقارنات الثقافية، التى اتخذت من الأمم والأديان عينات لها أيضاً. فقد كتب ابن المقفع (ت - ١٤٢هـ) والجاحظ (ت - ٢٥٥هـ) والتوحيدى (ت - الربع الأول من القرن الخامس الهجرى) وغيرهم عن الأمم وأخلاقها وصفاتها وميزاتها. فالتوحيدى، على سبيل المثال، يورد آراء ابن المقفع، التى حاول من خلالها تصنيف الخصائص الأساسية للأمم. حيث اعتبر الروم أصحاب بناء وهندسة ولا يعرفون سواهما، والصينيون أصحاب أثاث وصنعة لا فكر وروية، والترك هم سباع للهراش، والهنود أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة، والزنج بهائم هاملة والعرب أهل نغر ووحشة، عقل كل منهم له وحده. ورد التوحيدى على ذلك من خلا نظرة فلسفية عميقة، معتبراً أن لكل أمة فضائل وذنابل، ولكل قوم محاسن وفساد، ولكل طائفة من الناس فى صناعاتها وحلها وعقدها كمال وتقدير. وهذا يقتضى بأن الخيرات والفضائل والشور والنواقص مفاضة على جميع الخلق مفوضة بينهم كلهم (٤). ووضع رده البديل على أحكام ابن المقفع، عندما ميز الفرس بالسياسة والأدب، والروم بالعلم والحكمة، والهنود بالفكر والروية والخفة والسحر، والترك

بالشجاعة والاقدام، والزنج بالصبر والكد والفرح، والعرب بالنجدة والوفاء والخطابة والبيان (٥). وأشار فى الوقت نفسه الى أن هذه الصفات ليست مطلقة، بل هى مؤشرات أساسية عامة، وذلك لأن نقائضها موجودة عند الجميع. أى شبيهة بالأفكار التى سبق أن أثير حولها الجدل فيما مضى بين الاتجاهات الفكرية الضيقة - المتعصبين للاتجاهات الانسانية العميقة - المتفتحة فى الثقافة الاسلامية، والتى يمكن ان نرى أحد محازاتها الجميلة عند الجاحظ. فهو لم يشترك فى عملية التصنيف الثقافية التى ابدعها عالم الاسلام من خلال اعتباره الصينيين اهل الصناعة، واليونانيين اهل الحكمة، والفرس اهل السياسة، والعرب اهل اللغة والشعر، بل ويدفاعه الشديد عن كل الامم والاجناس استنادا الى ابراز قيمتهم الانسانية ووحدة النوع فى تجلياته المتباينة (٦) ..

فقد ابدعت الثقافة الاسلامية فى سعيها تصنيف كل ما يمكن تصنيفه كجزء من أسلوب تقييم كل ما يمكن تقييمه - فن الطبقات. حيث أدرجت فيه الشخصيات واختصاصاتها (كالحكام والأدباء والفقهاء والمتكلمين والشعراء...) والأديان وفرقها والمدارس الفكرية واتجاهاتها (الملل والنحل) والأمم فى معارفها وأخلاقها (طبقات الأمم). أى أنها حاولت أن تبدع فى أنماط تصنيفها كل ما يمثل بعد ذاته كيانا له استقلالته الخاصة. وإذا كان تطور طبقات الشخصيات واختصاصاتها هو جزء من تعميم المعارف المتخصصة وموسوعات العلم، فان "طبقات" الأمم وأديانها تعكس دون شك، ثقافية وعيها الاجتماعى : القومى والانسانى والروحى (٧).

ومن الممكن أن نتخذ من آراء وتصنيفات صاعد الأندلسى (ت - ٤٦٢هـ) مثالا نموذجيا تضمن فى الاطار العام محازات هذا الفن حتى عصره. فهو يؤكد على أن الناس وأن كانوا نوعا واحدا فى مشارق الأرض ومغاربها، جنوبيها وشمالها الا أنهم يتمايزون بثلاثة أشياء وهى الأخلاق والصور واللغات (٨). وهو يقسم الأمم الى قسمتين، الأولى ويدعوها بالأمم القديمة السبع وهى الفرس والكلدانيون (وضمنهم السريان والبابليون والعرب واليهود) واليونانيون ومعهم الروم والأفرنجية والجلالقة (وفيهم البرجان والصقالبة والروس والبرغر) والأقباط (أهل مصر وجنوب السودان والمغرب) والترك بأجناسهم العديدة، والهند والسند وأخيرا الصين. وتلتقى جميع هذه الأمم فى بداية أمرها بعبادتها للأصنام تمثلا بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية. وتشعبت فيما بعد الى شعب عديدة. وليس من

الصعب العثور في هذه الصياغة على مساعي البحث عن الوحدة (في الديانة والنوع). إضافة لذلك أن لهذه الصياغة أساسها الثقافي (التاريخي). فهي تعكس ملامح وبقايا العالم القديم في رؤيتها لوحدة الزمان والمكان (السموات السبع والأفلاك السبعة والأمم السبع). غير أن هذه الصياغة تعكس أيضاً رؤية التباين والخلاف بين الأمم (الأخلاق والصور واللغات). ومن الممكن القول، بأن اكتشاف الوحدة هو دليل اكتشاف الفرق. ولم تعن الفرق هنا سوى التباين والتنوع، وهذا ما يبرز بوضوح في تقسيمه طبقات الأمم على أساس العلم والمعرفة (القسم الثانية). فهو يقسمها إلى طبقتين، طبقة أعتنت بالعلم وطبقة لم تعتنى بالعلم. ويدرج ضمن الأولى ثمانى أمم وهى الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب وبنو إسرائيل. والطبقة الثانية تتضمن كلا من الصينيين والترك والخزر والصقالبة والبلغار والروس والأفارقة وغيرهم.

فالهند حسب نظر الأندلسى، أمة عظيمة لها إنجازات كبيرة في الفلسفة والألبيات والعلوم الطبيعية. والفرس أمة عظيمة تميزت بحسن السياسة وجودة التدبير والاهتمام بالطب والنجوم، والكلدانيون لهم شهرة بأسرار النجوم. واليونانيون أمة عظيمة واسعة اللغة تتميز بالحكمة الفلسفية وعلومها. والروم أمة عظيمة ومملكة قوية دانت لاحقاً بالنصرانية ولها حكماء أجلاء وعلماء بأنواع الفلسفة. وأهل مصر أمة عظيمة الملك، عبدة الأوثان، أسلموا وبقي بينهم من غير المسلمين، ولهم اهتمام بأنواع العلوم. والعرب أمة عظيمة توحدت بالاسلام وتميزت باللسان ونظم الشعر والحكمة، وإنجازاتها في الاسلام معروفة. وبنو إسرائيل لم يشتهروا بالفلسفة بل بعلوم الشريعة (اليهودية) وهم معدن النبوة والرسالة ولهم علماء في الطب وأحكام النجوم. من هنا يبدو واضحاً، غياب أية فكرة مباشرة أو غير مباشرة من تقسيم العالم الى غرب وشرق وشمال وجنوب، أو تقسيمه على أساس قومى أو دينى أو عنصري أو لغوى، بل على أساس ثقافى - علمى.

فالقومية والدين والعنصر واللغة لا تؤدي هنا أى دور حاسم أو ثانوى في هذا التقسيم. أى في تحديد هوية الوحدة والفرقة، أو طبقات الأمم. فالمكونات الجوهرية للتقسيم هى العلوم بشكل عام، والنظرية بشكل خاص والفلسفة بصورة أخص. ولهذا السبب لا يدخل الصين والترك والصقالبة وغيرهم في الطبقة الأولى رغم اشارته الى أن الصين هى أمة عظيمة أكثر الأمم عدداً وأفخمها

ملكاً وأوسعها داراً. غير أن حظهم من المعرفة كما يعتقد صاعد الأندلسى هو اتقان الصنائع العملية وأحكام المهن التصورية. وهم إضافة لكل ذلك أصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال وتحسين الصنائع. بينما الترك هم أمة كثيرة العدد فخمة الملك، إلا أن ما يمتازون به هو معاناة الحروب ومعالجة آلتها. فهم أحذق الناس بالفروسية. بصيغة أخرى أن معيار الحضارة الحقيقية ينظر الأندلسى، والانتفاء الفعلى لطبقة الأمم العلمية، هو اتقانها الفلسفة وتقاليدها العلمية. وقد أكد على هذا الشرط عندما كتب يقول، بأن عدم إدراج بعض الأمم في طبقة العلمية يعود الى "أنهم لم يستعملوا أفكارهم في الحكمة ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة" (٩). فهم يشبهون النمل والعنكبوت في اتقان التشكيل والعمل. بمعنى سيطرة أخلاق "النفس الفضية" فيهم، لا صرف العناية الى نيل فضائل "النفس الناطقة" المميزة للطبقة الأولى. من كل ماسبق يبدو واضحاً بأن النماذج الكبرى لتصنيف الأمم والموقف منها لا يتضمن عناصر المفاضلة الضيقة أو المواجهة العنصرية أو الدينية إذ تغيب وتضمحل في هذه القسم تباين الأمم واختلافاتها وراء السعى نحو تحديد الاسهام الثقافى والفضائل العملية لكل منها.

ان هذا التقييم الثقافى العام يستند، دون شك، الى أسلوب الكشف عما يمكن دعوته "بروح الأمم". وما أن هذه الرؤية قد جرت في واحدة الثقافة الاسلامية، فانه كان لابد وأن تفرز أحد مستوياتها المناسبة لها، الذى يمكن دعوته بأسلوب تحليل الذهنية الثقافية والدينية للأمم.

ومن الصعب الآن القول بسيادة أى من هذين الأسلوبين الأنفى الذكر. وذلك لتداخلهما باعتبارهما الوجهين النائمين لعملية صيرورة الحضارة الاسلامية ذاتها. ولهذا نعثر في الاتجاهية العامة لدراسة الذهنية الثقافية والدينية للأمم على ذات الأسلوبين. وإذا كانت تقاليد علم الملل والنحل الاسلامية قد ركزت على دراسة الفكر فى اطار الملل والنحل فلاتها ارتبطت أولاً وقبل كل شئ بتاريخ نشؤ وتطور المدارس الكلامية الاسلامية وصراعاتها السياسية والمذهبية والعقائدية. وحالما جرى توسيع الأفق الثقافى والروحى لعالم الاسلام، فانه لابد وأن يحوى فى فلكه تأمل وتحليل المجازات الماضى والحاضر "الإسلاميين".

ان تطور معالم الحضارة المستقلة وتعميق شعورها الذاتى يصعانها على الدوام أمام مهمة المقارنة الدائمة والاحتكام الصارم لمبادئها العليا. أى أنها تضطر الى ممارسة الأدلة الذاتية كأسلوب لتعميق يقينياتها العقائدية

والعملية. فإذا كان العلم الاسلامي تجاه فرقة الاسلامية قد أبدع بؤرة "الفرقة الناجية" باعتبارها محور عقائديته المباشرة فانه سلك تجاه الملل والنحل الأخرى سلوكاً غاية في التباين والتنوع في مستوياته، إلا أنها جميعها أنصبت في اتجاه رؤية الخلاف أولاً والوحدة ثانياً مع تقاليد الاسلام وأراء فرقه. بصيغة أخرى اننا نستطيع هنا ملاحظة تعميق وعى الذات الانتقادي (الاجتهادي). فإذا كان البغدادي (ت - ٤٢٩ هـ) على سبيل المثال قد عمق في انتقاديته للملل الاسلامية والنحل حدة الخلاف من خلال الاحتكام الدائم لعقائد الاسلام، فان ابن حزم (ت - ٤٥٦ هـ) قد وحد في انتقاديته مستويات التحليل الفلسفي والدراسات المقارنة للأديان والمذاهب الفلسفية مع الاحتكام الدائم لعقائد الاسلام. بينما حاول الشهرستاني (ت - ٥٤٨ هـ) الجمع بين هذين الاتجاهين على أساس منهجية علمية وانتقادية موضوعية، سعت لتجاوز الأفق الايديولوجي لوعى الذات الديني والثقافي. فقد أشار الى أنه سوف لن يتبع القسمة السائدة عن الأمم (العرب والعجم والروم والهند)، بل يقسمها حسب الأراء والمذاهب. أي أننا نعثر هنا على إحدى النتائج الجديدة في تقسيمه للأمم من خلال ابراز أولوية العقائد والأفكار. وهو لم يقصد بذلك قسمة المجتمعات على أساس الأديان والأفكار بل هوية الأديان والأفكار بحد ذاتها. وقد أدى ذلك بالضرورة الى تدليل عناصر الايديولوجية الضيقة. فهو يضع في "أرباب الديانات مطلقاً" كلا من المجوس واليهود والنصارى والمسلمين. بينما يدرج في أهل الأهواء والأراء كلا من الفلاسفة والدهرية والصائفة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة. وليست هذه الصيغة سوى النموذج المللي - النحلي لما سبق أن صاغته تقاليد "طبقات الأمم". بمعنى اقتراب وتلاقى "روح الأمم" و"ذهنية الأمم" في الثقافة الاسلامية.

وقد أدى هذا الاقتراب والتلاقى الى تأملات وتآلفات فكرية مختلفة. وأن أحد نماذجها الرفيعة تقوم في محاولة رؤية الصلة الداخلية بين "روح الأمة" و"ذهنيتها". فالشهرستاني نفسه يشير الى وجود وانتشار أحد أنواع القسمة السائدة آنذاك للأمم استناداً الى "مذاهبها" أو نموذج رؤيتها للأمور والحقائق. كما هو الحال بالنسبة للقسمة القائلة بأن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد وأن أكثر ميلهم الى "تقرير خواص الأشياء"، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. بينما الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى "تقرير طبائع الأشياء"، والحكم بأحكام الكميات و

الكيفيات، واستعمال الأمور الجسمانية" (١٠). وبغض النظر عن أشكالية هذا التقسيم الذي لم يشاطره أغلب مفكرى المرحلة، إلا أنه يعكس، دون شك، محاولة عميقة المغزى في ادراك الهويات الثقافية - الروحية المختلفة للتركيبات "القومية". فهي تعكس من جهة، الحسيلة التألفية لعملية طويلة ومعقدة من دراسة حيثيات هائلة وتأمل متشعب لـ "روحية" المجتمعات و"ذهنياتها" (١١)، إلا أنها تجاوزت في الوقت نفسه عنصرية الصياغة والمضمون (١٢). ولا يمكن اغفال ما في هذه التصورات العامة والأفكار النظرية عن الأمم الكبرى لتلك المرحلة من أثر فعال في صياغة هذه الثلاثية المجزأة المتقابلة والمكملة أحداها للأخرى. فهي لم تتناول في الأغلب، سوى أسلوب التفكير وانعكاسه في الفعل. أي أنها تتحدث عن تعارضات مضمونية في أساليب البحث عن الحقيقة، وفي نماذج الموقف من أولوية المادة والروح، السياسية والأخلاق. ولم يكن بإمكان هذا التمايز أن يبلغ هذه الدرجة، دون تجمع عناصره ومكوناته الداخلية. أي التغيرات البنيوية العميقة في أسلوب رؤية الثقافات المختلفة. غير أن هذه العملية لم تكن علمية - ثقافية خالصة، بل واقتصادية سياسية وايدولوجية (دينية) أيضاً.

فقد علم العالم الاسلامي (مجتمع الخلافة) ثقافات الأمم الأساسية. وأبدع على مثال عقائديته وايدولوجيته نمط رؤيته الخاصة للماضي والحاضر. بمعنى أن تقسيمه للثقافات والأمم هو أيضاً انكسار حصيلة مكوناته الثقافية المختلفة (شعوب العالم الاسلامي) في موشور وعيه الاسلامي (وعلى خلفية التحولات الاجتماعية - اقتصادية وأنماط الملكية وشكل الدولة وخصوصية القانون).

أن هذا التمييز بين الثقافات في روحيتها وذهنيتها، أديانها وأفكارها، لم يكن عملية معرفية خالصة، بل والاستمرارية الطبيعية لتعميق عالم الثقافة الروحية وعناصر وعيها الذاتي. وهو في حصيلته العامة النتائج الملازم لصيرورة المكونات الجوهرية لـ "الأمة الاسلامية" الثقافية (الروحية) والسياسية.

لقد بقي هذا الغلاف الروحي الممزق سياسياً (والذي تعرض لعملية انحلال عميقة طويلة المدى بعد سقوط بغداد) الخلفية اللامرئية التي جمعت ومزقت دويلات العالم الاسلامي وشعوبه. وبالتالي فان الصراعات التي واجهها عالم الاسلام مع عالم النصرانية الأوروبية ابتداء من الحروب الصليبية لم يغير في الواقع سوى أوريا. حقيقة أن الدولة العثمانية قضت لقرون عديدة لاحقة مضجع القارة

الاسلامى أدرك للمرة الأولى موقعه الواقعى وحدوده
امكانياته التى ألزمته أوربا المتفوقة بالروضخ لكل نتائجه
الممكنة وافرازاته الملزمة.

الأوربية عسكريا، الا أنه أعمى روحها الثقافية. لقد
أهملت الجوهري فى عالم الاسلام : الثقافة والعلم، ولم
تستطع فى الوقت نفسه أن تذلل تركتها التركية : القوة
والعسكرة. وحالما بلغت هذه العملية ذروتها، فإن العالم

المراجع :

(١) أن الاسلام لم يضع تعارض بين الانتماء القومى والدينى. على العكس. أنه جعل فى اختلاف الشعوب والأقوام والأمم قيمة كبرى،
وفى تعارفهم معنى لايمتنى حقيقة الا من خلال الاسلام للبدء الأعلى (الله). فالجوهري فى الاسلام هو توحيدية التوجه وتقية
السلوك. وما عداها فهي قضايا ثانوية. أو "انتماءات" لا تمتلك بحد ذاتها قيمة مستقلة.

(٢) لم تتعد الحضارة الاسلامية فى مكوناتها العميقة حدود هذه الغايات. على العكس. لقد حولتها الى جزء عضوى كامن فى حوافز
وعياها العلمى والعلمى. ومن الممكن أن تتخذ هذه الحوافز فى الوعى السياسى المعاصر صيفا غاية فى التباين، الا أنها سوف
تلتقى فى مسعاها الانسانى العميق حالما ترتكن الى الاسلام الثقافى. سواء اتخذت صيغة "الأمة الاسلامية" أو "الأمة القومية. إذ
أنذاك سترى، بأن هذه الأطر هي مجرد أغلفة ضرورية لمبادئ الوحدة المتسامية.

(٣) ان هذا الحكم ينطبق على العالم النصرانى الأوربي القروسطى أكثر مما ينطبق على عالم الاسلام فى مرحلة الخلافة الأموية
والعباسية والأندلسية. إذ أن اهتمام عالم الاسلام بالعلم الطبيعى كان لحد ما الاستمرارية المعمقة (والاسلامية) لتقاليد العالم
الاغريقى. أى كل ما سيدخل كمكونات جوهري فى الوعى والتطور الأوربي لعصر النهضة. الا أن عناصر الشعور الاسلامى العام
فى الانتماء العقائدى للذات قد تماثلت فى الكثير من مكوناته مع رديفه النصرانى. بمعنى أولوية الأنا الدينية.

(٤) التوحيدى : الامتاع والموانسة، بيروت، دار الحياة (ب.ت) ج ١ ص ٧٣.

(٥) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٧٣.

(٦) الجاحظ : الرسائل، القاهرة ١٩٦٤، ج ١ ص ٦٧.

(٧) لم تكن هذه الظاهرة معزولة عن "عروبية" دولة الخلافة الأموية. أى كل ما أدى فى بعض افرازاته الى تبطين نوازح العداء القومى.
ولهذا استتارت فى أول فرصة "ثقافية" مناسبة (بدايات الخلافة العباسية) ولع التشفى الفكرى. وقد كان لهذه الظاهرة السلبية
ايجابياتها الثقافية من حيث مساهمتها فى شحذ وعى الذات القومى. وتتضمن كتب التاريخ والأدب نماذج عديدة عن المديح
الذاتى للعرب فى تجلياته العامة والمحلية (اليمنية والعراقية والشامية وماشابه ذلك) والقبيلية (العدنانية والقحطانية وغيرها). أى
أنها عمقت كمية ونوعية شعور الانتماء القومى والاعتزاز به. وإذا كانت الردود الأولى على الشعوبية الضيقة تسعى للبرهنة على
عظمة العرب فى الماضى أيضاً، كما هو جلى على سبيل المثال فى الحكاية التى يوردها صاحب (العقد الفريد) عن الحديث الدائر
عند كسرى عن مختلف الشعوب، والذي يجرى التاكيد فيه على أن الشعوب المتمدنة ثلاثة وهى الروم والهنود والصينيون، وسعى
كسرى الاستهانة بالعرب والانتقام منهم، مما أدى بهم الى رده قائلين بأن ما يميزهم هو عزتهم ومناعتهم، حسن وجوههم وبأسهم
فى القتال، حكمة السنتهم وشدة عقولهم، وأنهم أمة لم تعرف العبودية والاسترقاق أبداً، وأن رماحهم طوال وأعمارهم قصار، ومن
عرف لهم فضيلهم عزوه ومن استصرخهم لا يخذلوه (ج ١ ص ١٦٦ - ١٧٢)، فإن واقعهم ما بعد الاسلام لم يعد يحتاج الى دليل
من هذا القبيل. ولهذا سار فى اتجاه وعى الذات التاريخى - العالمى. أى فى الاطار الضرورى لتعمق المعرفة المقارنة التى
يفرضها واقع التطور الحضارى ومستواه.

(٨) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢ ص ٥.

(٩) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢ ص ٩.

(١٠) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢.

(١١) أن وجود هذه الصياغة يعكس بون شك، المستوى الرفيع فى تعميق وتدقيق وتحقيق احدى فرضيات المقارنة الثقافية لاهنية الأمم
وروحياتها. فهي تمتلك الكثير من عناصر الدقة والملاحظة المتقنة. بل يمكن القول بأن الكثير من النظريات المعاصرة (الغربية
والشرقية) لا ترفض هذه الخصوصية الذهنية. على العكس إذ يجرى تأكيدها باعتبارها الأسلوب الفعلى لتطور أنواع مختلفة من
الثقافات والتفكير. فقد تكلم برتراند رسل على سبيل المثال، فى (حكمة الغرب) عن طريقة التفكير الغربية (الأوروبية) العلمية على
أنها طريقة أو نظرة اليونان، أى تفسير الظواهر (راسل . ب. حكمة الغرب الكويت ١٩٨٧ ج ٢ ص ٢٠). غير أن ما قاله راسل
يبدو ركيكا مقارنة بثلاثية التحديد الأنفة الذكر، بفعل ما فيها من احتواء مركز للعناصر الجوهري فى كل من التقرير (المنهج)
والحكم والاستعمال. أى الدورة الكاملة لعلاقة الذات بالموضوع. فإذا كان الانحصار فى عالم التجزئة هو حد وحدود "الذهنية
الرومية - العجمية"، فإن البحث عن الوحدة هو الغاية والهم القائم وراء منهجية وحكم واستعمال "الذهنية العربية - الهندية". وإذا

كانت هذه الفكرة مثيرة للجدل في الكثير من حيثياتها الواقعية ، فلأنها تعاني من مشقة تحقيق انتمائيتها الثقافية - القومية المباشرة. أى أن هذه الصيغة ذات طابع مجرد ومبتسر لحد ما. أى إذا كان من الممكن تطبيق هذه المقارنة، مع علاقتها، بين الهند واليونان، فإن تطبيقها على العرب والعجم (الفرس) لها اشكالياتها. فالتباين فيما بين "ذهنيتهما" و "روحيتهما" لها أساسها الثقافي والتاريخي، إلا أن اندماجهما في عالم الاسلام قد أبدع دون شك، الكثير من القيم والمبادئ الفكرية المخيمة على ذهنيتهما وروحهما، أى ما يشكل في الاطار العام تنوع النماذج الحيوية لوحدة "الذهنية الاسلامية وروحيتها".

(١٢) أن هذا التجاوز مرتبط ومرتبئ آنذاك بسيطرة واحدة الثقافة الاسلامية، التي حاولت بفعل تساميتها الأخلاقي ووجدانيتها العقائدية - الدينية، بون تطور البذور الممكنة لعنصرية التفكير. والقضية هنا ليست فقط في غياب النزعة القومية الضيقة بالمعنى الذي فرضته القرون الأخيرة (والعشرين بالأخص)، بل وبفعل المساعي العملية التي يفرضها الاسلام على المسلم في علمه وعمله. فالوحدانية المتجانسة في كينونتها الاجتماعية (العالمية) والعقائدية (الروحية) لاتفسح المجال أمام ارهاصات ضيق الأفق الفكري (والقومي) وذلك لأن مقياسها الأكبر هو المطلق (الخاص). وإذا كان تجلى هذه الظاهرة متباينا في البوذية والنصرانية والاسلام، فلأن لكل منها مميزات في التقرير والحكم والاستعمال لمبادئه وغاياته. وبالتالي فإن "ضيق أفق" كل منهم له حدوده العالمية والاجتماعية و (القومية) الواسعة. أى أن التناقضات الكامنة فيه هي من طراز ومستوى أعلى من عنصرية التفكير أو قوميته الضيقة. وهذا مايفسر في الواقع كون "الذهنية الاسلامية وروحيتها" لم تبدع في تقاليد علم الملل والنحل وكل اتجاهات الكلام شيئا ما مميذا لها أكثر من "عقائد أهل السنة والجماعة"، باعتبارها البؤرة التي ينبغى أن تمثل عند كل فرقة وفريق حقيقة ذهنية الاسلام وروحه (الفرقة الناجية).

إصدارات دار العالم الثالث

٣٢ شارع صبرى أبو علم - القاهرة

- (١) محنة الديون وسياسات التحرير في العالم الثالث - دكتور رمزي زكي
- (٢) حوار مع ياسر عرفات - محمود أمين العالم، بهيج نصار
- (٣) البلدان النامية وتجديد الفكر الاشتراكي - بهيج نصار
- (٤) العالم الثالث - قضايا وآفاق «كتاب غير دورى» اشراف: محمد الجندي
- (٥) سياسة ملء البطون - سوسيولوجيا الدولة في أفريقيا - جان فرانسوا بايار، ترجمة: حليم طرسون
- (٦) النظرية والتطبيق في ممارسة الإعداد البريشتى - د. محمد صديق
- (٧) الإسلام السياسى - صوت الجنوب، فرانسوا بورجا - ترجمة: د. لورين زكري
- (٨) سلطان غالبيث - أبو الثورة في العالم الثالث، الكسندر بينجسن - شانتال ليمرسييه - ترجمة: سوزان خليل
- (٩) تغريب العالم - سيرج لاتوش، ترجمة: خليل كلفت
- (١٠) التضخم الحضارى في البلدان النامية - د. محمود جاد
- (١١) الاتجاهات النظرية لعلم الاجتماع - د. محمود جاد
- (١٢) قصة الفلسفة - د. مراد وهبة

تمت الطبع:

التنمية - تجارب واشكاليات: كاترين كوكري فيدروفيتش - دانييل هيمرى - جان بيبيل
ترجمة د. لورين زكري

النزعة القومية العربية والاسلام

١٨٩٠ - ١٩٩٠

د. فالح عبد الجبار

أولاً - ملاحظات عامة:

تعد النزعة القومية nationalism والأمة nation والدولة القومية nation-state (أو الدولة - الأمة) ظواهر تاريخية فتية أن جاز التعبير، لا يزيد عمرها عن عدة قرون. أما اليوم فقد غدت الدولة القومية الشكل السياسي أو التنظيم السياسي الشامل المعترف به، بصرف النظر عما إذا كانت الحدود السياسية للدولة تتطابق مع حدود الأمة (أو الأثنية) أم لا، حسب المقولة الشائعة.

ولو قبلنا حسابات أحد منظري الدولة القومية (ارنست جيلنر)، فإن هناك (٨٠٠٠) مجموعة لغوية وأثنية، وأن التناسب بين الدول - القومية الفعلية المتحققة والقوميات الكامنة (غير المتحققة في دولة) هي واحد إلى عشرة.

بداية، يعني ذلك أن ثمة صراعات قومية فعلية تلوح في الأفق، أو كامنة في رحم المستقبل، في لحظة تبدو فيها أمواج النزعة القومية وكأنها تصل إلى الذروة التي لا حراك بعدها، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار آخر التجارب التاريخية (الاتحاد السوفيتي السابق، يوجسلافيا، الخ).

وسيان أن كانت الدولة - القومية (= الدولة الأمة) هي نتاج انشطار ذاتي من الامبراطوريات القديمة لتكوين وحدة سياسية جديدة، تركز إلى مجتمع صناعي حديث أم كانت نتاج شطر كيني لمثل هذه الامبراطوريات، أي الشطر

الكيفي لا صقاع خالية من تكوينات كهذه علي يد القوي الكولونيالية في القرنين ١٩ و ٢٠، فإن الدولة القومية قد اضحت الفرد الشامل في التاريخ، أو حسب تعبير هيجل الفرد الحقيقي الفاعل في التاريخ العالمي.

ويبدو إن نشوء الدولة القومية عملية مستمرة، تمت في التاريخ المعاصر، علي شكل موجات متعاقبة يقابلها ١٠ الاخلاق الاسلاف، ويستنسخون نماذج قائمة اصلاً، بنوع من «القرصنة» (حسب تعبير ب. اندرسون في مؤلفه «المجتمع المتخيل»).

وإذا كان التاريخ العام لنشوء الدولة - القومية يحظي بالاتفاق العام، فإن «التاريخ الدقيق لنشوء النزعة القومية nationalism هو موضع خلاف. كون Kohn يفضل عام ١٦٤٢، وآلثن عام ١٧٧٢، عام تقسيم بولندا وخضوري عام ١٨٠٦، تاريخ نشر خطابات فينحتة الشهيرة الي الامة الالمانية... وكثرة تختار عام ١٧٨٩ {عام الثورة الفرنسية} (سميث : نظريات القومية، ص ٢٧).

ومن الواضح أنه ليس بالوسع تمييز النزعة القومية nationalism عن الدولة القومية nation-state مفهوماً فحسب، بل ان الاثنين قد يفترقان في الزمان. ويبدو أن النزعة القومية كمفهوم ونظرية وحركة أو ايديولوجيا، برزت الي الوجود بعد لا قبل الظهور الفعلي لاوائل نماذج الدول

د. فالح عبد الجبار - باحث عراقي
مجتزأت من بحث مطول بالإنجليزية بعنوان: بنية الوعي الديني - القرن ١٩ - القرن ٢٠

القومية في العالم، ونعني بالتحديد النموذجين السابقين، الانجليزي والفرنسي. وجاءت عملية التنظير الفكري لمفهوم الأمة وتحققها في دولة بعد ذلك بكثير. قد يدفعنا ذلك الي التساؤل فيما اذا كان البناء الاوائل للدولة القومية مدركين لما هم صانعوها، او لطبيعة المشروع الذي نفذوه علي غرار القوارب السابقة لارخميدس، التي طفت مع اصحابها دون عون من أية نظرية عن الصلات المعقدة بين الجسم / السائل والوزن / الحجم. واذا كان الانجليز والفرنسيون قد شرعوا في بناء دولتهم القومية وفق التسلسل التالي :

دولة -- أمة -- نزعة قومية -- نظريات. فأن الالمان والاطليان (والامريكان ايضا)، قلبوا العملية. فالنظريات عن القومية، وتحرك النزعة القومية كانت بمثابة بناء قبلي، تصورات قبلية apriori، تسبق النشوء الفعلي للدولة القومية. بل ان النظرية والنزعة القومية تبدوان بمثابة مخطط ارادي يسبق تحقيق الأمة في دولة. ولعل هذا التفارق هو وراء شيوع فكرة «اختراع» الأمة و«تخيل» الأمة عند اندرسون. ويتعزز هذا الانطباع بفعل عوامل أخرى، أبرزها الطابع التصادفي و/أو الاعتباري للحيز المكاني او الرقعة الارضية لعدد كبير من الأمم - الدول، فهذه الرقعة الجغرافية تحددت في كثرة من الحالات بفعل عوامل عديدة ترسخ الطابع الاعتباري للآطار القومي، وتجعل من هذه المجتمعات نوعاً من فسيفساء انثروبولوجية من ناحية تنوع اللغات والاديان والثقافات. وهذا مضاد تماماً للفكرة الاولى عن «تطابق» الدولة والأمة (أو الاثنية)، وكون الأمة جماعة تتميز بالتناسق (= وحدة اللغة والثقافة والتاريخ).

من المتفق عليه عموماً ان ظهور أولي نماذج الدول القومية اتخذ من اوربا مسرحاً له (القرون ١٦ - ١٩). وقد سبقت ورافقت هذا الظهور عملية تحولات عميقة، انتقاله من عصر الي آخر، من المجتمع الزراعي / التقليدي، او الاقطاعي، الي المجتمع الصناعي / الحديث، او الرأسمالي، وهو مجتمع اطلق تحولات اجتماعية - اقتصادية وثقافية ديناميكية ارتكزت علي وأدت الي ابتداء تقسيم ديناميكي للعمل، واسواق كبيرة موحدة، وثقافة (بالمعني السوسيولوجي) معيارية موحدة مع مايرافقها من ابتداء وتوحيد نظم تعليم، وتوحيد اللغات المحلية وسيطاً، واضعاف السطوة الشمولية للكنيسة، الخ. خلاصة ذلك ان الدولة - القومية، والنزعة القومية هما نتاجان تاريخيان، قريبا العهد، رغم تكوناتهما من عناصر يبدو بعضها وكأنه موغل في القدم، أو سابق للتاريخ! يزدرى المنظرون القوميون العرب، عموماً، التاريخ

ويضعون ظاهرة الأمة والدولة القومية والقومية فوق التاريخ نفسه، مؤمليين الزمان، او متقدمين الي المستقبل بحثاً عن ماضٍ لم يكن. حسبنا تذكّر الشعار المعروف : «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة».

بالمقابل نجد أن كتلاً واسعة من قادة التيار الاسلامي المعاصر، تنكر من جانب وجود مفاهيم أو نظم مثل القومية والدولة / الأمة، الخ، في الاسلام، وتدعو من جانب آخر الي بناء «الأمة الاسلامية» التي ينبغي ان تركز في معمارها علي الدين لا الاثنية او غيرها من الصلات والنظم الثقافية، او تقول ان مثل هذه الأمة كانت قائمة في الماضي التليد وأنها توشك علي الانبعاث في القريب العاجل.

وبذا نجد انهم لا ينبذون السرمدية المتخيلة للقومية والأمة بما هي عليه، بل ينبذون أزلية صنف معين من القومية والأمة يقوم علي الاثنية لا العقيدة الدينية. ونقرأ في كتابات منظري التيارين كليهما هجاءً بيناً: أن الغرب الكولونيالي اعاق وحدة الأمة العربية (عند المنظرين القوميين) او انه زرع القومية لتدمير وحدة الأمة الاسلامية (عند المنظرين الاسلاميين).

بتعبير آخر تبدو النزعة القومية العربية، هنا وكأنها في تضاد مع الاسلام، او يبدو الاسلام في تضاد مع النزعة القومية العربية. هناك في واقع الحال كتابات غزيرة حول الآتي : هل الاسلام قلب العروبة ام العروبة قلب الاسلام؟ إنه صراع حول الحامل والمحمول، وهو صراع خاص تماماً بالمنطقة العربية سنأتي علي تفاصيله الأخرى لاحقاً.

ان جانباً من هذا التضاد، او جلّه تقريباً، ينتمي الي الحقل الايديولوجي و/أو الصراع السياسي / الحزبي، مع ذلك نري ان باحثين عديدين من امثال ايمانويل سيفان E.Sivan، سارعوا الي الاستنتاج بان النزعة الاسلامية (وهي حسب استخدامي لهذا التعبير اوسع من مجرد حركات واحزاب اسلامية) تفرق افتراقاً بيناً عن القومية والنضال القومي.

وبالطبع فان معاناة العلاقة بين النزعة القومية العربية والاسلام، وبين النزعة القومية عموماً والدين عموماً، تقودنا الي القول بان هذه العلاقة تبلغ من الحصب مبلغاً يجعلها تتبلور في صيغ واشكال متنوعة تحدي ثنائية الـ مع / ضد المبسطة.

ابتداءً تُطرح العلاقة بين القومية والدين في الاطار التاريخي العام القائل بان النقلة من التنظيم السياسي التقليدي الي الحديث، اقترن بالعلمنة، اي فصل الكنيسة عن الدولة، وحسب اندرسون، كان ابتلاج فجر القومية

الأوروبية يتوافق مع أقول المؤسسة الدينية. والمغزي واضح : ان العلمنة وبناء الدولة القومية صنوان لا يفترقان، كعنصرين من عناصر توليد الالتحام عبر خلق ولايات جديدة تقف فوق أشكال الولاء القديمة، سواء كانت الولايات القديمة اكبر أو اصغر من الدولة القومية، أي سواء كانت الولايات تُمحض لامبراطورية فوق قومية (الامبراطورية الرومانية المقدسة، آل هابسبورج، آل رومانوف، الخ) أم تُمحض لكيانات دون قومية (طائفة مدينة، عشيرة، الخ).

وتقدم سوسولوجيا القومية (ان كان لمثل هذا الفرع العلمي من وجود) تحليلاً مغايراً يؤكد ان تحطيم تقسيم العمل الثابت في المجتمع الزراعي، وكسر احتكار رجال الكهنوت للثقافة، وتعميم الثقافة العالية عبر نظم التعليم واللغة المحلية، كان مستحيلاً بدون الاصلاح الديني. بتعبير آخر إن الاصلاح الديني، والدين كمكون ثقافي وكمؤسسة، يعدان حجر الزاوية في الوحدة السياسية الجديدة الدولة القومية. هذا هو تحليل ورأي جيلنر Gellner. اذا كانت الاستنتاجات الاولى المضادة للكنيسة (اندرسون) والاستنتاجات الثانية المؤاتية لها، صحيحة سواء بسواء فان الاستنباط الوحيد المتبقي لنا من جمع هذين الضدين هو أنه من المستحيل إصاق جوهر ثابت بالأديان العالمية التوحيدية وبالذات بالمسيحية (والاسلام ايضا كما نعتقد) باعتبارها، في ذاتها ولذاتها، معجلاً أو عائقاً لنشوء الدولة القومية. بكلمة أخرى، إن دور الدين في مسألة نشوء الدولة القومية ليس ثابتاً ولا موحداً، وإنه لا يمكن ارجاع هذا الدور الى جوهر محدد ومعطى.

ان جانباً من تاريخ القومية والقوميات يبين لنا ان الحدود الاثنية، أي حدود أمة معينة تتعين أو تُخلق (أو تُخترع اختراعاً حتي) علي أساس الثقافة (Culture)، بالمعني السوسولوجي للمفهوم. لكن اذا كان تمييز الاثنية يتم بواسطة الثقافة، فان مفهوم الثقافة ذاته يبدو اعوص من ان يحدد. [حتي عام ١٩٥٤ أحصى باحث امريكي قرابة ١٦٤ تعريفاً مختلفاً للثقافة في ميدان السوسولوجيا].

وعلي اية حال تبرز الاثنيات في الميدان المحدد (القومية) معمايزة إما علي أساس لغوي، أو ديني، أو عرقي، وان هذه التمايزات تشكّل عناصر من ثقافة الجماعات المعينة، كما نجد مجموعات اثنية تتطابق فيها الدوائر الثلاثة (اليابان مثلاً).

ان توحيد الثقافة (عبر نظم التعليم) يشكل عنصراً أساسياً من عناصر بناء الدولة / الأمة، أو الدولة القومية، وتنطوي الثقافة علي مكونات دينية بالنسبة للعديد من

الشعوب التي انتقلت الي بناء الدولة القومية انطلاقاً من نقاط ما قبل المجتمع الصناعي.

وعدا عن التحقيب المذكور (ما قبل / ما بعد صناعي) يشكل الدين، في اندماجه بالمكونات الثقافية، عنصر قمايز خارجي للقومية المعينة، وعنصر قمايز داخلي لها. خذ روسيا الاورثوذكسية مقابل اوربا الغربية الكاثوليكية مثلاً

وفي المراحل الاولى من نشوء الدول القومية في أوربا الغربية (النموذج المركزي - الأوربي) نجد ان اللاهوت المعقلن. أو الاصلاح الديني أسهم في خلق كتائس قومية، متحدياً السلطة الكنوتية، فوق القومية للكنيسة الكاثوليكية، ناقلاً هذا التحدي الي الميدان الثقافي: إلغاء اللغة اللاتينية، ترجمة الكتاب المقدس الي اللغات القومية (الانجليزية، الالمانية، الخ) هذا الوسيط الاساسي لتوحيد الثقافة القومية ذاتها.

وعلي أية حال فان الدور الذي تلعبه الثقافة، أيا كان الشكل الذي نراها به، هو وظيفة قمايز، التي تشكل في الوقت ذاته وظيفة قمايز. إن التمايز يقوم علي تعيين هوية موحدة، وتعيين الهوية لجماعة معينة يعادل تفريقها عن هويته جماعات أخرى. بتعبير آخر ان التحديد (= التمايز) هو ايضا نفي (= تمايز)، حسب تعبير سبينوزا.

فحين يصف المرء شيئاً بأنه ليس أبيض، علي سبيل المثال، فلا يترتب علي ذلك ان هذا الشيء أحمر أو أزرق، أو أصفر، أو أخضر لكن تعيين هوية الشيء بأنه أبيض مثلاً يعني مطلقاً سائر الصفات الممكنة في الطيف اللوني نفياً قاطعاً.

(لن يتزعجون من المماثلة بين التمايز القومي أو الهوية القومية وبين اللون - الأبيض هنا - حسبنا ان نذكر ان لغة الاسكيمو، خلافاً للغات عديدة، تنفرد بوجود ما لا يقل عن ١٥ كلمة لانواع متباينة من البياض. هذا يتيح الحديث عن التمايزات الأخرى داخل الأبيض (= الأمة).

نورد هذا التفصيل ابتغاء الإشارة الي محنة أولئك المنظرين القوميين الذين يحددون التمايز بأسلوب مقلوب أي يؤسسون الجوهر القومي علي سبيل النفي (لا أبيض) وهو تعيين هلامي، يشبه تعيين فينتحتة للعالم بأنه :لا أنا (Nicht Ich)

لنعد الي بضع اشارات أخرى عامة عن الدين ودوره في التكوينات السياسية في إطار المجتمع الزراعي وما بعد الزراعي، أي في الوحدات السياسية ما قبل المعاصرة وأيضاً دوره خلال الفترة الانتقالية المفضية الي الوحدة السياسية الحديثة المعاصرة.

ان الامبراطورية العالمية الشاملة هي الوحدة السياسية النموذجية للعصور الغابرة، وتتميز هذه الوحدات بارتكازها علي دين عالمي : الامبراطورية الرومانية الامبراطورية الاموية فالعباسية، الامبراطورية الرومانية المقدسة، الامبراطورية العثمانية (ونترك جانبا بعض الامبراطوريات المغلقة التي تحولت الي دول قومية (اليابان، الصين) بفعل تلاحم دوائر الانتماء الجزئية (العرقية، اللغوية، الدينية) في دائرة الانتماء الاوسع (القومية) في العصر الحديث)).

ان هذه الوحدات الكبرى (الامبراطوريات) كانت تنطوي علي أشكال من الولاء، والانتماء، يتسبان الي اشكال مختلفة من التنظيم السياسي الصغير: الامارات الاقطاعية وساداتها، الدول - المدينة، الأسر الحاكمة الطوائف والجماعات الدينية.

ويمكن للمرء، في إطار عالم الاسلام، أن يتحدث عن ولايات للقبيلة، العشيرة، الأسرة، الطائفة الدينية (داخل الدين الواحد) او الانتماء الديني (بين مختلف الاديان)، الأسر الحاكمة، الخ.

وعليه فان الامبراطورية، هذه الوحدة الشاملة للتنظيم السياسي الغابر هي كيان مجزأ ومتشظي داخليا.

وبالطبع فان كلاً من الوحدة الكبرى (= الامبراطورية) والوحدات الصغرى (المكونات المتشظية) تجد التعبير عنها في المفاهيم الثقافية الدينية، وفي الاشكال التنظيمية للمؤسسة الدينية، وهذا يشمل سائر الاديان التوحيدية.

ولنأخذ هذا الأمر في إطار الامبراطورية العثمانية يجد المرء (خصوصاً في القرن التاسع عشر) مؤسسة دينية مركزية وعلي رأسها المفتي الاعظم في اسطنبول، مرتبطة بمؤسسات مركزية مماثلة في الولايات الاخرى (الازهر الزيتونة، الخ، علي سبيل المثال). بالمقابل نجد أن القبائل والقري، والجماعات الحرفية في مراكز المدن منظمة في زوايا وطرق صوفية منعزلة، ومتشظية.

يصعب تخيل المؤسسة الدينية المركزية (أيا كانت درجة مركزيتها) بدون خطاب شعولي، بدون تركيز علي العنصر الشمولي في الايمان الديني، وفي الاسلام كدين أي موجه لسائر المسلمين، بل لسائر البشر كعبيد للخالق وبدون تركيز علي مثل هذه الشمولية (المائلة دوماً في كل الاديان التوحيدية)، اعني التركيز السياسي، فان شرعية حكم آل عثمان كانت تتهاوي قطعاً في نظر سائر الرعايا المسلمين. بالمقابل نجد ان الطرق الصوفية بما تتميز به من عبادة الاولياء، وتوسط الشيخ (والولي) بين العابد والمعبود، او بين المخلوق وبارئه، وبفعل انغلاق هذه الطرق وتناثي هذه

البنى الاجتماعية الصغرى عن بعضها في ركود المجتمع الزراعي البسيط، هي تكوينات محلية، تفتقر الي شمولية النظرة الدينية القائمة في المركز.

وبالطبع فاننا ننظر الي هذه الطرق والزوايا، علي انها نتاج تشظي وعزلة وتجزؤ الكيان الاجتماعي - الاقتصادي - الثقافي.

هذا التمايز بين خصائص المؤسسة الدينية المركزية والتكوينات المحلية، هو في واقع الامر تمايز بين ثقافة عليا وثقافة دنيا.

يحصل أحياناً ان الثقافة العليا (النخبوية، ثقافة الخواص) والثقافة الدنيا (ثقافة العوام، الدين الشعبي الخ) تتميزان معاً بخصائص مشتركة، النزوع الصوفي مثلاً، كما كان عليه الحال خلال الحقبة العثمانية، لكن الاختراق بين الاثنين أعمق من أن يُغفل، وبخاصة ان صوفية الثقافة العليا تتصف بنزعات عقلية و/أو فلسفية في حين ان صوفية الثقافة الدنيا تتميز بعبادة الاولياء، اي نزعات ارواحية بدائية (animism).

ويري بعض الكتاب المعاصرين، أن الطابع الشمولي للدين الاسلامي (مخاطبته البشرية جمعاء) يتناقض مع النزعة القومية العربية (الموجهة الي جماعة اثنية محددة ومحدودة).

أما التاريخ الفعلي لبناء الدول القومية في العالم العربي، وفي تركيا، وإيران، وباكستان، في القرن العشرين، فيقدم لنا أمثلة تقول إن العوائق الرئيسية امام بناء الدولة القومية الحديثة ليس الاسلام الشمولي، بل الثقافة الصوفية، الجزئية، المتشظية. وان حركة الاصلاح الاسلامي التي تصدت للتجزؤ الصوفي، عبدت الطريق الي نشوء الكيانات القومية متجاوزة انغلاق الجماعات الصغيرة.

وابتدأت مساعي الاصلاح الديني هذه انطلاقاً من مفهوم التوحيد ومفهوم العقل، وحرية الارادة الانسانية في الميدان الفلسفي بالطبع.

بالمقابل ظلت الشمولية الدينية نظرياً أداة للدفاع عن ولايات فوق قومية. وهي الآن الأساس الذي تستمد منه نظريات ودعوات بناء أمة اسلامية عامة.

إن ظهور الدولة القومية يبدو بمثابة تنظيم سياسي جديد ذي حدين، الحد الاول موجه ضد الجماعة الكبرى الموحدة شكلياً في إطار امبراطوري، والحد الثاني موجه ضد التجزؤ الداخلي المنتمي الي المجتمع الزراعي . وباختصار تبدو العملية بمثابة مركزية - لا مركزية، او تكامل - انفصال، او اندماج / التهام في جانب وانفكاك

- انفصال في جانب آخر.

ثانياً - منشأ النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر

أشرنا في المفتح الي ان نشوء النزعة القومية عالمياً كان لاحقاً لنشوء الدول القومية في الموجة الاولى ولكنه كان سابقاً لنشوتها في دول الموجتين الثانية والثالثة. في الحالين جاء تشكل الدولة القومية مترافقا كنتيجة ولاحقا كسبب، للانتقال من التنظيم الزراعي الي التنظيم الصناعي للمجتمع، أي عصر تطور الرأسمالية

وببدو لي أن المنطقة العربية تميزت، شأن مناطق أخرى بأميرين : (١) ان النزعة القومية كانت وماتزال سابقة لنشوء الدولة - الأمة العربية الشاملة. (٢) ان هذه النزعة سابقة ايضا لعملية الانتقال من التنظيم الزراعي الي التنظيم الصناعي للمجتمع.

بتعبير آخر ان النزعة القومية هنا لا تعبر عن تحول اجتماعي فعلي عن تطور الرأسمالية، او المجتمع الحديث الخ، بل تشكل نوعاً من الاستجابة لمؤثرات العالم المحيط. لنر الي تشكل النزعة القومية العربية بموازاة تشكل النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد كانت الامبراطورية العثمانية دولة تقليدية متعددة القوميات، متعددة الاثنيات، متعددة الاديان، تمتد علي عموم العالم العربي (عدا المغرب) وعلي اجزاء غير قليلة من شرقي ووسط اوربا. ولو استثنينا الأناضول، لوجدنا أن سائر المقاطعات العربية كانت خاضعة لحكم أسر وسلالات غريبة تنحدر من النخب العسكرية، وتتمتع بقدر كبير من الاستقلالية التي انتهت في بعض الحال الي استقلال فعلي (مصر محمد علي، بايات ودايات الجزائر وتونس). هناك مناطق ورقاع أخرى خضعت لحكم المشايخ (رؤساء قبائل) أو عوائل الأشراف (المتحدرين من قریش). وكان ثمة استثناءات قليلة في تلك الاماكن التي يحكمها ولاية معينون من الباب العالي مباشرة.

لن نجد الدارس لهذا الكيان السياسي أي مفهوم للمواطن الفرد، او قانونا محددًا أو إطارا إقليميا محددًا للدولة، او هيئات سياسية خاضعة للاختيار والمحاسبة الخ، او اياً من المظاهر الحديثة المتعارف عليها، بل سيجد افرادا جماعيين (قبائل، عشائر، طوائف دينية، طوائف حرفية). وسيجد لكل جماعة أعياناً وأشرافاً يمثلونها، أي درجة من التمثيل المباشر. انه عالم نظام الملل.

لقد كانت الامبراطورية تترنح تحت وقع تحديات الغرب

المتفوق عسكرياً (= حضارياً)، والعجز عن ضبط النزوع القومي المتصاعد في الاجزاء الاوربية، ونزعات اللامركزية في بعض مناطق العالم العربي (مصر، تونس الجزائر، الجزيرة العربية، السودان)، التي انطوت علي بذرات وعي ذات إثني، وهو سابق لوعي الذات القومي بالمعني العلمي للمفهوم.

إن الحل التاريخي في مركز الامبراطورية العثمانية لم يكن ليختلف، من حيث الجوهر، - عن الحل المتبناه في رقع أخرى : مصر محمد علي، ويايان القرن التاسع عشر : تدخل كثيف للدولة لاعادة تنظيم الوحدة السياسية بإعادة تنظيم الجيش الدائم، وبناء المرافق الانتاجية، وخلق جهاز تعليم حديث، مشفوع بنظام مواصلات معاصر تعديل نظام الملكية، لبناء مؤسسات دولة حديثة (دستور برلمان، جهاز تنفيذي معاصر، الخ).

هذه الانتقال لم تتم علي يد «طبقة وسطى» او «طبقة رأسمالية ديناميكية»، بل علي يد الدولة.

إن محض الانتقال من الشكل الأسري للحكم الي الشكل الدستوري، يعني نقض اشكال تقليدية

من الولاء، والانتماء والاندماج، ويعني ايضا استبدالها باشكال جديدة. إن ارساء الدولة علي اساس دستوري يستتبع نقل مصدر السلطات والتشريع ومرجع الولاء والانتماء، من الأسرة الحاكمة الي الشعب، ومن الشريعة والحكم بالفرمانات العلية، الي مصادر جديدة للتقنين والتشريع. إن نقل السيادة، وصلاحيات التشريع وحق الحكم الي الشعب او الأمة يفتح الباب علي مصراعيه للنزعة القومية في الحال. وهذا ما ادركته جمعية العثمانيين الشباب (تأسست في ١٨٦٥) التي بدأت جمعية ليبرالية - دستورية لتنتهي الي حركة قومية تركية. وهذا ما افصح عنه بوضوح / جمعية تركيا الفتاة التي خلفتها. وقد اندمجت النزعة القومية التركية باتجاه دستوري - ليبرالي، وتواكبت مع مفاهيم اسلامية لمصلحين صاغوا تصوراتهم تحت تأثير موروثهم الثقافي الاسلامي والموروث الثقافي الاوربي.

هذه الحركة، كما هو معروف، طورت اتجاهين لامركزي، يستهدف اعطاء المجموعات الاثنية غير التركية حقوق استقلال ذاتي (بمن في ذلك العرب)، ومركزي متشدد (الاتحاد والترقي).

ولنلاحظ ان الكلمة المطبوعة، والتلغراف، وسكك الحديد، أي نظام الاتصالات الحديث عهد ذاك، قدم شبكة من القنوات المادية للتنظيم والتعبئة، وكسر عزلة نظام الملل فيما قدم نظام التعليم الحديث، ونظام المدارس

العسكرية، والجيش النظامي، المادة البشرية للتغيير الطلاب والضباط.

إن تطورات مماثلة جرت في مصر، وإيران رغم تباين الأوضاع السياسية بعض الشيء. وعلي أية حال فإن التوافق الزمني للشورة المشروطة في إيران (١٩٠٦) والثورة الدستورية علي السلطان عبد الحميد في تركيا (١٩٠٨) مثير للانتباه حقاً.

لقد تركت هاتان الثورتان، عهد ذاك، آثاراً عميقة علي الفكر السياسي السني والشيوعي، وسط المثقفين الحديثين ورجال الدين التقليديين علي حد سواء. وكانت نتائج محاولات عميقة تغذ السير نحو بناء الدولة القومية الحديثة. وكانت المشكلة التركية أن المشروع يجري في إطار دولة متعددة القوميات وبأزاء تحديات أوربية ضارية.

إن مصائر وأشكال النزوع القومي العربي في المشرق يرتبط إلي حد كبير بالحركة القومية التركية.

ثالثاً: النزعة القومية العربية والاسلام.
التصورات والنظرات الأولية في المشرق

لا يخطئ السلفيون والاصوليون المعاصرون قط حين يقولون ان مفاهيم القومية، والوطنية، والتفرعات المستمدة منها لا أثر لها في الاسلام. فهذه المفاهيم كانت غائبة عن حقل الثقافة السياسية العالمية حتي القرن ١٨، وعن حقل الثقافة السياسية في البلدان العربية خلال الشطر الاعظم من القرن التاسع عشر عدا عن بعض الاستثناءات الفردية. وبالطبع حين بدأ التنظير لفكرة القومية العربية، كان العرب عملياً، بعيدين بعد السماء عن الارض لا عن الدولة العربية الواحدة، بل عن أية دولة قومية.

ان معظم الدراسات عن اصول ومنابع النظرية والفكر القومي العربي (ان لم تكن كلها) تهمل دور واسم ومكانة المفكر والمصلح الاسلامي الكبير جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، او تحذفه كلياً. وإن جري ذكره فلدوره التنويري (والاصلاحي)، قدحاً او مدحاً. ويودي أن اعارض هذا الرأي السائد بالقول ان اصلاحيه الافغاني ناجمة عن نزوعه القومي، أي مناهضة الغرب الكولونيالي، لا العكس.

وما يشير الاهتمام حقاً ان نجد الكاتبة الامريكية N.Keddie ن. كيدي تصدر كتاباً عن الافغاني يحمل هذا العنوان الموحى: رد إسلامي علي الامبريالية ان دراسة متأنية لجوانب شتى من كتابات ونشاطات الافغاني تهرر لنا القول بأنه الاب الروحي لكل من النزعة القومية الاسلامية، والنزعة القومية العربية، أي الاب الروحي للشكليات الديني والاثني من النزوع القومي.

لقد تميز الافغاني بابرار العضاء بين الاسلام والغرب، في جانب، ودعا الي استعارة العلم واشكال التنظيم السياسي والاجتماعي من الغرب ذاته لمقارنته في جانب آخر. ان الاصلاح الداخلي للافغاني، أكان فكرياً ام سياسياً ام اجتماعياً، يتوخى وظيفة خارجية: التصدي للغرب المستعمر.

ويلاحظ من كتاباته خلال الفترة الهندية، شدة تركيزه علي النزوع القومي، فهو يقول أن لا سعادة للمرء إلا في جنسه وقومه، ولا وجود لهذه الاخيرة بدون اللغة ويعترف الافغاني بوجود رابطتين تشدان البشر، الأولى رابطته اللغة التي تتألف منها رابطته الجنس (القومية) والاخري رابطته الدين. ويعترف ان هناك شعوباً تغير أديانها مرات وتحفظ بلغتها

لم يكن الافغاني منظرأ بل رجل نشاط وعمل، لذا لم يصغ آراءه في إطار فكري موحد، بل في ثنايا مقالات متعددة وظرفية في آن.

لقد احتفظ الافغاني بموقف التنويرية هذه التي تجمع الرابطة القومية بالرابطة الدينية.

وفي اعتقادي ان هناك عاملين وراء هذه الثنائية أولاً ان الافغاني كان موقفاً بالدور الحضاري للدين، فهو قاطرة التقدم شريطة تنقيته من الشوائب. وثانياً أن تجربة الافغاني المتنوعة (عيشه في الهند، افغانستان، إيران، العراق، مصر) جعلته علي تماس عياني مباشر بالتمايزات الاثنية، ودورها في الصراعات السياسية، المناهضة للبريطانيين.

ان انقاذ العالم الاسلامي (احياناً المشرقي) من السقوط بيد القوي الكولونيالية وبخاصة بريطانيا، كان يستدعي، حسب رؤية الافغاني، إصلاح الاسلام من ناحية ووحد المسلمين (الباب العالي، إيران القاجارية، ومصر عهد ذاك).

واذا كان الافغاني قد رفع شعار الجامعة الاسلامية، كوسيلة سياسية لمواجهة الغرب، فإنه لم يغفل قط دور النزعة القومية وبالذات النزعة القومية العربية التي يطربها في مقالات عديدة له. فدور العرب في فترة صعود الاسلام وانتصاره لامراء في أهميته وعمقه، بل إنه تأسى لاهمال الترك رغبة السلطان سليم في تبني اللغة العربية لغة رسمية للدولة العلية، مما كان سيخلق، برأيه دولة تقوم علي أشد واقوي عوامل الالتحام: الدين والاثنية.

ويمكن القول أن ثنائية الديني / الاثني في أفكاره انحلت بالتدرج الي مكوناتها الاصلين وتلقفتها تيارات متباينة.

ويعني من المعاني بشكل الكواكبي استمراراً
للافغاني، في جانب إعلاء العقل والاصلاح والنزعة
الدستورية، وانقطاعاً عن الافغاني في ميدان النزعة
القومية. فالكواكبي يشدد علي البعد العربي أولاً، ويضعه
في مواجهة العثمانيين ثانياً.

وبقدر ما يتعلق بالصياغات الفكرية، يمكن القول ان
الكواكبي هو مؤسس فكرة القومية العربية (نضع خارج
الاعتبار أصحاب النزعة القومية الثقافية من كتاب القرن
١٩ من اهل الشام : حيدر شهابي (١٧٦١ - ١٨٣٥)
فرنسيس فتحي (٧٣ - ١٨٣٦)، الي جانب اليازجي
بطرس البستاني، جرجي زيدان، اديب اسحق) في كتابيه
«ام القرى» و «طبائع الاستبداد» يؤكد الكواكبي، من بين
أمر عديدة، علي وحدة العرب علي الاساس الوطني (اي
الاثني) (والقومي ان شئتم) لا الديني. بل انه يري في
الاستبداد السياسي امتداداً للاستبداد الديني، وهذا الاخير
امتداد لعقيدة الجبر السلبية. وبالطبع فإن الامة العربية
التي يتناولها الكواكبي في حديثه تضم الهلال الخصيب
ومصر، ذلك إن المغرب العربي لا يندرج ضمن «البلاد
العربية» في كتابات المنظرين القوميين خلال القرن ١٩
وشطر من القرن العشرين.

وبالطبع فان صياغات الكواكبي لم تكن قط خلواً من
فكرة الخلافة، المفهوم الموروث للحق السياسي. بيد أن
الخلافة، عند الكواكبي، تركز علي قاعدة إثنية: الخلافة
للعرب. وتتركز علي قاعدة دستورية (الشعب مصدر
السلطات، والخليفة ينتخب انتخاباً. اصف الي ذلك أن
الخلافة، عند الكواكبي وظيفة روحية لا وظيفة زمنية، أي
دنية لا سياسية. هذا الفصل بين الوظيفتين يشكل عماد
النزعة الدستورية الحديثة عند الكواكبي ويجعل من فكرة
الخلافة التي طرحها إلغاء لهذه الفكرة عينها. ويمكن فهم
أهميتها من ناحيتين تاريخية وراهنة. ففي عهد ذاك
شكلت مصدّة وتحديداً لفكرة السلطان عبد الحميد الثاني
عن الخلافة. وفي عهدنا تشكل أداة لدعاة الفصل بين
السلطتين الروحية والزمنية، اي فصل السياسي عن
الديني، واحترام استقلالية الحقلين، لتجنب اصفاء الطابع
المقدس علي النشاط السياسي البشري في الاقل.

رابعاً: شكلان من النزعة القومية [المغرب
والشرق]

يمكن تقسيم دراسة العلاقة بين الدين والقومية، الي
ثلاثة اطوار : قبل كولونب الي، خلال الفترة الكولونيبالية
بعد الاستقلال

وبالوسع القول ان هذا التحقيب الزمني لن يكتمل بدون

تقسيم مكاني : المغرب والشرق.

ففي اواخر القرن التاسع عشر وخلال النصف الاول من
القرن العشرين، تميزت الافكار والتصورات والمفاهيم
(والمذاهب) القومية في المشرق العربي بطابعها الاثني، أي
بناء مفهوم القومية علي أساس الانتماء للغة والثقافة
والتاريخ (العروبة)، دون أن يعني ذلك عدم وجود مفاهيم
اسلامية (الخلافة مثلاً) تحتل مكانة ثانوية.

اما التصورات القومية في المغرب العربي فقد كانت
إسلامية الطابع، وفي مصر، الواقعة في نقطة تلاقي
الاثنين، فقد ظل هذان الشكلان كلاهما، متعايشين،
ومتجاورين.

وعوامل ذلك أن المشاعر والتصورات القومية في
المشرق العربي نمت وتطورت في تعارض مع العثمانيين،
خالقة بذلك الحاجة الي تحدي التماثل الديني مع الاتراك
بتفاير إثني، من هنا التوكيد علي الفوارق الاثنية بين
العرب والترك. ولا ريب في أن وجود قطاعات من
المسيحيين العرب عززت الحاجة الي تجاوز الانقسامات
الدينية بوحدة أعلي (= وحدة قومية) في المغرب العربي لم
يكن ثمة تماثل ديني أو إثني بين المستعمرين الفرنسيين
والمستعمرين. وكانت الفوارق الاثنية تتجلي مباشرة في
الثقافة المحلية، وكان الاطار الثقافي الجاهز لذلك هو
الاسلام عينه.

ان الثنائية الثقافية في المغرب كانت أشد واعتي
واقسي مما كانت عليه في المشرق، ان لم يكن لشيء فعلي
الأقل بسبب الطابع المميز للكولونيبالية الفرنسية
الاستيطان.

وعليه تطورت النزعة القومية ضد العثمانيين وضد
خطر أوربي محتمل، في المشرق، أواخر القرن التاسع
عشر، في حين تطورت هذه النزعة ضد خطر أوربي قائم في
المغرب.

ولنلاحظ أيضاً أن دول المغرب العربي كانت تمثل
وحدات سياسية مميزة بوضوح، فلها سلالتها الحاكمة
وجيشها المستقل، سواء بوجود أو غياب ولاء برآني
للعثمانيين خلال الفترة ما قبل الكولونيبالية.

ولقد حاربت هذه البلدان الغزاة بقيادة شيوخ القبائل
والطرائق (القادرية في الجزائر، السنوسية في ليبيا) الأسرة
الحاكمة (في المغرب). رغم انها كانت تعيش في عالم
ما قبل قومي، مطورة بذلك وعيها الذاتي الاثني باشكال
صوفية تقليدية.

ان المنظرين القوميين يطلقون (من باب الاستعلاء) اسم
الحركات لاستقلالية علي هذه الحركات، أي كونها «غير»

قومية. الواقع انها تشكل النماذج الاولى للنزعة القومية الدفاعية، التي تتجلى عند أي شعب بمواجهة التوسع الأوربي في ذلك القرن. وكان هذا النزوع القومي الدفاعي، الأولي، البسيط، البعيد عن انه «نظرية» (الخ)، يجد التعبير عنه في مفاهيم وعلامات ورموز الثقافة الاسلامية. وبساطة هي حرب جهاد ضد الغازي الكافر. وبهذا المعنى فان النطف الاولى للمشاعر القومية في المغرب برزت في شكل ومحتوي إسلاميين من الوجهة الثقافية. ولم يكن ثمة أثر للعروبة.

لقد نما النزوع القومي، في هذه الفترة في المغرب في حدود الفهم التقليدي للإسلام (النزعات الصوفية) وانتقل بعد ذلك مع بروز المصلحين، للتطور في نطاق الإصلاح الاسلامي، كما أنه نما في نطاق الرقعة السياسية لوحداث مميزة (تونس، الجزائر، المغرب، الخ) مما أفسح المجال لبروز النزعة القومية ليس فقط في رداء إسلامي ثقافيا، بل في رداء محلي إثني: نزعة تونسية، نزعة جزائرية، نزعة مغربية، الخ.

ولما شهد المغرب العربي بروز النزعة القومية العربية لم يكن ليسع هذا النزوع الا أن يكون مندمجاً اندماجاً مكيناً بالإسلام. وكما هو معروف (لربما الي حد الابتذال) أن رجل الشارع في المغرب لا يميز بين العربي والمسلم، فكل عربي مسلم.

قلنا إن النزعة القومية الابتدائية في المغرب العربي اتسمت بطابع دفاعي، ونمت ثقافيا في إطار الإسلام الصوفي التقليدي.

اما الطور الثاني من نمو النزعة القومية وبالذات خلال النصف الاول من القرن العشرين فقد اتصف بالطابعين الدفاعي والثقافي، وبارتكازه الي الإصلاح الديني المناهض للصوفية (بن باديس ١٩٠٠ - ١٩٤٠ في الجزائر الشعالبي، مؤسس الحزب الدستوري في تونس (ت - ١٩٤٤).

ان النموذج المصري أكثر غني وتعقيداً. لقد تبلورت المشاعر والافكار القومية، كما قيل آنفا، في تعارض مع العثمانيين والغرب المتغلغل، وفي ظل الإصلاح الاسلامي التنويري (الافغاني، عبده) مقرونا بمؤثرات فكرية غربية علمانية الطابع.

ان التضاد المصري - العثماني ينعكس في اعمال محمد عبده بوضوح، فقد اعتبر عبده السلطان عبد الحميد الثاني اكبر سفاك ومستبد في ذلك العهد (عبده : ص ٧٣٦)، كما ان «مجد العرب» وحقهم في إنشاء دولة تليدة خاصة بهم أمر مشروع في نظر عبده (ص ٧٣٥).

لولا أن التقاتل التركي - العربي يمنع ذلك ويقود الي سقوط الاثنيين فريسة سهلة للقوي الغربية.

لقد كان محمد عبده أبا النزعة القومية المصرية الليبرالية، العقلانية. وإن قراءة بسيطة لبرنامج الحزب الوطني الذي صاغه بنفسه تعكس هذا بجلاء ساطع مثلما تعكسه نشاطات عبده العملية في ميداني الفكر والسياسة. فالحزب الوطني، حسب تعريفه، ليس حزباً دينياً، بل اطار يجمع كل من يكدح علي ارض مصر ويتحدث لغتها بصرف النظر عن الدين (عبده ٣٦٩).

لقد كان محمد عبده، شأن استاذة الافغاني، يري في الاسلام، وفي الدين عموماً، القوة المحركة للحضارة ولكن بالطبع الدين المصفي من شوائب الجبرية، والطرق الصوفية، أي اسلام السلف الصالح، اسلام التوحيد والعلم والعمل، الخ.

الواقع أن تراث عبده، في جانبه الاول، وجد استمراره، في سعد زغلول، وحزب الوفد عموماً، وفي جانبه الثاني، في رشيد رضا (ت ١٩٣٥) وحسن البنا. واذا كان رشيد رضا يشكل استمراراً فكرياً للتنوير الاسلامي عند عبده، في جانب، فإنه يشكل انقطاعاً عنه في جانب آخر. لقد قلب رشيد رضا عقبيه علي الحداثة والعقلانية، وحشر نفسه في «خصوصية اسلامية» ضيقة لنجدها واضحة في دعوته الي «الدولة الاسلامية» التي تقوم علي فكرة الخلافة، وعلي نهج فكرة سيادة الشعب وإمكان صوغ قوانين وضعية (انظر : عنايات، ص ٧٧). اي ان رشيد رضا يشكل في ميدان الفكر السياسي نكوصاً عن استاذة عبده الذي حصر الحكم في اطار دنيوي، واعتبر الحاكم وامور تعيينه وخلعه شأن دنيوي لا قداسة فيه.

ان عودة رشيد رضا تشكل انعطافاً نحو النزعة الاسلامية المعاصرة (الاصولية حسب التسميات الاخرى) التي ابتدأت في مصر علي يد حسن البنا عام ١٩٢٨.

ان هذا التيار السياسي - الاجتماعي هو الذي سيصوغ المفاهيم الفكرية - للشكل الاسلامي للنزعة القومية كما نعرفها اليوم. ان نقطة انطلاق هذا التيار، في هذا الميدان، هي حفظ الطابع الاسلامي للمجتمع والدولة، الذي يشكل جوهر هويتها المميز.

لقد جادل أحد ايدولوجيين الخصوصية القومية الاسلامية، ونعني به شكيب ارسلان، مدافعاً عن إرساء النزعة القومية علي أساس ديني لا إثني (لغوي أو عرقي) في ثلاثينات هذا القرن معتمدا علي مثال اليابان والمجلترا، واوريا عموماً التي تقدمت حسب رأيه دون أن تتخلي عن

تقاليدها ومعتقداتها (اليابان) أو كنيستها (المجلترة)
(انظر: ايلي خضوري ص ٣٣٦ - ٣٣٧) ويخلص أرسلان
الي أن الدين هو مكوك الهوية القومية.

ان نشأة هذا التيار جاءت علي خلفية معقدة سقوط
العثمانيين، الغاء الخلافة (١٩٢٤)، وقوع المنطقة العربية
تحت السيطرة الغربية الفعلية، فشل التيار القومي
الليبرالي في انتزاع الاستقلال الكامل، تصاعد خطر
الحركة الصهيونية ونجاحها في فلسطين.

من هنا انقلاب هذا الاتجاه علي الجيل الاول من ممثلي
الاصلاح الاسلامي ونعني الافغاني - عبده.

ومن المفيد التذكير بأن ممثلي هذا التيار الاسلامي
نشطوا (رشيد رضا، أرسلان، البنا) في اطار دول - قومية
اولاً، وفي اطار صراعات حادة بينها لورثة الخلافة الملغاة
ثانياً.

(حاولت مصر تنظيم مؤتمر فعال حول الخلافة، اما
الشريف حسين فقد اعلن نفسه ملكاً علي العرب قبل أن
يفادر الحجاز هرباً من سيوف نجد، اما الدولة السعودية
الحديثة، فقد شكلت طرفاً في الصراع علي الخلافة
الاسلامية). ان العيش في دولة قومية محددة (مصر
العراق، الخ). وزوال الدولة العلية من الوجود، عهد ذاك
يعنيان فيما يعنيان، أن المشكلات الفعلية للانتماء،
وأشكال الاتحاد الاجتماعي والتنظيم السياسي القائمة
تفرض نفسها علي عقول أبناء ذلك الجيل.

ومن المفيد ان نلاحظ ان حسن البنا، مؤسس الاخوان
المسلمين، لم يستطع قط اغفال المفاهيم التي تعبر عن
علائق الدولة القومية : الوطن، الوطنية، الامة القومية،
العروبة الخ. وقد سعي الي اعادة اسلمة هذه المفاهيم التي
انطوت جميعاً علي محتوى معاصر، ان لم تكن كلها
مفاهيم معاصرة.

وبالطبع لايعنينا هذه «الأسلمة» بمدي ارتكازها علي
العلم، بل تعيننا من ناحية كونها عملية سوسيولوجية
شرعنة الحاضر باسم الماضي، تكييف الراهن عبر الموروث،
وهي عملية تكييف وتكييف حضارية، بصرف النظر عن
تقديرنا للتيار الذي قسله، من الوجهة السياسية أو
الاجتماعية أو الايديولوجية. فالقضية هنا هي قضية
التقابل الثنائي بين التقليد والحداثة، بين الموروث والجديد
وأسلوب التفاعل بينهما، بحيث لا يغدو القديم قديماً، ولا
الجديد جديداً. ونحن نتناول هذه المسألة بوصفها
ابستمولوجيا التقليد - الحداثة. ذلك ان المعرفة البشرية
وان كانت شاملة، وإن كان العقل البشري واحداً، فإن نظم
المعرفة جزء من الثقافة Culture المحلية، بالمعني

السوسيولوجي للكلمة، ولا تنفصل نظم المعرفة عن النظم
الثقافية لتكتسب أعلي وجود مستقل يمكن لها إلا في
إطار تقسيم متشعب وبالغ التطور، ومديد، ورأسخ لتقسيم
العمل الاجتماعي، وتقسيم العمل الفكري بالتبعية، وإلا
في إطار تلاقح وانتاج المعرفة عالمياً وبصورة مستقلة.
ومثل هذه الشروط لم تتحقق الا جزئياً

لنعد الي أسلمة حسن البنا للمفاهيم المذكورة. وبودي
الاستشهاد مطولاً بالكاتب المصري ابراهيم غانم الذي اشار
الي ثنوية نظرة البنا للمفاهيم المذكورة : الوطنية، القومية،
الخ.

فهو يري فيها عناصر إيجابية، ومقبولة، أي حب المرء
لوطنه، فيما يري فيها عناصر سلبية، منبوذة، وهي تحديداً
العلمانية التي تربط ولاء المرء برقعة دولة، لا بالاسلام.
فالاسلام حسب رأي البنا، هنا، هو الذي يعين حدود
الوطن، لا الوطنية.

ان مفهوم الوطن هنا يقوم علي الانتماء الروحي، لا
علي الوعاء المادي لكل تفاعل روحي، أي رقعة الارض، أو
الاقليم Territory حسب قول اقطاب الفقه الدولي.

والفصل بين الاثنين، ان إردنا التوغل في الامر، يعود
الي عاملين. العامل الاول هو غياب هكذا مفهوم في
العصور ما قبل الحديثة. فهناك دار الاسلام (= دار
السلام) ودار الحرب، والحدود الفاصلة بينهما متحركة
قابلة للتمدد بالاتجاهين.

العامل الثاني، ان النقلة من الامبراطوريات الي عالم
الدولة القومية كان متعرجاً، وكيفياً في مناطق واسعة من
العالم، حصل فيها فعلاً انفصال أو قل لاتطابق بين
الجماعة المعينة واطارها الجغرافي.

ويملك ان نضيف الي ذلك ميزة عامة وهي ان كل عيش
مشترك، إذ يخلق ثقافة مشتركة، يسمح بعيش واستمرار
هذه الثقافة المشتركة، حتي بعد حصول تباعد مكاني بين
الكتل البشرية المكونة لهذه الثقافة (بسبب الهجرة مثلاً،
أو اقامة حدود سياسية فاصلة الخ).

ان الالتباسات الناجمة عن فكر التيار الاسلامي هي
التباسات الاستمرار لا الانقطاع في نظم المعرفة، وهي
أيضاً التباسات التطور الموضوعي للدولة القومية في
منطقتنا.

واني لأجد رأي حسن البنا في القومية مثلاً شديداً
الواقعية. فهو يقبل بالمفهوم في جانب كحافز للمجد والجد
والعمل، ويرفضه، في جانب آخر، كنوع من جاهلية تمجد
العرق وتدعو للعدوان والتوسع (النموذج الالمانى
والايطالي) وتنهد الدين بل تلغي حتي الكتابة بالحروف

العربية (تجربة اتاتورك).

لقد عبرُ البنا، كما يؤكد ابراهيم غانم، عن تمسكه بثلاث دوائر انتماء : المصرية، العربية، الاسلامية. وكذا الحال، كما أظنّ، عند عبد الحميد بن باديس، المفكر والمصلح الاسلامي الكبير في الجزائر. فدوائر الانتماء لديه هي : جزائرية، عربية، اسلامية.

خامساً : تطور العيارات القومية في المشرق والموقف من الاسلام

إن التمييز بين النزعة القومية العربية والاسلام، أو في الواقع فصل الواحد عن الآخر، برز في وقت مبكر بسبب الحاجة للتمايز عن الاتراك، وتأسيس هوية مستقلة وبسبب الحاجة لوحدة تتجاوز الانقسام المذهبي (السني الشيعي) والديني (المسيحي - الاسلامي) في المشرق الذي يتميز بالتنوع الطائفي - الديني خلافاً للمغرب الذي يتصف بوحدة دينية بل حتي مذهبية (إن أغفلنا الأقلية اليهودية المسيحية).

غير أن التمايز بين العنصرين الاثني والديني رغم مثوله المبكر، لم يكتسب تعبيراً نظرياً عنه الا بالتدريج وبالتحديد عقب الحرب العالمية الاولى. منظر هذه الاتجاه هو ساطع الحصري.

كانت تلك حقبة جديدة: فالانتماء للدولة العثمانية علي اساس التمايز الاثني (القومي) حقبة ذهبت مع الريح وبرزت بعض الدول الصغيرة في المشرق، الممزقة داخلياً بانفصال الجماعات الطائفية والدينية، رغم أن هذه الدول عينها كانت بمعنى من المعاني، في تعارض مع وحدة قومية أكبر للعرب في اطار المشرق في الأقل.

لقد كان الحصري في مطلع نشاطه من دعاة الجامعة العثمانية، وقد غير اتجاه ولائه لنحو العروبة وتأثر الحصري بالفكر الكلاسيكي القومي، الفرنسي والالمانى، وبخاصة فينحتته. الا أنه كان عليه أن يواجه قضية خلق دولة قوية حديثة من ركام الطوائف والجماعات الصغيرة (في العراق مثلاً) وقضية الانفصال بين الأمة العربية ذات الوجود التاريخي المؤمّثل، والدولة القومية الواحدة ذات الغياب السياسي الفعلي (في العالم العربي).

ومن المفيد أن نرى الي مفاهيم الحصري. الأمة عند الحصري كيان روحي يقف فوق الاعراف والطوائف والأديان، بل يقف فوق التاريخ. الأمة اشبه بذات متعالية وما اللغة المشتركة، والتاريخ الا عناصران مكونان لهذه الذات. الأمة هي كائن حُبي بالحياة والشعور، اللغة هي حياته، والتاريخ شعوره.

ويصطدم الحصري، المطلع اطلاعاً ثرياً، بالماط الدول

القومية، أي انماط الاثنيات المتناغمة دينياً أو عرقياً أو لغوياً، أو حتي المتنافرة، فيضطر الي اقامة حدود فاصلة بين الأمة والقومية من جهة والدولة (هنا = الدولة القومية) من جهة اخري، بين الوطنية من جانب، والوطن كرقعة جغرافية من جانب آخر.

ان الحصري يمزق الترابط العضوي بين هذه العناصر المكونة لمركب واحد، فكل عنصر يشكل عنده كياناً قائماً بذاته. لم هذا الفصل الغريب، أو في الاقل لم فصل الأمة عن الدولة، أو الوطن عن القومية؟ الجواب يكمن في تنوع أشكال وانماط الدول القومية، والجواب يكمن أيضاً في (الوضع) الخاص (للأمة العربية) التي أعدت هذه النظرية دفاعاً عن وحدتها.

فالأمة المفترضة في العالم العربي لم يكن لها آنذاك، كما ليس لها اليوم، أية دولة حقيقية خاصة بها فثمة افتراق بين الشكل النظري للأمة : اللغة + التاريخ وبين واقعها الفعلي. وفي أي افتراق للافتراض النظري عن الواقع، يُبجد النظر.

زد على ذلك ان نظرية الأمة - اللغة - التاريخ تقف في تضاد مع كثرة من دول أمريكا اللاتينية، أو سويسرا متعددة اللغات. الحصري سيجيب هذه دول لا أمم. فالقومية في نظر الحصري، هي خاصية طبيعية في الانسان، شأن الحواس والاطراف والانف والعينين والانسان، حسب التعريف الفلسفي الذي يردده الحصري حيوان ناطق، عوضاً عن القولة الاخرى الشهيرة : حيوان سياسي.

ويبدو لي ان خيار النظرية القومية الالمانية وبالذات فينحتته، يرجع الي امور هامة عدة، بينها ان الفهم الفرنسي للقومية مثلاً يقوم علي تعريف يحدد الأمة في اطار دولة تقوم علي اقليم محدد، ويتمتع بمبدأ الكفاية العددية، إضافة الي مبدأ «ارادة الشعب» في العيش المشترك (الذي اكده رينان مثلاً). لقد عارض الحصري هذه التعاريف الفرنسية، واختار الصيغة الالمانية نظراً لأن الأمة الالمانية، حسب النظرية، سهقت نشوء الدولة القومية الالمانية، وهذا مقارب للحال النظري للأمة العربية عند الحصري، فهي موجودة تاريخياً، ولكن الإطار الجغرافي الرقعة الأرضية لهذه الامّة موزعة علي إدارات سياسية دول، يمكن نفيها بمسول الكلام بالقول إنها : دويلات، أو بإضافة نعت : مصطنعة. ويبدو أيضاً ان نهضة المانيا في فترة ما بين الحربين كانت مشار إعجاب قطاع من القوميين العرب، لما انطوت عليه من حيوية حضارية.

ومايعتينا هنا أكثر من سواه أن النموذج العلماني

والسلطوي للقومية العربية (في الصياغة النظرية طبعاً) يصل مع الحصري الي ذروته. الواقع أن صياغات البعث والناصرية بقدر مايتعلق الامر بالامة والقومية، الخ، لم تكن اكثر من إعادة انتاج لمفاهيم الحصري عموماً مع وجود فوارق اساسية في مجالات أخرى (البعد الاجتماعي مثلاً).

خلاصة الامر ان اللغة والتاريخ المشترك هما قوي التلاحم المؤسسة للامة. اما العلائق الدينية والأواصر الثقافية والاقتصادية فقد عورضت وأقصيت. وقد وقف الحصري بقوة في وجه الأشكال المحلية او التاريخية للنزعة القومية : الفينيقية، الفرعونية، العراقية، مثلما عارض بقوة مماثلة النزعة القومية الدينية - الثقافية (تيارات الاخوان المسلمين) والمفهوم الماركسي للامة (عند لينين وستالين في الواقع).

سادساً : النزعة القومية الشعبوية : عودة للرموز الدينية

لقد كان الجيل الاول من المفكرين القوميين في القرن التاسع عشر يتألف من افراد ينحدرون من خلفيات تقليدية، وأسر تقليدية، تجارية وأسر أعيان، واشراف. اما الجيل الثاني، خلال القرن العشرين، فقد انحدر (في فترة ما قبل الاستقلال) من فئات اجتماعية وسطي وفئات دنيا، في مجتمع يسير عثيثاً علي طريق التحديث. ولقد كان الحصري شخصية انتقالية في الفترة الوسيطة بين الاثنين.

لقد كان الجيل الاول يتحرك في دائرة ضيقة جداً من النخب المتعلمة في مجتمع تقليدي، علي خلفية محيط من الامة والارياف المعزولة، التي يقطنها غالبية السكان، مجتمع ماتزال بنية فكرة ووعيه الاجتماعي سابعة في عالم الميتافيزيقيا، بالمعني الكوني للكلمة، اي مجتمع ما قبل كوبرنيكي إن جاز القول.

حقاً لقد شهد القرن التاسع عشر انتشار نظم اتصالات حديثة (سكك الحديد، التلغراف، السفن البخارية الصحف، أو الكلمة المطبوعة) مما سهل بناء شبكات معقولة من الصلات بين المراكز الحضرية في العالم العربي ولربما بينها وبين بقية العالم بدرجة أكبر.

بالمقابل عمل الجيل الجديد ونشط في عهد الكلمة المبتوثة (الراديو) وسكك الحديد والطائرات والسيارات أي في إطار نظام اتصالات أوسع وأشد وأسرع، مخترقا حواجز الأمية نفسها (الراديو). إنها أيضاً حقبة نظم التعليم المركزية، والجيش الدائم (المركزية أيضاً)، بما يتضمنه ذلك كله من تفاعل البشر مع العلوم الحديثة

والمنتجات الصناعية (في هيئة معدات عسكرية مثلاً) إنها ايضاً مرحلة قديمن اوسع، وأشكال جديد من تقسيم العمل ومن تنظيم العمل، ومن زحف العلمنة في مجالى التشريع، والتعليم، في بيئة خارجية كوبرنيكية شاملة تحيط بعالمنا الصغير ما قبل الكوبرنيكي.

ولم يقتصر الامر علي بروز مجموعات وفئات وطبقات اجتماعية جديدة، بل إن القديم منها (مثل عوائل الاشراف وعوائل الأعيان، تجاراً وملاك ارض)، كان علي شفا الانحلال و/أو التحول.

في هذه المرحلة ستبرز أحزاب وجمعيات سياسية مغايرة لنوادي النخب والأعيان القديمة، وستعمل علي مد جذورها وتنظيماتها وسط الفئات الحضرية وتتجاوز تخوم المدن الي الأرياف النائية، حركات جديدة تركز علي الهيمنة الاجنبية والجوانب الاجتماعية للتحديث الرأسمالي، أي العلاقات الزراعية وقضايا الاستغلال الحضري، وسط عالم يتميز بصعود الفاشية والنازية بقوميتيهما الاشتراكيتين وسقوطهما اللاحق، وانتصار التحالف الديمقراطي، ونمو هبة الماركسية والاتحاد السوفيتي، وصعود حركات التحرر القومي، وبخاصة في آسيا (فيتنام، الصين، الهند، الخ) ثم في افريقيا. وتكتسي الحركات هذه المرة طابعاً جديداً يميزها عن الحركات القومية السابقة، اي تحول من المطالبة بحكم ذاتي أكبر في ظل السيطرة البريطانية أو الفرنسية الي الاستقلالين السياسي والاقتصادي الكاملين، مسنوداً بتحول في هيكل العلاقات الدولية عقب الحرب العالمية الثانية.

هذه هي الخلفية العامة التي سبقت نهوض الموجة الشعبوية من التيار القومي العربي الجديد : البعث القوميون العرب، الناصرية.

لقد جاء البعث الي الوجود، كما هو معروف، في عام ١٩٤٧، اما الناصرية فقد تهلورت كحركة قومية عربية بالتدريج بعيد ١٩٥٦.

لقد جمعت كلا الحركتين النضال القومي المناهض للغرب الامبريالي واسرائيل، بالنضال الاجتماعي المناوئ لملاك الارض الكبار، وفيما بعد المناوئ للرأسمال الخاص المحلي، الصناعي والتجاري والمصرفي، علي ضعفه.

لقد تهلورت حركة البعث في الاربعينيات بمواجهه تحديين ايدولوجيين، النزعة التقليدية الاسلامية، والتيار الماركسي، الي جانب خصم ايدولوجي ثالث : القومية المحلية. ونجد في البيان التأسيسي للبعث هذه الهموم الثلاثة. فواضعو البيان يقولون أنهم يمثلون الروح العربية ضد:

١- الشيوعية المادية

٢- الرجعية، ممثلة التاريخ الميت.

٣- القومية المزيفة.

لقد ميزت نظرية الحصري كما اسلفنا بين الامة والقومية والدولة، وحددت الامة علي اساس إثني (اللغة اساسا والتاريخ)، اما علق فقد سلك سبيلاً مغايراً. إن مصادره الفكرية ليست الرومانسية الالمانية بنزعتها التاريخية، بل الفكر الفرنسي والالمانى الحيوي، بنزعته الإرادية (نيتشه، سوريل، الخ). الامة عند علق إرادة وفكرة. وبالطبع فان الإرادة النيتشوية هي جوهر، أي ظاهرة تحتوي في جوفها علي محدّداتها الذاتية. إنها جوهر بالمعني الأرسطي. والجوهر مدي لا يخاله التغيير، وهو حامل لمحمولات شتى تذوي وتزول، فهي عوارض زائلة اما الحامل فذو طبيعة أزلية.

الإرادة والفكرة اذن وجدنا في الماضي وينبغي اكتشافهما الآن في الحاضر. ولكن اذا كانت الامة «فكرة» و«إرادة» فان القومية هي «حب» قبل كل شيء. ويضيف علق عنصراً ثالثاً لا يندرج في عداد مكونات القومية الدين. غير أن «علق» يجعل من الاسلام حركة عربية، بمعنى انه يؤمّ الدين لصالح النزعة القومية، خلافا لما يفعله الاسلاميون المعاصرون بتأميم القومية لصالح الدين العنصر الرابع المميز لهذه التركيبة هو الخصوصية.

ان «علق» يتوجه، كما يفعل الاسلاميون المعاصرون (وكما فعل الاسلاميون السابقون)، الي تأسيس الهوية العربية بالمقايير. فنحن «مختلفون». نحن نختلف عن الغرب. نحن لانشبهه ببقية امم العالم. وهذا الاختلاف يؤسس خصوصيتنا، الخصوصية العربية (أو الخصوصية الاسلامية عند آخرين).

أشرنا من قبل أن بالوسع تحديد ماهية العرب بتوصيف هذه الماهية وتعيين سماتها. وإن تحديدها يؤسس باختلافها عن الماهيات الاخرى، إن كانت تحمل خصائص مميزة حقاً. إن المنطق (كما اشرنا في المدخل) ينص علي ان التحديد هو نقي. عند علق النفي هو تحديد الواقع هذا ديّن الاصوليين كلهم، قوميين أم اسلاميين. اذ لا يقولون لنا أولاً ماهم العرب او المسلمون، بل يكتفون بالإشارة الي ماهم ليسوا عليه!

ان هذه الصياغات الصوفية الغامضة، تميز حقبة كاملة من الفكر والوعي الاجتماعيين. وقد طبعت البعث بطابعها خلال فترة الأربعينات والخمسينات والستينات. أما اليوم فإن هذا الطابع الصوفي الغامض يعاد انتاجه بقوة أشد علي يد الاسلاميين المعاصرين.

سابعاً: النزعة الاسلامية الجديدة والقومية

ان القول بـ «نزعة اسلامية جديدة» أو «تيار اسلامي معاصر»، الخ، يفترض بدهة الاعتراف بوجود صيغة «قديمة» أو «سابقة» (بالمعني الزمني لا القيمي) من هذا التيار. هذا مانعتقد به.

إن حركة التجديد الاسلامي يمكن ان تحقّب علي النحو التالي:

١- حركة إصلاح ديني بمواجهة الجمود الديني التقليدي. يمثل حركة الإصلاح هذه في القرن التاسع عشر، الأفغاني ومحمد عبده.

٢- التيار الاسلامي (الاصولي) في القرن العشرين، ومثله حركة الاخوان في مصر ابتداءً من ١٩٢٨. فكربا يتمثل هذا التيار باعمال رشيد رضا - حسن البنا - سيد قطب.

٣- التيار الاسلامي الجديد (الاصولية الجديدة) في النصف الثاني من القرن العشرين، وبالتحديد ابتداءً من الستينات، فصاعداً.

لقد تميزت سائر هذه التيارات بالدعوة الي اسلام صحيح، الي اسلام ثوري، أو عقلاني، أو أي توصيف آخر. والقول بوجود اسلام «صحيح» يعني بدهة ان ثمة ما هو «غير صحيح»، ثمة زيادات، بدع، زوائد غريبة لحقت بالجوهر الاصلي.

أحياناً، يمكن التعبير عن أصالة الجوهر الاسلامي في شكل الدعوة للعودة الي السلف الصالح. وكل عودة بمعناها الاستمولوجي، هي إدارة الظاهر لما هو قائم في الحاضر من فهم ونظر.

لقد سُميت حركة الإصلاح (الأفغاني - عبده) بالحركة السلفية، علي غرار حركة التوحيد التي طرحها محمد بن عبد الوهاب في القرنين ١٨ - ١٩ في نجد، التي سُميت بالسلفية ايضاً.

ان مفهوم العودة للاسلام الصحيح يتطوي كما اسلفنا علي رفض فهم قائم فلسفي، أو اجتماعي، أو سياسي؛ عقيدة الجهر، والطرق الصوفية، الاسلام الرسمي للمؤسسات الدينية، الاسلام الشعبي المشرع بخرافات الأرياف والبوادي، الخ.

غير ان هذه التيارات تتباين في العمق. إن تيار الإصلاح دعا الي مجابهة الغرب بتبني أسلحة الغرب الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية: الليبرالية السياسية، الأخذ بأسباب العلم، بناء الدولة القومية، الخ. اما التيار الاصولي فيدعو الي مجابهة الغرب برفضه، والانغلاق في خصوصية ثقافية. إن ممثلي التيار الاصولي

الجديد أعادوا إنتاج فكرة الخصوصية المنغلقة علي مستوى اعلي.

وبودي أن أقارن الحركات الاسلامية في الاربعينات والخمسينات بالحركات المماثلة في السبعينات والثمانينات.

إن حركات الصف الأول كانت تقليدية وليست تجديدية، باستثناء حركة الاخوان في مصر في حدود. علي أن سائر هذه الحركات وقفت في مواجهة الحركات القومية العلمانية الصاعدة، علي اختلاف تلاوينها، في فترة ما بعد الحرب الثانية، في مصر، سوريا، العراق، تونس، الجزائر السودان.

لقد بدأ القوميون العلمانيون في تلك الفترة بمثابة محدثين يتحدون مجتمعاً تقليدياً، ويسعون الي تطويره وتحديثه، حاملين إيديولوجيات أوربية المنشأ (قومية اشتراكية خاصة، ماركسية)، أما إسلاميو تلك الحقبة (المجددون والتقليديون سواء بسواء) فبدوا بمثابة قوي تقليدية تقاوم هذا المسعي التحديثي.

وبقدر ما يحاول القوميون والماركسيون اليوم القول بأن القومية والاشتراكية لا تتعارضان مع الاسلام، كان إسلاميو تلك الحقبة يجهدون للبرهنة علي أن الاسلام اشتراكي بطبيعته (ولعل الاشتراكيين سيضطرون اليوم او غدا الي القول بأن الاشتراكية اسلامية بطبيعتها).

حسبنا أن نذكر كتاب قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام. أو كتاب السباعي «الاشتراكية في الاسلام» وحسبنا تذكر كيف أن حسن البنا أضفي علي مفاهيم الوطنية والقومية، الخ، شيئاً من مشروعية اسلامية رغم التحفظات الجانبية علي بعض مضامينها المفترضة.

اما اليوم فان الحركات الاسلامية الجديدة، تركز علي شرائع اجتماعية واسعة هي نتاج التحديث. إنها ليست شرائع تقليدية ترتعب امام دخول الحداثة الرأسمالية، بل شرائع حديثة تحتج علي لاتوازنات التحديث الرأسمالي، بالمعني العريض للكلمة، وعلي كل المستويات.

ويمكن لنا القول ان هذه الحركات هي ثمرة عمليات التحديث الرأسمالي المأزومة، المتسمة بهيمنة الواحدية السياسية، أو: سطوة الدولة علي المجتمع المدني، بحكم احتكارها لأدوار تتجاوز حدود الهيمنة علي وسائل العنف المشروعة، الي احتكار قطاع كبير من انتاج وتوزيع الثروة الاجتماعية، ونظم الانتاج والتوزيع الفكري (التعليم الاعلام، الخ) واحتكار مجال التنظيم الذاتي للمجتمع المدني (نقابات، احزاب، جمعيات، الخ)

واحتكار المجال الديني كضرب متميز من المجالين

الفكر والثروة (الاورقاف + المؤسسات الدينية كالأزهر والزيتونة).

إنها دولة كالأنية، تعمل، خلافاً للنموذج الاوربي اعتماداً علي «شرعية» الأمة، لا الطبقة العاملة.

لقد ولدت هذه العمليات المتشعبة نتائج متضاربة تطوير حضاري، تمدن واسع، تزايد انتاج الثروة، اختلال تراكمها القطبي، إلقاء الملايين في الحواضر، حرمان أقسام متزايدة منهم من ثمار التطور المذكورة وغلق منافذ التعبير الذاتي.

هذه العمليات اكتسبت طابعاً متزايد الحدة مع التحول من الاقتصاد الدولعي - التعاوني الي اقتصاد السوق الخاص (privatizim).

اننا نقف الآن في مواجهة حركات لا يجمعها بالحركات القديمة في الاربعينات والخمسينات سوي الاسم أحياناً. فجل الحركات القديمة كان تقليدياً من ناحية التركيب الاجتماعي والفكر السياسي.

ان الحركات الجديدة تعارض كل ما يعد سلبياً في عمليات التحديث الرأسمالي، من الوجهة الانطولوجية، إلا أنها تذهب، معرفياً، الي نبذ النظم الايديولوجية بما فيها القومية. وبالطبع فان الخلاص الموعود يقوم علي نزع العلمنة (بمعناها الضيق كما تفهمه الحركات الاسلامية المعاصرة)، أو وحدة الدين والدولة.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالنزعة القومية، نجد ان سوسيولوجيين مثل سيفان Sivan، يقفزون كما أشرنا في المفتتح، الي الاستنتاج بأن التيار الاسلامي الجديد يدير الظهر الي النزعة القومية. وسبب هذا الطلاق المحتوم هو كما يبدو، الصراع الايديولوجي الضاري بين الاحزاب الاسلامية الجديدة والاحزاب القومية.

غير أن بودي التوكيد، خلافاً للرأي الشائع، بان الحركات الاسلامية الجديدة ماهي إلا إعادة انتاج للحركات القومية للفئات الوسطي التي شهدناها في الخمسينات، إلا أنها تعمل هذه المرة علي مستوى من التحفيز والكفاح والتعبئة لسياسية أعلي، وعلي مستوى من الوعي الفكري أدني حقاً إن جل قادة الحركات الحالية مثقفون أو متعلمون في مؤسسات حديثة، وينحدرون عموماً من الفئات الوسطي والمتدنية، فإن الغالبية الساحقة لأعضاء هذه الحركات وقطاعاً من قياداتها، يأتيان من أوساط فلاحية مهاجرة، أو من المدن الصغيرة الاقرب للارياف. إن هذه الأوساط تتميز بأنها لم تتمدين بعد، بمعايير التفكير الاجتماعي والثقافة السياسية وسلم القيم والسلوك، الخ وباختصار بمعايير المكونات العامة للوعي الاجتماعي

والفردية. إن مهاجري مدن الصفيح، والفئات الدنيا من الطبقات الوسطى الدينية، المخلوعة، والمهمشة، هم عماد الحركات الإسلامية الجديدة، التي تجتذب، في مجري نواها، كتلاً أخرى خارج هذا الوسط التكويني.

إن هذه الحركات إذ تجد نفسها في عصر نمو النزعة القومية السياسية والقومية الاقتصادية economic nationalism تركيزاً على النزعة القومية الثقافية Cultural nationalism. إن النزعة القومية الثقافية ليست بالطبع جديدة، لا في العالم ولا في العالم العربي. إنها باختصار تتمحور حول فكرة الخصوصية، التي يمكن أن تتخذ صورة خصوصية عربية، أو خصوصية إسلامية. وكل واحدة بدورها قد تنطلق من الخصوصية لتتوصل إلى الانغلاق خوفاً من فقدان عذرية الخصوصية، أو إلى الانفتاح تعبيراً عن الشقة في النفس والقدرة على التلاحق الحضاري.

وعلى أي حال فإن الخصوصية الثقافية هي ما يميز النزعة القومية للحركات الإسلامية المعاصرة التي تراث عن سابقتها المحتويين السياسي والاقتصادي للنزعة القومية السابقة.

إن الخصوصية الحالية مغلفة بغلاف إسلامي، وبلغة ورموز إسلامية. وهذه بدورها ليست إلا إعادة إنتاج للتدين الشعبي، بلغة الثقافة العالية، ويهدف توكيد الذات والهوية.

لقد سعى سيفان Sivan إلى نزع الطابع القومي عن الحركات الإسلامية الجديدة معتمداً على أمثلة محددة من مصر وسوريا في فترة الستينات، حين رفضت قيادات وأجنحة من الإخوان المسلمين التعاون مع أنظمة الحكم الوطنية العسكرية في حربها مع إسرائيل. الواقع أن مثل هذا الموقف عام عند معظم إن لم يكن جميع الحركات الإسلامية في المشرق، حتي بعد نكسة حزيران - فمثلاً قيادة الإخوان في الضفة الغربية اعتبرت الهزيمة انتقاماً سماوياً من عبد الناصر وحلفائه على إعدام سيد قطب.

الواقع أن التدين الشعبي، المنبع الذي يضح القوي البشرية للتيارات الإسلامية، أنتج تصوراً مقارياً لهزيمة حزيران ١٩٦٧، أي اعتبارها عقاباً إلهياً على التحلل من عري الدين.

الواقع أن رد الفعل في المغرب العربي لم يكن مماثلاً. بوسعنا في الأقل الإشارة إلى قائدين إسلاميين الأول هو الجوريش، أحد قادة الاتجاه الإسلامي الجديد الذي انتقد بورقبيبة على أحجامه عن المشاركة في النضال العربي ضد إسرائيل. أما القائد الآخر، ذو الذهنية التقليدية الأشد، أي

راشد الغنوشي، فقد قال بصراحة أنه كان كارها لبورقبيبة عدو العرب والعروبة، ومحباً لعبد الناصر رمز العروبة والإسلام.

إن التصادم السياسي - الأيديولوجي بين الحركات الإسلامية الجديدة وأنظمة الحزب الواحد، وبخاصة في السبعينات والثمانينات، فُسر تفسيراً أفرغ هذه الحركات من محتواها القومي، مغفلاً بالأصل حقيقة هامة: إن أنظمة الحكم هذه كانت تتحول عن مواقعها السابقة اقتراباً من الغرب (السادات مثلاً)، ومن إسرائيل، وإن الحركات الإسلامية كانت جزءاً من جبهة الاعتراض على هذا التحول.

إن خطأ تقييمات سيفان للعلاقة بين النزعة القومية، والحركات الإسلامية الجديدة، هو خطأ ارتكبه جهات ودول عديدة كانت تساند هذه الحركات دعماً بالأموال، حين اكتشفت، في وقت جد متأخر، في أعقاب حرب الخليج الثانية، أن سائر هذه الحركات وقفت بقوة، من منطلق سياسي، مع العراق، ضد حلفائها الإسلاميين وقادت تظاهرات هائلة وحاشدة ضد الحرب، معتبرة إياها تجارباً بين الإسلام والغرب، أو في الواقع بين الإسلام والصليبية.

بالمقابل نجد أن مساعي فصل الحركات الإسلامية الجديدة عن إيران على أساس ديني - مذهبي (شيعي - سني) قد فشلت منذ عام ١٩٧٩ وحتى عام ١٩٨٢، في حين أن مساعي التفريق بين الاثنين على أساس قومي آتت أكلها خلال حربي الخليج الأولى والثانية، ولعب العراق دوراً أساسياً في ذلك. وما ساعد على ذلك أن النزعة الإسلامية الإيرانية لم تكن، في واقعها، سوى ورقة توت النزعة القومية الفارسية.

لقد اشرت من قبل إلى أن العروبة والإسلام تطورا مندمجين اندماجاً مكيناً في المغرب العربي، أما في المشرق فقد تطورا في تفاوت، ولا تناغم، بل في تضاد ضار أحياناً. لكن نتائج حربي الخليج، الأولى، والثانية ساعدت على امتزاج العنصرين، وتداخلهما لعوامل عدة لا سبيل إلى الأيفال في عرضها.

وإن التقارب بين التيارين السياسيين الممثلين للنزعة القومية على أساس إثني، والنزعة القومية على أساس إسلامي، هو أحد مظاهر اندماج العروبة بالإسلام في المشرق، على خطي المغرب.

لقد صنفنا النزعات القومية وفق معايير سياسية (ليبرالية، دستورية، سلطوية)، واجتماعية (نخبوية شعبية)، وایدیولوجیة (علمانية - لا علمانية)، وفلسفية (تاريخية، حضارية)، وسوسيولوجية (إثنية، عرقية

دينية)، كما صنفناها علي أساس المحتوي : سياسي اقتصادي، ثقافي. أو علي أساس التوجه: منفتحة متغلقة. الخ.

هذه المحمولات التي يمكن أن تتوسع بالطبع، تشير الي أننا بإزاء ظاهرة غنية المضمون، وغنية الاشكال وغنية العلاقات.

واستناداً الي هذه المحمولات المبسطة، نقول إن العالم العربي يشهد شكلين أساسيين من النزعة القومية شكل أول إثني أساساً، وشكل ثان ديني أساساً. وإذا كان الاثنان يتميزان بالنزوع التسلسلي، وتطلعات شعبية، الخ، فإن الأول يركز علي المجال السياسي، فيما يركز الثاني علي المجال الثقافي. ومن المناسب توصيف النزعة القومية الإسلامية بأنها: نزعة قومية ثقافية - متغلقة.

إن كلا التيارين يعيشان في إطار دول قومية، هي حسب الرطانة القومية السابقة : دول قطرية، أي عوائق بوجه الدولة القومية. الواقع أننا ننطلق من واقع أن الدول القطرية المزعومة هي دول قومية فعلية.

وإن مثلي كلا التيارين يتمسكون بهذه الدول القومية، بصرف النظر عن اعتبارها وحدات أولية لدولة عربية كبرى، أو دولة إسلامية كبرى، تجسد أمة عربية أو أمة

إسلامية.

إن الشكل الاثني (= العربي) للنزعة القومية يلاقي في العالم العربي مشكلة الأقليات الاثنية الاخرى الأكراد، البربر، أفارقة جنوب السودان.

أما الشكل الديني (= الاسلامي) للنزعة القومية فيجابه مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية الاخرى المسيحيون عموماً (أقباط مصر والسودان مثلاً) أو الانقسامات المذهبية (السنية - الشيعية).

ولعل هذه الحقائق نفسها التي يتم التفاوض عنها بمسؤول النظريات، هي ما يدفع زعماء قوميين بالمعني التقليدي للكلمة، عرفوا بالتصلب الايديولوجي، الي ابتكار نزعات قومية محلية : سورية، أو عراقية، أو جزائرية، أو تونسية. ومثال العراق هام : إن ايديولوجيا البحث في هذا البلد، القائمة علي الفكرة العربية إثنياً اضطرت الي استعارة رموز من التاريخ العربي (صلاح الدين)، ومن التاريخ العراقي الغابر (البايلى = نبوخذ نصر)، اضافة الي استخدام الرموز الاسلامية، لصياغة نزعة قومية عراقية تتجاوز الانقسام الاثني والديني والطائفي.

المراجع

The authorities are listed below in the order they appear in the text.

- 1- E.Gellner, Nations And Nationalism, Blackwell, 1992. also : Gellner: Nationalism, in: Theory and Society, 1981, p.753-776.
- 2- Hegel, Lectures On The History of Philosophy, Arabic translation, V.1, Beirut, 3rd ed., 1983.
- 3- A.D, Smith, Theories of Nationalism, Duckworth, 1971.
- 4- Michel Aflaq, Towards Renaissance (Fi Sabil Al.Ba'th), Beirut, 4th ed., 1963.

A wave of sharp criticism arising from within nationalist circles attacked these mystical views of "retrieving" the Arab nation which supposedly existed in "the glorious past". See: Muhamad 'Abid al.Jabiri: Contemporary Arab Discourse (Al.Khitab Al.Arabi Al.Mu'asir), Beirut, 1982.

- 5- Ayatollah Muhamad Shirazi, Towards a One-Billion Muslim State (Nahwa Hukumat Alf Million Muslim), Qum, Iran (n.d); also his treatise: Governance in Islam (Al.Hukum Fil Islam), Qum, Iran (n.d), p.101.

This dogma is held by so many Islamist and neo-Islamist movements in the Mashriq and Maghrib.

Leaders, like the Iraqi Mujtahid, Muhamad Taqi Mudarisi, and great ayatollah M.Shirazi, believe the Islamic nation-state could be achieved in the 21st century, and it is destined to lead the world.

See: Muhamad Mudarisi: Islamic Visions for Revolutionary Action, (Ru'a Islamiya Lil 'Amal al. Thawri), published by the Islamic Cultural Centre (n.d or p), p.6.

- 6- E.Sivan, Radical Islam, New Haven and London, 1985.

- 7- Benedict Anderson, Imagined Community, Verso, 1985.

- 8- Sami Zubaida, Theories of Nationalism, in G.Littlejohn, ed., Power and State, Cromhelm, 1978.

- also, *Islam the People and the State*, Routledge, 1989.
- 9- M.Watt, *Islamic Political Thought*. Chapter 6, *The Formation of the Religious Establishment*, Arabic ed., Beirut, 1981.
 - 10- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan, 1988.
 - 11- E.Mortimer, *Islam, Power and Faith*, Faber and Faber, 1982.
 - 12- Albert Hourani, *The History of Arab Peoples*, London, 1990.
 - 13- Lutski, *The Modern History of Arab Countries*, (Tarikh al.Aqtar al.Arabiya al.Hadith), Beirut, 1980.
- also: Avanayasyiv, *The History of Saudi Arabia* (Tarih al.Arabiya al.Saudiya), Arabic ed., Moscow, 1985.
- 14- Ahmad Al.Khatib, *The Society of Muslim Ulema in Algeria and its Reformist Role* (Jam'iyat al.Ulema' fil Jazaiyir wa Dauruha al.Islahi), Algeria, 1985;
- also: M.Hirmasi, *Society and State in the Maghrib* (Al.Dawla wal Mujtama' fil Maghrib al.Arabi), Beirut, 1987;
- Prince Abdul Qadir al.Jazaiyiri, *Reminding the Sober and Enlightening the Distracted* (Tathkir al.'Aqil wa Tanbih al.Ghafil), (n.d) Beirut. Introduced by Dr.Mamduh Haqi.
- 15- H.A,R Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, V.1,Pxford, 1950.
- In these passages, Gibb concentrates on the differences between the Ottoman and the European modes of feudal flefs.
- see also: Nikolay Ivanov: *The Ottoman Conquest of the Arab Countries*, (Al.Fath al.Othmani lil Aqtar al.Arabiya) 1561-1574,Beirut, 1988 (the Russian edition was published in Moscow in 1984).
- 16- Bernard Lwels, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1961.
 - 17- P.M.Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, A Political History*, 1966.
 - 18- Lewis Awadh, *The History of Modern Egyptian Thought* (Tarikh al.Fikr al.Masri al.Hadith), Cairo, 4th ed., 1987.
 - 19- Khalid Ziyada, *The Discovry of European Progress* (Iktishaf al.Taqadum al.Auropi), Beirut, 1981.
- Among the interesting things in the book is the analysis of the way the European, political concepts and categories were translated by the Ottomans in the 18th and 19th centuries, how they understood revolution as Chaos (Fitna), and Republic as Sheikhdome (Mashyakha), whereas freedom and liberty were understood as unlimited action (Sarbastiya).
- also: B.Lewis, op cit, 250 and passim.
- 20- Ervend Ibrahimian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, 1982.
 - 21- A.Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1983.
 - 22- Nekkie Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, 1983.
 - 23- Emile Toma, *The History of the Course of the Modern Arab Peoples* (Tarikh Masiret al.Sho'ob Al.Arabiya Al.Hadith) (p.1,Beirut, 1981.
 - 24- Jamaludin al.Afghani, *Political Writings* (Al.Kitabat al.Siyasiya), V.II.,Beirut,1981.
 - 25- Abdul Rahman al.Kawakibi, *Collected Works* (Al.'Amal al.Kamila) ed., by Dr.Muhamad 'Imara,Beirut, 1975.
 - 26- Ilias Khouri,ed., *Christian Arabs* (Al.Masihiyoon al.Arab), 2nd ed., Beirut, 1986.
 - 27- William L.Cleveland, *The Making of An Arab Nationalist Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al.Husri* (Princeton,1971) (Sati'al.Husri, from Ottomanism to Arabism), Arabic ed., Beirut, 1983.
 - 28- T.P.Techonova, *Sati' al.Husri, The Pioneer of Secularism in Arab National Thought* (Sati'al.Husri, Rai'd al.Manha al.'Ilmani fil Fikr al.Qawmi al.Arabi). Arabic ed., Moscow, 1987.
 - 29- Sati' al.Husri:
 - *Ideas and Discourses in Arab Nationalism* (Ara' wa Ahadith fil Qawmiya al.Arabiya), Beirut, 1959.
 - *Selected Essays on Arab Nationalism*, (Abhath Mukhtara fil Qawmiya Al.Arabiya), Beirut, 1974.
 - *What is Nationalism* (Ma Hiya al.Qamiya), Beirut, 1959.
 - *Lectures on the Formation of the National Idea* (Muhadharat fi Nusho' al.Fikra al.Qawmiya), Beirut, 1959.

- 30- Sami Zubaida, The European State in the Muslim World, Unpublished paper.
 - 31- The Struggle of the BSP, National Command (Nidhal Hizb al.Ba'th al.Arabi al.Ishtiraqi, al.Qiyada al.Qawmiya), Damascus, 1978.
 - 32- Michel Aflaq, Towards Renaissance, (Fi Sabil al.ba'th), 4th ed., Beirut, 1963.
 - 33- Halim Yaziji and others, Essays on Arab National Thought, (Buhooth fil Fikr al.Qawmi al.Arabi), V.1, Beirut, 1983.
 - 34- Dieter Bellman, Bourgeois Arab Theories on the Cultural Function of Islam in Society, in: Islamic Studies in the GDE, Akademic Verlag, Berlin, 1982.
 - 35- Arab Nationalism and Islam (Al.Qawmiya al.Arabiya wal Islam), A Seminar, The Centre of Arab Unity Studies, Beirut, 1982.
 - 36- Muhammad 'Abdu, Collected Works (Al.Amal al.Kamila lil Imam Muhammad 'Abdu), V.1, Beirut, 2nd ed., introduced by M.'Imara, 1979.
 - 37- Ali Abil Raziq, Islam and the Foundations of Governance (Al.Islam wa Usul al.Hukm), introduced by M.'Imara, Beirut, 1972.
 - 38- Elie Kedourie, ed., Nationalism in Asia and Africa, New York, 1970.
 - 39- Rif'at al.Sa'id: Hassan al Banna, The Founder of Muslim Brothers Group (Hassan al.Banna, Mu'asis Jam'at al.Ikhwan al.Muslimin), Cairo, 5th ed., 1984.
 - 40- E.J. Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1978, Cambridge, 1990.
 - 41- Minbar al.Hiwar Review, Beirut, issues No.23-4, 1992.
 - 42- See: A.Yasin, The Role of HAMAS in the Islamic Phenomenon in the West Bank and Gaza (Dawr Hamas fil Dhahira al Islamiya fil Dhiffa wa Gaza), The New Jordan Review (Al.Urdun Al.Jadid), issue No.11, 1988, p.45.
 - Fayiz Sara, The Islamic Movement in Palestine, Ideological Unity and Political Differences (Al.Haraka al Islamiya fi Falistin, Wahdat al. Idiolojia wa Inqisamat al.Siyasa), Al.Mustaqbel al.Arabi Review, 1990.
 - Rab'i a; Madhoun, The Islamic Movement in Palestine (Al.Haraka al Islamiya fi Falastin), Dirasat Filistiniya Review, No.187, 1988.
 - also: Palestinian Fundamentalism and Liberalism, Amman, Jordan, Papers of the Arab Thought Forum, 10-11 Sep., 1984 (in English).
 - 43- Sadiq Jala al.Azim, A Criticism of the Religious Thought (Naqd al.Fikr al.Dini), Beirut, 5th ed., 1982. See specially the chapter entitled: The Miracel of the Appearance of the Virgin and the Revers of the Consequences of the Israeli Aggression. (Mu'jizet Dhohoor alAthra' wa Tasfiyet Athar al.Udwan), p.97 and passim.
 - 44- Francois Burgat, L'Islamisme au Maghreb, (The Arabic translation assumed this title: Al .Islam Al.Siyasi, Sawt al.Janoob), Cairo, 1992.
 - 45- Faleh A.Jabar, The Gulf War and Ideology, THE Double Edged Sword of Islam, in The Gulf War and the New World Order, ed., by Haim Bresheeth and Nira Yuval-Davis, ZED, 1991.
- For the position of the Iraqi Shii groups see my book: Materialism and Modern Islamic Thought (Al.. Madiya wal Fikr al.Dini al.Mu'asir), Beirut, 1985.
- 46- See for example:
 - Arab Nationalism and Islam (op.cit)
 - Religion in Arab Society (Al.Din fil Mujtama' al.Arabi), Essays of a seminar, Beirut, 1990.
 - Sa'ad edin Ibrahim, The Islamic Awakening and the Concerns of the Arab Nation (Al.Sahwa al Islamiya wa Humoom al.Watan al.Arabi), Jordan, 1988.
 - Abdullah al.Nafisi, The Islamic Movement, Future Perspective, (Al.Haraka al Islamiya, Ru'ya Mustaqbaliya), Cairo, 1989.
 - The National-Religious Dialogue (Al.Hiwar al.Qawmi-al.Dini), Beirut, 1989.

الدين والدنيا في الواقع العربي

د. عزيز العظمة

في توهم الثبات، والقول بأن اليوم كالأمس، أو بالاحري القول بأن اليوم استخرج من مكان ذاتنا - العربية عند البعض، ولكن الاسلامية عند الكافة - كما المارد من القمم، وأن ذاتنا - والعبارة ليست لي، هي عبارة متداولة سأسألها وأنقضها - ان ذاتنا هذه مستمرة كالأزل وأن عملنا السياسي والاجتماعي ونشاطنا التنموي والتحرري إنما يقوم في شرطه الأول علي استعادة هذه الذات وتأكيدا، وأن التاريخ الفعلي للعرب في العصور الحديثة لم يكن إلا سراباً لم يطل براءة وصفاء هذه الذات. ولكن دعونا الآن من هذا الشأن الذي سأعود إليه لاحقاً، ودعونا نباشر موضوع حديثي في هذه الأمسية.

لم يكن لقضايا الدين في تاريخنا القريب شأن كبير، وليس إلهاب الناس نحو الدين، وتدين السياسة، وتسييس الدين، من الامور التي كانت ذات أثر يذكر علي حياتنا العامة في هذا الماضي القريب. فقد كانت الثقافة الدينية، والمرجعية الدينية للأمور العامة، والاستشهادات القرآنية وغيرها، والعصبيات الدينية، من الأمور التي كانت - مبهثياً - علي هامش الحياة، وكانت موسومة بالرجعية والتخلف والعداء للتقدم والرقى والتحرر. كانت تلك الأمور في ماضينا القريب، وحتى أوائل الثمانينات، منحصرة في أطر معلومة، ولم يكن ما فيها وما استجد

أري أن بعضكم مخضرم مثلي. وأن المخضرمين مثلي دون شك يحتفظون ببعض الذكري لما كانت عليه الأمور في ديارنا العربية منذ خمسة عشر أو عشرين عاماً، ولو كانت الذكريات تتلون وقد تنكمش بما يفرضه الحاضر من ضغوط ومتطلبات، ومن جلبة وحركة وارتجال. فاسمحوا لي أن أرمم بعض ما في تجربتنا التاريخية القريبة لنسترجع شيئاً من الواقعية في النظر الي أمور مجتمعاتنا وسياساتنا وثقافاتنا، وليستفيد من ذلك من لم يشاركني - ولم يشاركنا - هذه التجربة، ومن قد يعتقد، لقصور التجربة، إن اليوم سمة الأمس، وإننا نحيا عهداً عهدنا في ماضينا القريب وفي ماضينا البعيد. لن يكون في كلامي ما يفرح، ولكنني أرجو أن يكون مساهمة في نقد الواقع العربي بغية الخروج من كونه مجالاً للاستباحة من الآخرين : كما استبيح العراق في العدوان الثلاثي منذ أيام قليلة، وكما استبيحت فلسطين، وكما استبيح اخوتنا الوطنيين الفلسطينيين المبعدون الي مرج الزهور. ولكنني لا أري بناء دون نقد، ولذا فإنني سأكون ناقداً صريحاً لبعض مايعتور مواقف هؤلاء الوطنيين ذوي التوجه الاسلامي، فلست من المؤمنين بأن التكاتف الوطني يقتضي تذيب الفروق أو السكوت عنها.

ولعل موضع الاعتلال في النظر الي واقعنا كان كامناً

د. عزيز العظمة - أستاذ الدراسات العربية والاسلامية في جامعة أكستز - إنجلترا
محاضرة عامة أقيمت في باريس ٩٣١/١٥ بدعوة من معهد العالم العربي والمنتدى الثقافي السوري

عليها قد رشح الي ثنانيا الحياتين العامة والخاصة : فكانت الثقافة الدينية - وأشدد علي عبارة الثقافة، التي لا أعني بها الفولكلور الديني المعيش يومياً - كانت هذه الثقافة منحصرة في طبقة رجال الدين، وعلي هوامش حياة المساجد، واختصت بتعميمها فئات سياسية معلومة الحدود، كحركة الاخوان المسلمين التي ارتبطت بالمحور الذي شكلته المملكة العربية السعودية في الخمسينات لمجابهة القومية العربية والمشروع الاشتراكي الذي ارتبط بها والصداقة العربية - السوفياتية التي أجفلتها. ولا يعتقد أحدكم أن هذه من الأوهام الباليات؛ فقد كانت تلك الصداقة عنصراً أساسياً في حماية ديارنا العربية، ولم يتم انهيار الاتحاد السوفياتي، ولا تم إنقضاء تلك الفترة من تاريخنا القريب إنقضاء حتمياً بل جاء بفعل السياسة؛ لم تنقضي، لأنهما كانتا منافيتين للطبيعة أو لشيم أو سجايا مزعومة لنا، بل لأنهما كانتا موضع محاربة لم تعرف الكلل وعلي جميع الصعد، العسكرية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية والثقافية - علي مدي سبعين سنة في حالة الشيوعية نفسها - وكانت الدعاوي الاسلامية تتصدر الحرب في ديارنا العربية علي الصعيدين الأخيرين، أي صعيدي الايديولوجيا والثقافة.

ولم تكن المفردات السياسية والاجتماعية لتلك الفترة - وأتكلم عن فترة النهوض والوعد الوطنيين والاجتماعيين - حاوية للعناصر الدينية أو شبه الدينية المتداولة اليوم. بل جاءت هذه العناصر لخطاب حدائي إصلاحي رديف. وكان صراعنا مع ما يعرف اليوم بالغرب صراعاً مع الرأسمالية والاستعمار. ولم يكن صراعاً ضد استعمار ثقافي توهمناء أخيراً. وكانت وحدات التحليل السياسي والاقتصادي تتناول الأمة العربية، والأمة العربية بوصفها جزءاً من العالم الثالث المرتبط بعلاقات استغلال متشابهة مع الغرب، ولم تكن وحدات هذا التحليل - كما هي اليوم - الأمة الاسلامية أو الأبالة علي تفاوت احجامهم، أو تضاد قوي الايمان وقوي الكفر وقوي الإستضعاف وقوي الاستكبار ومجتمع الشيطان ومجتمع الرحمن. أما علي صعيد السياسات الداخلية، فكان الناس يتكلمون حول التنمية الاجتماعية بما في ذلك توسيع مجالات الحرية الشخصية، وما تكلموا عن تطبيق الشريعة والتزام السن المنقرضة أو علي الحد من الحرية الشخصية، وخصوصاً حرية المرأة، إلا كعناصر علي هامش الدنيا ونقائض الحداثة، ولم يتخيلوا غير هذه العناصر الهامشية مسرحاً سياسياً قائماً علي استعراض العقوبات البدائية والهمجية من قطع ورجم وجلد وصلب، وما تباهي غيرهم بمظاهر

التخلف الاجتماعي كالحجاب وخلقه بل خجل منه. تضافرت مع كل ذلك سياسات ثقافية توسلت في التنوير - إسمياً علي الأقل - وفي العلم وفي عالمية الرقي صواناً لمشروع تاريخي شامل؛ وكان يعد انطوائياً الكلام الدارج اليوم حول خصوصيات تستبعد الكونية وتنابذ معها، وذاتية ترفض الواقع، والزعم بأننا أمة ليست كالأمم، يقومها الدين قواماً جوهرياً بل وشاملاً حسب زعم البعض. فلم تكن قد ابتكرت بعد المقالة الذاهة الي أن الإسلام هو الحل. علي اعتبار أن الاسلام هو الأصل وأن الحل إنما يكون باستعادة الماضي.

من نائل القول أنني لا أود أن يستفاد من أقوالي أنني أقيم الحقبة الوطنية من تاريخنا القريب وكأنها عصر ذهبي، اكتشب لفواته وأرثيه لكم. فلست من المؤمنين بوجود عصور ذهبية أو عصور ذات خامات خارجة علي طبائع التاريخ والاجتماع، بل أنني أذهب جازماً إلي القول بأن الاعتقاد بعصور ذهبية عربية أو إسلامية تنبغي استعادتها ويبتغى بعثها - إن هذا الاعتقاد كان ولا يزال في مواضع الاعتلال الأساسية في حياتنا الفكرية والوجدانية والسياسية، وكانت لعنة الماضي المجيد هذه من الأمور الباعثة علي قيام السياسة العربية في قطاعات واسعة منها علي الأهواء والتمني، وعلي الإعراض عن الواقع، والحياد عن سبل الصوب في التفكير حول الشؤون العامة. إن ترميمي لذاكرتنا القريبة، وإرشاد الجيل الذي مازال في طور شبابه الأول إلي ما كانت عليه الأمور في طفولته، إنما يبتغى منه التنبيه علي أن التحول والتبدل سنة الأمور. وقاماً كما كان التحول سنة الأمور كان عدم التمام وامتناع الكمال شأن كل وضع سياسي واجتماعي. وقد جاءت الحقبة الوطنية التي تكلمت لتوي حول بعض الظروف التي رافقتها فيما يختص بعلاقة الدنيا بالدين، جاءت هذه الحقبة ذات نواقص بينة، ليس أقلها الإستبداد السياسي - تذكرون أنني تكلمت حول الحرية الشخصية، وليس حول الحريات السياسية - كما اتسمت بجنوح الأنظمة الوطنية - خصوصاً في مصر - إلي محاباة الرجعية الاجتماعية والدينية، فلم يشهد تاريخ مصر الحديث نظاماً دعم المؤسسة الأزهرية وعضدها واستشار شهوتها للسلطة بقدر نظام جمال عبد الناصر، ولذلك أسباب سياسية معروفة وغنية عن الاستعادة. كانت النظم الوطنية - ولا تزال بقاياها - متناقضة، تحيا في عوالم عدّة في الوقت نفسه، عوالم بالغة التعقيد والتفاوت، وليس عندي أدني شك في أن أخطر نواقص الأنظمة الوطنية من وجهة نظر النقد السياسي والاجتماعي العربي

عما له علاقة بموضوع حديثي، إنما هو الانقطاع عن الفكر التنويري والتراث الليبرالي، فقد كان هذا الانقطاع الانتقائي من مظاهر الظهور على الأنظمة الوطنية الليبرالية التي سبقت الأنظمة العسكرية الوطنية، واستبطن هذا الانقطاع إنفصلاً عقلياً وفي بعض الوجوه إنفصلاً اجتماعياً، عما سبق مباشرة. وقد ترتبت على ذلك نتائج: منها أن التراث الليبرالي وما استتبع هذا التراث من تفتح على العقل النقدي وعلى التواريخ الأخرى والمفاهيم الديمقراطية، وقد وُصم بالعمالة. فنرى مفكراً قومياً عربياً ليبرالياً صافياً، قدوة مثل قسطنطين رزق قد وسم بذلك في مجلة الطليعة المصرية، وطمش في بلده سورية ونرى تقييماً عقلياً، وليس سياسياً فقط - لمنورين كبار مثل طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين استخدموا العقل في النظر إلى المزايم التاريخية والعقيدية للمحافظين، مما جعل التصرف بهما وبذكرهما وتراثهما والتدليس عليهما اختصاصاً أزهرياً، ونرى تهميشاً يكاد يكون كلياً لعبد الرازق السنهوري الذي قدم للعرب فكرهم القانوني الناضج ذا المستوي العالمي، والذي رأى في الشريعة أمراً دنيوياً يندرج في دنيويته في النظم القانونية، ووضع القانون المدني المصري، ثم استفادت منه أقطار عربية شتى في وضع قوانينها المدنية. ولم تستطع الحقبة الوطنية أن ترى في التجربة البورقيلية إلا الوجه الموالي للغرب والمنتقص من أهمية القضية الفلسطينية، مع أن هذه التجربة كانت دون شك أهم تجربة في تاريخ العرب الحديث لإعطاء الرقي الاجتماعي والعقلي والأخلاقي موقع الصدارة من المشروع التاريخي.

بذلك قامت الأنظمة الوطنية بالمساهمة في وأد الفكر النهضوي النقدي باسم الانقلابية الخلاصية. ونفت عن مثقفها المقدرة على المراكمة التاريخية والاجتماعية للعلم والاستنارة باسم الابتداء من الصفر. وهي لو كانت قد التفتت إلى بديهيتها لكانت هذه قد أخبرتها - لو أنها سئلت - أن من ابتداء من الصفر ما انتهى إلا إلى الصفر، وأنه لو أرتأى للتاريخ أن يكون حركة إستزادة من الرقي والتمدن والحضارة، تعين على صانعيه ألا يستبدوا بالذاكرة التنويرية للمجتمع. ولكن الحقبة الوطنية كانت حقبة محاصرة، وقبل ابتدائها بالإنغلاق على نفسها وقبل ابتداء دولها بالتحول إلى مافيات تحتكر تداول السلطة والثروة، لم يكن لهذه الحقبة ومشاريعها التاريخية مجال التقاط الأنفاس ولا فرصة مراجعة النفس، فراكمت النقيصة على النقيصة، ولم تكتف بنفي الماضي المباشر لأوطانها - كما يجري اليوم النفي لمجمل تاريخنا الحديث

من قبل خطاب «الأصالة» - بل كلفت في نزعاتها الغالبة بضرب من الأيديولوجيا القومية القائمة على فهم خلاصى للأمة ينفي عنها الخواص التاريخية - عدا التقهقر والتدهور - ولا يرى في مستقبلها إلا استثنافاً لمبدها. فيصاغ الماضي والمستقبل في عبارات كـ «المصير» و «الإنبعاث» و «الرسالة» - ومن المقابلات لهذه الصوفية في يومنا هذا عبارات مثل «المشروع الحضاري الشامل» - وتتماهي بذلك المفردات السياسية مع المفردات الدينية، ويصار إلى توسل الخواء الخطابي مستودعاً لصنع المستقبل السياسي والحضاري والاجتماعي، ويصبح بالتالي متيسراً على القوى الاجتماعية والثقافية الهامشية في معرض توثبها باسم الإسلام على تاريخ العرب الحديث وعلى دولته، أن تستمد من هذه الصوفية السياسية مداداً إيديولوجياً لها وأن تلتهم الخطاب القومي العربي في خطابها السياسي الإسلامي، وأن تصوغ لنفسها صورة كلية عن دولة شمولية ذات مشروع هندسة اجتماعية كالآنية الطابع تحاكي شمولية الدولة الوطنية التي تتوثب عليها - هذا بعد أن راحت الحقبة الوطنية ضحية الحرب الباردة المتمثلة عندنا ثقافياً في الإسلام الثقافي ثم السياسي، وعسكرياً واستراتيجياً في هزائمنا على يد إسرائيل عدونا التاريخي، وانفلتت علينا قوى الإطلام والتخلف والتقادم التي كانت من ضحاياها.

تولت الدولة الوطنية بذلك عملية صنع تاريخ، بكفاءة غير عالية وفي ظروف خارجية عدائية، ووعت هذه العملية على أنها شبح ماضٍ عربي مستعاد. سأستمهلكم هنية قبل الخوض في استمرار هذا النزوع الخيالي في يومنا على شاكلة تلوين ديني متنام للواقع، وسأتناول شأن استمرار الدولة الوطنية في عملية صنع التاريخ التي ذكرت. قلت أن الحقبة الوطنية القريبة من تاريخنا المعاصر تكفلت بنفي ماضيها المباشر في الحقبة الليبرالية (أو الاستعمارية في الجزائر)، ولهذا منطق تاريخي لا يرد). ولكنها مع ذلك استمرت عن طريق الحقبة الليبرالية وما سبقها من حقبات استعمارية وإصلاحية عثمانية فيما يتعلق بالسياسات والعمليات الاجتماعية والثقافية والفكرية والتربوية، ويمكن تلخيص جماع هذه السياسات والعمليات بعبارة واحدة هي العلمانية. ذلك أن الحداثة وهي صوان العلمانية - فعل ضرب في حياة الجماعات العربية قبل الدولة الوطنية، واستمر هذا الضرب فيها مستلزماً العلمانية.

ليس ثمة حتمية تاريخية تجعل من العلمانية سمة محورية من سمات تاريخنا العربي منذ منتصف القرن الماضي، وليس وسمي لهذه السمة بالعلمانية من باب

سحب تاريخ معين - هو تاريخ أوروبا - وعلي تاريخ آخر هو تاريخ العرب. لا يَحَقُّ لنا - ابتداءً - الكلام علي تاريخ أوروبي واحد، ولا علي تاريخ عربي واحد، وليس واقعياً الكلام علي مسارات تاريخية منفصلة، فالتاريخ الأوروبي تواريخ، متفاوتة التأثير، متضاربة الوجهات ومعقدة الصلات، لم تطل العلمانية منه فكراً إلا مساحات جغرافية ودستورية معينة - كغلبة ثقافية في بلد مثل فرنسا والمكسيك تتنافس عليها مع الثقافة الدينية، أو كغلبة دستورية كاسحة في فرنسا، وفي الولايات المتحدة ذات الدستور العلماني وذات الممارسة الاجتماعية الدينية بالغة السعة والأهمية في الوقت نفسه. والواقع أن العلماني لم يكن علمانياً صريحاً ومحارباً للدين ومؤسساته إلا في فرنسا والمكسيك وفي الدول الشيوعية سابقاً، وفي بعض اجزاء اليسار في بلدان أوروبية أخرى، ولكنه الي ذلك كان لادنياً، بمعنى انه كان فكراً مساوقاً لممارسات اجتماعية وعقلية وقانونية وثقافية ليس للمرجعية الدينية فيها اثر يذكر، حتي في دولة ذات كنيسة رسمية كالدولة البريطانية التي مازال ملوكها وملكاتهما يحكمون حتي اليوم بلطفٍ ربّاني مُعلن، وحتى في لدن أحزاب تسمى بالأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا.

ليست العلمانية شعاراً سياسياً إلا في ما ندر، وهي في الواقع الغالب مساوقة ضمنية لحركة المجتمع والفكر التي نَحَت عن أرباب الوظائف الدينية، وبالتالي عن المرجعية الدينية، موقع محور التشريع والقضاء والتعليم، وآلت بهؤلاء الي مواقع عبادية في المصاف الأول وفي المآل الأخير، ولو بقي ما بين هذا وذاك هوامش حركة اجتماعية وفكرية ليست بالقليلة ولا بالواهمة.

حصل هذا في أوروبا، كما حصل في البلاد العربية عندما استبدلنا الفقهاء بالمحامين، والشيوخ الملتحين المجلبين بالأساتذة المطرشين ثم حاسري الرؤوس، وقضاة الشرح بالأفندية من القضاة المدنيين، وعندما اعتمدنا أسساً لحياتنا العقلية معارف العلم الطبيعي والتاريخ والجغرافيا بدلاً من الركون الي المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم وانقلاب العصي أفاعى واستحالة النار برداً وسلاماً.. والي العلم بياجوج وماجوج وعذاب القبر وأحكام النفاس وموقع جبل قاف والتداوي بالرقى والطلاسم والاسماء الحسنى. وحصل هذا التحول العلماني لدينا عندما قمنا بتقنين القوانين وصياغة بعض الأحكام الشرعية علي شاكلة القوانين ودمجناها بها، وعندما أقمنا نظاماً قضائية تتناسب وحياة العصر وسنن الرقي، أزيلت

منها - علي سبيل المثال - بعض المفاهيم الشرعية المتقدمة للشهادة مما كان متناسباً وحياة قرون خالية - ومنها شهادة المرأة، وأزيلت منها أيضاً أمورٌ فانت - أو من المفترض أن تكون قد فانت - كالدية والامتناع عن تقاضي الفوائد المصرفية والمعاملات الانتماينية وجعلت فيها العقوبات شخصية كالمسؤوليات، كما أصلحت من المفاهيم التي حملتها أوضاع اجتماعية نافلة للعقوبة وللزنا وللعلاقات الجنسية علي وجه الاجمال، ولو أنها لم تفلح حتي الآن وفي أي قطر عربي في إصلاح أمور الاحوال الشخصية من طلاق وزواج وموارث إلا ضمن حدود، لعل كان اكثرها رقباً ما حصل في تونس، ثم في سورية، ولو جري إناطة أمور الطلاق والزواج والميراث في حدود متفاوتة بين الدول العربية بالمحاكم المدنية التي استبقت العمل بما جرت عليه المعاملات الاجتماعية.

ولقد دخلنا في العلمانية عندما تحول الكتاب الي مدرسة، أو عندما طرحت ضرورة هذا الانقلاب، ولو تفاوت التنفيذ: فكان أكثر شمولاً في البلاد السورية، بينما بقي للأزهر في مصر حظ كبير من التعليم الابتدائي لأسباب شتى معظمها فني في البداية، وسياسي بعد ذلك، واستقر عرف الاستعمار الفرنسي في بلاد المغرب العربي علي تقسيم النظام التعليمي الي فرع متطور مفرنس، وآخر كُتّابي متخلف. وقماشى هذا التحول مع إنقلاب المدارس بمناهجها الملتزمة الفقه والقرآن والحديث وبعضاً من العربية، الي الجامعات ذات المناهج الحديثة، بل مع إدخال بعض المناهج الحديثة علي كثير من المضض الي مؤسسات كالأزهر والزيتونة. وتضافرت مع هذا الانقلاب الخطير الشأن إمكانية انقلاب أبعد غوراً لو ترك له المجال، وهو الانتقال من المعرفة الشفوية القائمة علي الاستدكار والاستحضار، المعرفة المستودعة في النص المخطوط ومجالس سماعه وحواشيه وتعليقاته، الي المعرفة المكتوبة القائمة علي النص المطبوع الواسع الانتشار وعلي مايوفره هذا النص من إمكانية المعرفة التسلسلية المنهجية، تلك المعرفة - ودعونا نشير الي هذا عرضاً - التي تعمل علي إزالتها وسائل الاتصال والايصال البصرية المعاصرة التي تبث معرفة جزيئية شفوية متراكبة مع ممارسة تكنوقراطية غير قادرة علي الانعكاس علي ذاتها، أي مفرعة من ملكة النظر النقدي.

وفي حال الانقلاب التربوي كما في حال الانقلاب القانوني الذي عرفته مجتمعاتنا العربية بوتائر متفاوتة علي مدى قرن ونصف، جرت إزاحة سلك مؤسسي هو سلك العلماء عن موقع الصدارة من الحياة الأهلية، ومن إنتاج

وتوزيع وتداول المعارف المركزية المرتبطة بمحور المجتمع وهو الدولة. لم يكن أرباب الوظائف الدينية خجولين من وسم أنفسهم بالمؤسسة ولا كانوا بغرباء عما يعمّر كل المؤسسات من وشائج اجتماعية وأسس إقتصادية (الأوقاف والرواتب) وتراتبات داخلية ربطت القضاة بنواب القضاة بالشهود العدل ويمتولي الأوقاف وخطباء المساجد وخدم المؤسسات الدينية والقضائية؛ وإن نفي الطابع الكنسي عن سلك العلماء إنما هو من بنات فكر الإصلاحية الإسلامية التي لم تر في المؤسسة العلمية - كما رأي محمد عبده مثلاً - إلا هيئة رجعية، دون أن يكون نفي الصفة الكهنوتية عن العلماء قائماً على استقرار واقع التاريخ علي ذلك، جاءت علمائنا العربية، كالعلمانيات علي الجملة، من باب إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة بضاعتها العقلية معها، وتالياً، الاعتبار الديني للأمور العامة، السياسية والاجتماعية، عن المركز، وإحالة الي الهامش، واستبداله بمرجعية أخرى، حداثية دنيوية، إيديولوجية وأخلاقية وتنموية وسياسية ونهضوية - واستخدم عبارة «نهضوية» بالمعنى المستقبلي المنفتح علي الحداثة، وليس بمعنى التراجع والتقوقع الذي فرض علي مفهوم النهضة في السنوات الأخيرة بعد أن اختطف من قبل خطاب الإسلام السياسي. وترافق استبدال المرجعيات هذا مع تحولات اجتماعية كبيرة الأهمية طالت البني الأسرية، وخصوصاً موقع المرأة فيها، فانتشر التعليم، وساد السفر أو كاد، ودخلت النساء - وأتكلن عن نساء المدن اللاتي تخلفن عن نساء الأرياف - ميدان الانتاج والعمل اليدوي والفكري، بل السياسة والقضاء والوزارة وغيرها من الوظائف، وقامت الحياة العامة علي أسس مغايرة لما رأي الدينيون وأرباب الوظائف الدينية.

كانت الحداثة ومؤسساتها وفكرها إذن فعلاً ضرب في حياتنا العربية، ولقد حُقّ لنا في ضوء هذا كله أن نري في تاريخنا الحديث انقطاعاً بالغ الأهمية مع الماضي، وخصوصاً علي صعيد الثقافة والفكر اللذين تحولاً من موقع الي موقع، وتحول حاملهما من العمامة الي الطربوش ثم الي القبعة، ذلك أن حداثتنا، أو الأثر الحداثي علينا، لم يكن شأنه سطحياً طال هوامش المجتمع، فقد كان إلحاق تاريخنا بتاريخ غيرنا عبر علاقة سيطرة، ودمجه علي صورة غير متكافئة في مسيرة تاريخ عالمي لا إنفكاك عنه، أمراً تطلب الاختراق والاستتباع التفتيت والتهميش والدمج، دون إعادة التشكيل علي صورة تامة، وهذا الامر - أي الموقع البرزخي من التاريخ الذي نحتله، فلسنا في

ماضي، ولسنا كلياً في معاصرة مع غيرنا - يفسر هذا الامر يوتوبيا النكوص التي تدعو اليها القوي السياسية الإسلامية. حُقّ لنا إذن أن نري الانقطاع التاريخي ماثلاً أمامنا ليس فقط في ضوء ما ذكرت، بل في ضوء أمور كثيرة يمكن أن تذكر، كاعتماد حياتنا الثقافية علي أنماط جديدة من الكتابة. كالرواية والقصيدة الحديثة والمسرحية والمقالة الصحفية، وأشكال فنية جديدة كالرسم والسينما، كاعتماد حياتنا السياسية أنماطاً جديدة لصياغة القضايا العامة علي أسس إيديولوجية أصبحت عالمية في القرنين المنصرمين.

ولعل أبلغ الدلائل علي هذا الانقلاب التاريخي القاطع للصلة الفعلية - أي غير الوهمية - مع الماضي اعتماد الإسلام السياسي نفسه علي قوالب إيديولوجية كونية حديثة بل حداثية، عالمية، أوروبية المنشأ، تشبّع بها من حياتنا الفكرية والسياسية والثقافية الحديثة، إذ هي توطنت لدينا، وكان أول قيام الإسلام السياسي علي مساجلة اليسار وتشبّع بعض أفكاره - ولو ظن منظرو الإسلام السياسي أن أمرهم يعود الي أصول الدين، لا الي أصول السياسة في واقع التاريخ - ولكن الإحالات الي النصوص الدينية التأسيسية وعباراتها وقصصها ليست إلا إحالات رمزية فإذا نظرنا أولاً الي فهم الإسلام السياسي للمجتمع، رأينا أنه فهم يحاكي بعض ما جاء لدي الفكر القومي العربي وفكر مصر الفتاة والفكر القومي السوري، من اعتبار المجتمع وكأنه رابطة عصبية متجانسة لا تمايزات داخلية فعلية فيها تطلّ وحدة وجهته أو وحدة إرادته، اللهم إلا ما أحدثته فينا تلبيسات الأفرنجية الملاعين - ذلك أن أية تمايزات لا تتبدي في هذا الفهم إلا وكأنها نتوءات خارجة عن سوية مجتمعتنا الإسلامي وسجيته، وأن أية تحديدات داخلية تؤول في هذا الاعتبار ليس الي عمليات اجتماعية وتاريخية بالغة التعقيد، بل الي مجرد الخروج علي هذه السوية والسجية التي يعرفها أصحابها علي انها موافقتهم علي أهوائهم الدينية السياسية والاجتماعية. وإن انتقلنا ثانياً الي اعتبار فهم الإسلام للتاريخ لألفينا أنفسنا في معية هردر وأتباعه الألمان وغوستاف لوبون وغيرهم ممن ناقض فكر الأنوار الذي قام علي اعتماد التحول والرقى مبدأ يسم فعل الزمن، ومن وجد في الحضارات أو الثقافات أو المجتمعات - والإسلام في هذا المنظور حضارة وثقافة ومجتمع - وجدوا في مسيرة هذه الفواعل التاريخية خطأ ثابتاً، قد يدور ويعلو ويهبط، ولكنه مستمر علي فطرة أولي لا تتحول، وكان تاريخ الشعوب ليس إلا تاريخاً

طبيعياً لفصائل من المخلوقات المنتمة الي عالم الحيوان، الوحشية الانغلاق علي الذات، العصبية علي التحول والتقدم، القائمة علي الغريزة والفطرة دون العقل. ليس غريباً، بالمناسبة، ان يصول مفهوم «الأصالة» ويجول في هذا الخطاب، وهو المفهوم المستعار من عالم البهائم والدال في مبدئه علي أنساب شريف الخيل. وهو لم يدخل مجال التداول الاجتماعي والسياسي إلا عندما اقترن بهذا المفهوم للتاريخ من جهة، وبالتنسيب العشائري الذي توزع الثروة بموجبه في بعض الدول النفطية من جهة أخرى - أما في التراث فإن الأصل بهذا المعني كان «الكريم النسب» أو «الحُر» و«الحسب». فيبدو أننا معشر المسلمين، في هذا المنظور، وكأننا جماعة ذات خصائص ثابتة عصبية علي التطور النوعي، لم يحولها التاريخ بأي معني فعلي، وكأننا نمتلك في ما فوق التاريخ روحاً عامة تتمثل في التقوي وفي السلوك الشرعي وتمايع التاريخ والتحول الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي غرزته الحداثة فينا. من نافل القول أن مذهباً كهذا يجاني وقائع التاريخ، فالشريعة نفسها شأن متحول مع تحول المجتمعات، وما هي اليوم - وما كانت إن نظرنا للتاريخ بعين النظر الأكيد لا بعين الهوي والرغبة - ما الشريعة وما كانت بالشأن المتفق علي مضمونه والمقنن، بل كانت جملة مبادئ وإشارات علي شرعية ما لا وحدة لها إلا رباطها بالسلطة التي تقوم باسمها. فالشريعة عَلمٌ وليست عيناً؛ هي إسمٌ يشرعن أصحابه، وليست أبواباً قابلة للتطبيق كما يحكي من لا يفقه تاريخ الشريعة الاسلامية. ولكنني لا أود الإطالة في الاستطراد.

وسأنتقل ثالثاً الي فهم الاسلام السياسي للعمل السياسي، فهو فهم إنقلابي يعقوبي Jacobin، يعتمد في أن علي تغليب الارادة علي التاريخ والعنف علي الاقناع، وعلي اعتبار التاريخ الثابت - في زعمه - والمجتمع المتجانس - في زعمه - منشأ «طبيعياً» للسلطة الاسلامية، أو للسلطة القائمة باسم الاسلام، التي ستنبثق عضواً، وبالطبع، عن الكائن اللاتاريخي المسمي جماعة المسلمين.

هذه هي الأطر الأيديولوجية التي يتصور الاسلام السياسي من خلالها التاريخ والمجتمع والفعل السياسي. وليس عسيراً علي المطلع علي الفكر السياسي وعلي التاريخ الحديث أن يلحظ في هذه القوالب الأيديولوجية صوراً لامور وحركات مشروطة في جُلِّ بقاع العالم في العصور الحديثة : ذلك أنه لو نزعنا عن الخطاب السياسي الاسلامي جهازه الرمزي التراثي السلفي وبوتوبيا السلف

التي يستلهمها، لألفينا، القرن الأيديولوجي لكل الحركات الشعبوية Populiste، أكانت هذه الحركة النارودية في روسيا أم الشعبويات الاقريقية، ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتي، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية : من هذه القوميات السلافية، والقوميتان الالمانية والايطالية في القرن العشرين، والقومية الهندوكية الباعثة علي تقتيل المسلمين الهنود، وبعض ما ظهر علي فكر القومية العربية من التصورات الفاشية.

لا أذهب بقولي الي أن الخط الناظم لايديولوجيات الاسلام السياسي - وأود التأكيد علي أنني علي وعي تام بالكثرة والتمايز والاختلاف، وحتى بالتناقض واللاتناغم بين حركات الاسلام السياسي، إلا أنني أري ثمة جملة مترابطة من مواقع التلاقي خلف تنوع المواقف القطرية والسياسية والثقافية، وكأننا نستمع الي أركسترا متعددة الآلات والانغام، متضافرة الخطوط الموسيقية - لا أذهب الي أن الخط الناظم لايديولوجية الاسلام السياسي أمر مستورد من الغرب أو مستوحى منه. إنما أقول أن ايديولوجية الاسلام السياسي لا تخرج عما حكم مسيرة الأفكار السياسية والاجتماعية والايديولوجيات المتداولة في الديار العربية، المشكلة لثقافتنا السياسية، الناطمة لنسيج تصورنا للعالم عن طريق نظم التربية ونظم الخطاب السياسي والفكري بل والأدبي. ولئن كانت هذه الأفكار وهذه الأنماط للارسال والتلقي الايديولوجي ذات منشأ غربي، فهي قد توطنت لدينا وشكلت أصل حياتنا السياسية المعاصرة، أو لنقل أصل خطابنا السياسي المعاصر، بالمعني الفعلي وليس بالمعني المجازي أو الوهمي الذي يتوسله خطاب الاصالة المعاصر. وهذه الافكار والايديولوجيات المتوطنة لدينا، المشكلة لحيزات حياتنا السياسية، علي أصالتها لدينا، منتجة عندنا، وتجري إعادة إنتاجها لدينا علي صورة بائسة متخلفة، دون استلهام الاصول التاريخية البعيدة في أوروبا. وهذا أمر تم لدينا، كما تم عالمياً - في سائر آسيا، في أفريقيا، في أمريكا اللاتينية، في أوروبا الشرقية - تحت تأثير نموذج الدولة النابليونية، وتصدير الأفكار السياسية الفرنسية عالمياً في القرن التاسع عشر. فجمعت الدنيا إيديولوجياً، كما تم جمعها اقتصادياً تحت هيمنة الرأسمالية الأوروبية، وأصبحت الدنيا دنيانا، شئنا أم أبينا، ولست أنا شخصياً من الرافضين لهذه المجانسة الفكرية والايديولوجية، لأن فيها سيما الرقي، وعناصر التقدم والنجاعة منها. ليست أوروبا ولا أمريكا سقف التاريخ، وكلامي علي الكونية والعالمية ليس كلاماً يستفاد منه الارتهان بالتجربة

التاريخية الأوروبية، ولا الدليلية لها، بل الانطلاق من معطى تاريخي لا جدال فيه ولا شك في فاعليته، والاندراج في كونية نحن جزء منها، ونحن جزء منها في صراع مع أجزاء أخرى لا تجدي فيه سياسة الحنين الي الماضي، لأنها غير ناجعة، ولأنها داعية الي التراجع التاريخي، والافتتان بالتخلف وإعادة إنتاجه.

يستفاد مما قلت، إذن، أن دخولنا في العلمانية كان دخولاً ضمنياً وطبيعياً، وأن من مظاهر هذا الدخول علمانية الأفكار التي تشكل لب تصور السياسة والمجتمع والتاريخ لدي الاسلام السياسي - فقد رأينا الأصول العربية المباشرة والمناهل الأوروبية البعيدة لهذه التصورات، مما يسمح لنا بالقول أن إدعاء العودة الي الأصول الاسلامية قول مجازي في أحسن الأحوال، ورمزي بالمعنى الأكيد فيه قدر لا بأس به من التدليس علي التراث الاسلامي، إذ هو يحتمل نصوصه مفاهيم تاريخية واجتماعية وسياسية حديثة هي غير قادة - في تاريخيتها - علي حملها. بل يمكن القول بأن المستورد ليس الأفكار السياسية العالمية، بل إنه عناصر الماضي الاسلامي الذي انقطعنا عنه. ولذلك كان الانتماء الي جماعات الاسلام السياسي بمثابة تنشئة اجتماعية وثقافية جديدة تتوسل إرساء أسس مجتمع بديل وإلزام واقع العرب بسلسلات وعنقيدات نصية لا تمت للحياة العربية بصلة غير وشائج الخيال، وبإرهاب المواطنين والمواطنات - وخصوصاً المواطنات - كما حصل في الجزائر، وفي تونس لفترة قصيرة انتهت عام ١٩٨٩، وباغتيال المثقفين - كما في مصر ولبنان - من أجل إعادة كل هؤلاء الي أصالتهم وسجاياهم الحقيقية فليس إسلام الشباب بإسلام الآباء والأمهات ولا هو بإسلام التراث الاسلامي، بل هو قراءة خاصة جداً لبعض الأصول وتأويل سياسي لها في اتجاه إيديولوجي معين هو اليمين الفاشي شبه القومي بتصوراته وممارساته.

لم يكن كلامي علي إيديولوجيات الاسلام السياسي من باب الاستطراد، بل كان بياناً علي معاصرة عرب اليوم، حتي أولئك الذين يرفضون المعاصرة الكونية، أي الحداثة. وقد تكلمت في هذا الشأن من أجل استكمال كلامي عن العلمانية واستقرارها في مركز حياتنا علي مدي قرن أو يكاد، وسأعود الآن للدولة الوطنية أو الحقبة الوطنية التي انطلقت من الكلام عليها، وأقول: إن تجريرتنا في المراحل القريبة من تاريخ هذه الدولة - وهذا شأن ابتدأت حديثي به - إن تجريرتنا عكست واقع استمرار الحقبة الوطنية مع ماسبقها من محطات في تاريخنا

الحديث، من تنفيذ متفاوت الفاعلية لآليات الحداثة المؤسسية

والعقلية والثقافية، وإن القول المتداول اليوم، وفي أوسع الأوساط شرقاً وغرباً. من أننا جوهرياً مسلمون، وعلينا بالطبع وبالتالي أن نعود الي الاسلام متمثلاً في الشريعة لحل جميع مانواجهه من مشاكل. وأن العلمانية شأن خارج علي تاريخنا وشيئنا وواقعنا وسجيتنا - إن هذه الاقوال لا توافق حقيقة تاريخنا الحديث، بل هي مقالات مبتدعة تجنح ببعضنا الي أن يركن الي تحكيم الخيال في النظر الي الواقع، والي مجارة الصوت الأكثر ارتفاعاً وجلبة في تصوره للماضي القريب ولا استمرار هذا مع ماض بعيد متخيل هو الآخر، والي تفعيل بقايا العقلية الخرافية والسليقة الدينية في تربيتنا.

فما الذي يجعلنا نعيش خياراً يعاكس الواقع، واقع انقطاعنا عن ماضينا، وما الذي يدعو بعضنا الي الالتفات عن دنيانا، بل وعن دنيوية مايراد أن نعتقد أنه الدين؟ ولماذا يزداد إقبال الناس عن الادعاء بالذهب الي أن لا حلول لمشاكلنا المتكاثرة إلا بما يعتقد أنه «العودة» الي أصول، هي أصول الاسلام كما يراها الخطاب السياسي الاسلامي؟ ولماذا تنحسر المقدرة العامة علي تفكيك هذا الزعم الأخير؟ ولماذا لا يري الكافة - أو لا يقول الكافة ما يرون - من أن هذا الزعم ليس إلا أسلوباً لتوسل الدنيا بالدين، ومشروعاً للاستحواذ علي السلطة باسم سلطة أعلي من سلطة الشعب والمجتمع والتاريخ، سلطة إلهية لا يترجمها الي واقع سياسي إلا المنظمات السياسية التي تدعي احتكار الصواب والحق الدينيين؟ وأخيراً، لماذا يجري وأد العقل النقدي والقبول بالمقالة الذاهبة الي أن إقامة دولة إسلامية أو مجتمع إسلامي ليس إلا التعبير السياسي عن طبيعة إسلامية للمجتمع العربي، طبيعة تسبق التاريخ وواقع المجتمع المتحول والمعتد؟ ليس هناك ثمة معني محدد في القول بأن سوريا مثلاً هوية إسلامية: لا نقول ذلك لنؤكد علي التنوع الطائفي لسوريا الطبيعية فقط أو للإشارة الي صعوبة وتعقيد أي كلام عن الهوية : لا شك في أن المسيحية العربية، وخصوصاً المسيحية الشرقية الولاء الإداري، قد أخذت الكثير الكثير من الاسلام، تماماً كما أن اسلامنا التقليدي - العثماني - كان بدوره قد امتص من محيطه طابعاً بيزنطياً لا شك فيه، قتل في التنظيم الديني وفي علاقة الدين بالدولة علي وجه الخصوص. فأين المسيحية الصافية الأصيلة؟ وأين الاسلام الأصيل؟ وليست العادات الاجتماعية ولا الفولكلور الديني الممارس يومياً بالأمور الدالة علي الاسلام بصورة

حصرية، ولو أن الاسلام في تواريخه الكثيرة وفي مساراته المختلفة قد طوَّب لنفسه الكثير من هذه وربطها بأصوله بأن سماها إسلامية: أما في واقعها، فهي من الدنيا، من الدنيا السورية العربية التي يشترك فيها كافة الناس، والتي يعود الكثير منها الي ما قبل الاسلام - وإن كان لنا أن نتكلم عن الأولويات الزمانية كمعيار للاتصال، لجاز لنا القول بأن سورية مسيحية في الجوهر لأنها كانت مسيحية عربية قبل أن تكون مسلمة متعددة العناصر، عربية وتركية وشركسية وكردية وغيرها. بل يمكن القول بأننا لو استثنينا الأعراب - ولا علاقة لهؤلاء بالعروبة بمعناها السياسي والثقافي - لوجدنا أن أصفي السوريين عروبية المسيحيون، مسيحيو حوران ومسيحيو جبل لبنان من الموارنة الذين - حتي أمس قريب جداً - تباهاوا بأصولهم اليمانية.

إن شأن الهوية بالغ التعقيد. وليس لأي فرد أو مجتمع هوية واحدة حصرية تستمر ولا تتحول، تثبت وتتجانس دون تنوع في داخلها. وإن القول بأن لمجتمع ما هوية حصرية واحدة ليس وصفاً لهذا المجتمع بل هو قول مشروع سياسي يروم الاستحواذ علي المجتمع هذا باسم هذه الهوية، وأن يستبد به باسم هذه الهوية الي أبعد غايات الاستبداد، وهذا أمر مشهود في إيران وفي السودان وهو أمر تعاني أقطار عربية أخرى من وعيده.

نعود الآن الي انحسار الواقعية التاريخية وتراجع الملكات النقدية في النظر الي أمور السياسة والمجتمع مما ذكرت. لن أتناول الازمات الاقتصادية والاجتماعية المفضية الي توترات بالغة الحدة تنتج عنها تعبئة اجتماعية واسعة وحركات سياسية يوتوبية إسلامية المسمي : وسأركز علي ما يبدو عن هذه الحركات وكأنه تأكيد لهوية إسلامية حصرية للعرب، وما يترتب علي ذلك من نسيان لواقعنا العلماني الذي تكلمت عنه.

سبق أن ذكرتكم بأن الحقبة الوطنية قمت في ظروف قاهرة من الحصار، وكان من أهم عناصر الحصار المحلي، العربي، محاولة صياغة إيديولوجيا إسلامية لمناقضة القومية العربية فيما يمكن أن نسميه بـ «حلف بغداد الثقافي». فوسمت القومية العربية والاشتراكية بالاحاد والكفر والخروج عن سجايا السلف وخيانة أصالة المجتمع، بل أحياناً بالتهتك والاباحية، وكان من أعلام هذا الهجوم محمد جلال كشك من المصريين وصلاح الدين المنجد من السوريين، وجريدة الحياة في عهدها الأول. وقد تلاقي هذا الخطاب التسفيهي مع كتابات أمريكية في أكثرها حول كون الاسلام العنصر الاساسي في «احتواء» الشيوعية

تنفيذاً لمبدأ ترومان الشهير، وتمكن الاشارة الي كتابات والتر لاكور Laqueur علي وجه الخصوص والتي السياسة حيال أفغانستان في السنوات الأخيرة. وكانت من عناصر الاستراتيجية الدفاعية للدولة الوطنية، وخصوصاً في مصر، الاكثار من تداول العبارات والمفاهيم الدينية في المجال العام، وتقوية عضد الأزهر وتحويله الي مؤسسة عالمية المدي، وقد تمادت الدولة الوطنية - خصوصاً في مصر وفي الجزائر لاعتبارات أخرى - في هذه الديماغوجية الشعبية، حتي وظفت وسائل الاعلام (في عهد السادات وبعده علي وجه الخصوص) لتسميم الجو الثقافي بثقافة مفرقة في الاظلام، معادية للتقدم وللعقلانية والتفتح، تحكي عن الجن والعفاريت والحلال والحرام والحجاب وتستذكر سلوك اشخاص ماتوا منذ قرون طويلة نماذج لسلوكنا. وتضافر هذا التحول في أواخر السبعينات وفي الثمانينات مع توسع إعلامي طاغ للاسلام النفطي ونشوء اعداد كبيرة جداً من الأطفال العرب في المؤسسات التربوية العائدة للدول النفطية، ومع توسع غير مدروس في الجامعات العربية التي اضحت تفرخ أعداداً كبيرة جداً من أنصاف المتعلمين. ورأينا في السنتين الاخيرتين كيف تحولت عناصر هامة من ثقافة القومية العربية باتجاه قتل الخطاب أو بالاحري باتجاه إعادة صياغة الخطاب القومي بلغة دينية، عسي أن يفلح قتل الجمهور في اكتساب الشرعية، كما حدث في العراق.

وفرت الدولة الوطنية بذلك بعضاً من الشروط الايديولوجية والثقافية المناهضة لها، والمعاندة لموقعها التاريخي التنويري الأول الذي بني علي أساس قرن أو أكثر من التحول الاجتماعي والثقافي الاكيد مما تكلمت عنه قبل قليل، إذ ازاحت الموقع الجانبي للخطاب الديني في أمور السياسية والمجتمع حيث كان عاضداً للخطاب الحداثي، وتحوكت به الي المركز، واتخذت عدة التمشيح حتي في تونس في أوائل العهد الحائلي من ظهور صور للرئيس في ملابس الاحرام، وإعلان الأذان في الراديو، ولو أن الدولة التونسية لم تتماذ في هذا الأمر كغيرها. ولم تعبر الدولة السورية بعد الحاجز الحداثي. بهذا فقد كانت ديماغوجية الدولة المتمشيخة عنصراً هاماً، بل وأساسياً، في جعلنا نتخيل واقعنا علي غير ما هو، علي أنه إسلامي، علي أن مجتمعاتنا إسلامية في الأصل والجوهر. وبذلك فقد عضدت المقالات السياسية - ذات المنشأ في حلف بغداد الثقافي كما رأينا - عضدت المقالات السياسية الناهية الي أن كون معظمنا مسلمين، إنما يؤدي بنا الي حتمية الحل المسمي إسلامياً لمشكلاتنا - هذه

المقالات التي ترتب علي كون أكثرنا مسلمين النتيجة غير الطبيعية علي الإطلاق وغير البديهية وهي أن المسلم إسلامي سياسياً واجتماعياً. لا استنتاج فعلياً هنا : وإن الاسلام اعتقاد وعبادة وسلوك شخصي لمن شاء، والسياسة الاسلامية شأن آخر كلياً، ولا يملأ المسافة الكبيرة بين هذا وذاك إلا توسل الدنيا بالدين، وابتزاز المشاعر الدينية لأغراض دنيوية - أي علمانية.

عن غزل النسيان - نسيان تاريخنا الحديث - والحملة علي علمانية تاريخنا الحديث، أنشئ في المخيلة العامة - بل والعامية - نزوع نحو المبالغة في الاعتبار الاسلامي لمجتمعاتنا العربية - وهو مادعا صديق لي، وهو موجود بينكم الآن، بعبارة Surislamisation des musulmans - بل وعندى Surislamisation de l'Islam - وكأن الاسلام شأن واحد غير متحول باد للعيان، وأن المسلمين حكماً مفرقون فيه - هذا علي الرغم من أن الاسلام اليومي للناس ليس إسلاماً مناضلاً، وليس إسلام حدود قصوي maximaliste، بل هو إسلام معيش، لا يري ضرورة لاستشارة الجلبة، ولا للاغراب والاغراق في مظاهر التميز والشذوذ في السلوك واللباس والقيافة، ولا هو مما سيجد لاحقاً في الوعود الخلاصية ولا في المسرح السياسي الديني كالعقوبات إشباعاً لجوعه أو فتحاً لمجالات العمل أمامه أو حلاً لانسداد أفق الحراك الاجتماعي. فإن المسلم العادي يطلب الخبز ولا يعطي إلا الايمان، ولن يشبعه الايمان لفترة طويلة، بل هو يعطي في وضع من القنوط والجوع وانهيار القيم في الحياة العامة والخاصة.

ليست الدولة الوطنية ولا حلف بغداد الثقافي وحدهما المسؤولين عن تراجع الواقعية وإضفاء المصادقية علي الوهم. فلا شك أن من أهم العوامل التي أدت بنا الي هذه المبالغة في الاعتبار الديني لواقعنا، هو أننا نشاهد من البرامج التلفزيونية أكثر مما ينبغي. وأشير بذلك الي البرامج الاخبارية العالمية، والي المادة المرئية التي توفرها لملايين المشاهدين في العالم العربي. ففي هذه البرامج مبالغة في الاعتبار الاسلامي للعرب، مما يجعل من بعض الظواهر الهامشية في واقعها أموراً مركزية في الخيال. فإن أراد برنامج تلفزيوني غربي إضاءة ما يحصل في بيروت مثلاً، نراه يرينا بمناسبة أو دون مناسبة تظاهرات ومشاهد مثيرة وقديمة من ضاحية بيروت الجنوبية؛ وإن أراد عرض لقطات حول القاهرة، لاختصر هذه المدينة المدهشة الي حنطور تجره البغال أو الي صفوف من المصلين؛ وإذا عالج قضية المهاجرين العرب في فرنسا، أرانا صفوف المصلين

في شوارع مرسيليا. الحق أن هناك تضافراً قد يبدو عجيباً بين الخطاب الأصولي وبين الخطاب الغربي العامي أو حتي الخطاب العالم أو المتعالم. فالاثنان يستندان الي إبراز مظاهر الاغراب والانفصال والخصوصية، وليس هذا بالامر الجديد، بل هو يعود للقرن الماضي، إلا أن مجال الجدة في العقد والنصف الأخيرين أن الخطاب الغرائبي exotique الغربي عتاً جاء في إطار ما سمي في العهد الريفاني بحاربة الارهاب، وفي إطار تنامي اللاعقلانية السياسية ذات المآل العنصري في أوروبا وأمريكا. هناك تقابل موضوعي أكيد بين الخطابين الغرائبيين، الاسلامي (في الخطاب عن الذات)، والأوروبي العنصري والليبرالي الساذج (في الخطاب عن الآخر)؛ كلاهما أصولي، إنفلاقي، أسطوري تاريخياً، وليس غريباً أن يكون Jean Marie LePen نصيراً فصيحاً للأصولية الاسلامية، بل القرن الطبيعي للـ FIS (الجهة الاسلامية للانتفاذ).

ليس الخطاب الغرائبي بالامر الدال علي واقع، بل هو ميكانيزم - في هذا العقد - للفصل بين شمال غني مسيطر، وجنوب مؤطر بالخصوصية والغربة والبربرية، ولئن كانت عبارة «المجتمعات النامية» تطلق علي ميكانيزم الفصل هذا في العقود الماضية، فإن الخصوصية المدعوة «خصوصية ثقافية» تؤخذ اليوم علماً علي تسوير* زعيم الحزب اليميني الفاشي المتعصب في فرنسا. أوروبا، وعلي نزاع إمكانية العمل التاريخي عتاً، وعلي القضاء علينا بالانحصر في خصوصيات ماضوية تقينا من الرقي ومن تهجين الأصول، أي أنها تقينا من إمكانية إدراك الواقع وسبل الترقى، وتستشير فينا الحمية الي ما انقرض وإرادة إعادة إنتاج المتخلف والنكوص الي ما قضي وولي وتقام.

يراد لنا الفرق في وهم الخصوصية والمجد، والخروج علي مسيرة التقدم، ونسيان الواقع - واقع تاريخنا الحديث - بما فيه من إيجابيات، ولا يراد لنا أن نري إلا السلب والنقص في أنفسنا وأن نوطن أنفسنا عليه، حتي نراوح بين القنوط من جهة، ودكتاتورية الدينين من جهة أخرى، التي يري فيها الكثير من الغربيين، علي اعتبارها أصالة مزعومة لنا، شكلاً سياسياً مناسباً لسجايانا - وليست السياسة الفرنسية تجاه الجزائر في السنوات الثلاث الأخيرة إلا علماً علي ذلك الوضع. ولعل من أكثر الأمور التي تحز في نفسي في هذا الخصوص هو جنوح رهط من اليساريين السابقين والقوميين المحبطين وطبيبي النية السذج المسارين والفهلويين علي سذاجة من غير الاسلاميين. جنوح هؤلاء الي اعتبار أسس خطاب الأصالة التي تكلمت عنها أموراً

محقة، أي القبول الضمني بتقابل الصياغة الاسلامية
للسياسة والمجتمع الموسوم بالاسلامي، والاعتقاد الواهي
بأنهم يقبولهم هذا إنما يجعلون لأنفسهم دوراً سياسياً
ويحققون طموحات ديمغوجية سيكونون هم أوائل ضحايا
نتائجها.

أما أنا، فإنني اذكر بأن هذا المسار الفظيع الذي يلوح
أمامنا وعيد بصيغة الوعد، إن المسار ليس حتماً ولا
أجلاً، بل هو وجه من وجوه صراع قائم منذ مدة، وإنني
بتذكيري هذا إنما أساهم في إعادة الاعتبار للوعي الذاتي
المساوق لتاريخنا الحديث برمته، القائم في مركزه، وفي
الإشارة الي أننا لسنا بعيدين بالسليقة والأصالة والضرورة
عن إمكانية أعمال العقل في سبيل المصلحة الوطنية،

والتي أن إشار أعمال العقل واعتبار المصلحة التاريخية
علي الهوي والحنين ليس غريباً عن طباعنا. فإن لم ندافع
عن مركزية رؤيانا هذه في تاريخنا الحديث، لظلت بلادنا
العربية ضحية تاريخ ساخر منها، ومسخرة لمصلحة الآخرين
من يريدون لها البقاء علي التخلف، وليس لهذا الوعي
الذاتي للنهضة إلا عنوان واحد، هو العلمانية، وليس لنا
خيار عداها إلا الدولة الدينية وصنوها المخلص، أي
الطائفية والسياسات الأخرى القائمة علي العصبية، مما
يزيل عنا إزالة نهائية آخر عناصر المناعة السياسية -
كالعقلانية في السياسة - ومما يجعلنا في وضع يمكن أن
تستباح فيه أرواح المدينين العرب، كما في جنوب العراق
منذ يومين وفي فلسطين وغيرها منذ سنين كثيرة.

إصدارات مركز الدراسات السودانية

أزمة الإسلام السياسي : الجبهة الإسلامية القومية السودانية نموذجاً

د. حيدر ابراهيم علي

الهوية السودانية وعلاقة الدين بالدولة

طه ابراهيم

أعلام التنوير والتاريخ في السودان

الكتاب الأول: الأستاذ محمود محمد طه

(مجموعة باحثين)

عنهما والأكليل والانتظار «نصوص قصصية»

صلاح الزين

لاهوت التحرير: الدين والثورة في العالم الثالث

د. حيدر ابراهيم علي

٣٥ شارع شامليون - شقة ١٢ القاهرة

تليفون - فاكس ٧٦٩٨٧٨



الاجتماع السياسي للحركة الاسلامية محاولة للفهم والتفسير

برهان غليون

١) التفسيرات الجزئية : الأسباب والنتائج

بعد الفكرة الوطنية التي سيطرت على المجتمعات العربية في ما بين الحربين، ثم الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات، أصبحت الفكرة الاسلامية مع العقائدية المستمدة منها، المحور الرئيسي لبلورة القوي الاجتماعية-السياسية المعارضة في هذه المجتمعات اليوم. وقد أثار تنامي الحركات الاسلامية ولايزال يثير لدى الباحثين تساؤلات عميقة ومتعددة تتعلق بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها، ومضمونها السياسي والاجتماعي والفكري، وطابعه الظرفي أو الدائم، وأهدافها القريبة والبعيدة، واستراتيجياتها ووسائل عملها ونشاطها، ثم مستقبلها وأثرها على تطور النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية العربية.

ومن المؤكد أن نمو النشاط الديني والروحي ليس هو الذي يشكل مصدر التساؤل لدى العديد من الباحثين، بالرغم من أن هذا النمو من الأمور الملاحظة، سواء أعلق الأمر بتوسع دائرة الفئات الاجتماعية التي تمارس الشعائر والطقوس الاسلامية، أو بتزايد التمسك بهذه الشعائر والطقوس وتطبيقها بحذافيرها، أو المبالغة في هذا التطبيع، كما أن هذا المصدر ليس تفاعل الديني والسياسي أيضا. إذ ليست الممارسة السياسية ذات

المنطلقات الدينية من الأمور الجديدة على المجتمعات العربية والاسلامية، بما في ذلك المجتمعات الحديثة. فجماعات الإخوان المسلمين في أقطار المشرق الدينية وجماعات التبليغ والعمل الاجتماعي التي تابعت في الجزائر أعمال جمعية العلماء، وفي المغرب الأقصى المدرسة السلفية الوطنية لم تكف عن النشاط منذ العقود الأولى من هذا القرن في المغرب والمشرق معا. بل إن الآثار النفسية للصدام بين الحركة الاسلامية المشرقية والحركة القومية العربية في الخمسينات والستينات لا تزال فاعلة حتي اليوم في الوعي العربي.

إن مصدر التساؤل، والأستغراب الدافع إليه، علي ما يبدو، هو الحجم الذي بدأت تأخذه الحركات الاسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية للمجتمعات العربية. ومن الطبيعي أن تكون هذه المكانة علي حساب العقائد والتنظيمات السياسية والقواعد الاجتماعية التقليدية التي أصبحنا نطلق عليها اليوم، مع الكثير من التساهل والتقريبية، اسم الحركات العلمانية، لنميزها عن الحركات الاسلامية الجديدة، وهي الحركات القومية والوطنية بالدرجة الأولى. أما الحركات الماركسية والشيوعية فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي كبير. وسواء أكان ذلك عن وعي أو دون وعي، يشكل البحث

برهان غليون - مفكر وباحث سوري

عن تفسير هذه الظاهرة، أعني التوسع المتزايد للحركة التي تدمج بين الدين والسياسة، وهذه هي السمة المكونة لها، الحافز الرئيسي والهدف الأول لجميع التحليلات والكتابات التي تظهر اليوم في الفكر العربي والعالمي بهذا الخصوص، وفي ميدان مستقبل التحول السياسي للعالم العربي. إن هذا النمو الواسع إن لم نقل الساحق في نوع من النشاط الذي يختلط فيه الديني بالسياسي، يظهر للمسؤولين السياسيين والمفكرين وقسم كبير من النخبة العربية وكأنه ظاهرة شاذة، وغير طبيعية. ومن هنا أيضا الصعوبة التي يجدها المحللون في تحليل هذه الظاهرة وندرة الكتابات العلمية فيها. فهي تبدو معاكسة تماما للترقعات، ومخالفة لكل ماتفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية. فتقايد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية، ليس فيما يتعلق بالشؤون السياسية فحسب، وهذا من المسلمات الأولى للفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ولكن حتى في ميدان الممارسة اليومية والشعائرية. كيف أمكن إذن للتاريخ أن "يخون نفسه" وأن ينتج مالم يكن في الحسبان، وكيف يمكن تفسير هذا "الشذوذ التاريخي"، أو علي الأقل استجلاء أسباب هذه المفارقة؟

تختلف الآراء في تحديد المحتوى الرئيسي لهذا التطور الاستثنائي، لكنها تتفق جميعا علي مسلمات تعتبرها مقدمات أساسية فيما يتعلق بهذه الظاهرة التي تطلق عليها أسماء متعددة موضوعية أو جارحة. أول هذه المسلمات هي الماضوية. فالحركة الإسلامية تنطوي في منظورها حتما علي عنصر العودة إلي الماضي، سواء أنجسدت هذه الماضوية في شكل عودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة عن الانسان والعالم، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية تجاوزها الزمن. والمسلمة الثانية الأصولية، ونعني بها الاعتقاد بأن اسلام المسلم عند الاسلاميين لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكبا لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية. فنقض أي عبادة أو عقيدة كالصلاة أو الصيام أو تطبيق الشريعة في المجتمع والسياسة لا يضعف الايمان ولكنه يهدده. فإما أن يطبق الاسلام بكليته أو أنه يزول ويفقد تأثيره بالنسبة للمسلم. أما المسلمة الثالثة، وهي الأهم، فهي الدعوة النضالية. فلا يكون للماضوية والأصولية من وزن اجتماعي إذا لم ترتبطا بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور

الأصولي علي المجتمع والدولة. فالاسلاميون ليسوا أصوليين ينطوون علي أنفسهم في مساجد خاصة للتسبيح لله كما ينبغي، وإقام كل العبادات والمعاملات الضرورية. إنهم إلي جانب كونهم مؤمنين، دعاة إجتماعيون يهتمون أساسا بالمصير الاجتماعي، ويعتبرون هذا الاهتمام بالشأن العام جزءا لا يتجزأ من الايمان.

وينطلق المحللون في الكشف عن هذه المقدمات من تحليل خطابات الاسلاميين وأدبياتهم المختلفة. فهذه الأدبيات هي التي تعين مرجعية خطاب هذه الحركات التاريخية والفكرية في الحقبة القديمة حقبة الاسلام الأول، وتضع التراث في مواجهة الحداثة، وتعرض الاسلام علي أنه التزام شامل بالشريعة بما فيها من أحكام إلهية واجتهادات فقهية، وهي التي تصور مهامها الأساسية علي أنها تحقيق الدولة الإسلامية، وتدفعها إلي أن تسمي نفسها عادة حركات الثورة الإسلامية أو الجهاد أو المعارضة الدينية. وهكذا لا يبدو الاسلاميون كغيرهم من المسلمين الذين يؤمنون أن للدين مكانه ودورا لا بد أن يلعبهما في حياة الناس أفرادا وجماعات، ولكن أكثر من ذلك أولئك الذين يعتقدون أن مجموع الحياة السياسية والمدنية، وكل ما يتعلق بالشؤون الخاصة والجمعية والرسمية، ينبغي أن يقوم علي أسس العقائد الإسلامية، وأن يرجع في الحلول التي يصوغها إلي التراث الاسلامي، وأن هذا التراث، نصا وتأويلا، هو الوحيد الذي يتضمن الحلول الصحيحة التي يحتاجها المجتمعان العربي والاسلامي (١).

ومن هنا يصبح التمسك بالتراث الديني كافة، بما يشتمل عليه من آثار الوحي أو اجتهاد الفقهاء شرط الأحياء الاجتماعي والسياسي، كما يصبح التصدي لكل من يحاول المساس بتكامله، أو مراجعة تفسيره أو الدعوة إلي الحد من مكانته ونفوذه في الدولة والمجتمع، جوهر الكفاح السياسي والوطني، ومهمة النواة الحية والصلبة من الأمة، ورسالتها لإحباط خطط التآمر علي الاسلام، ومقاومة وإصلاح الفئة المستلبة التي ضلت الطريق (٢).

أما بالنسبة للاسلاميين أنفسهم، فإن ما ينظر إليهم المحللون كتعبير عن نزعة ماضوية، لا يمثل في نظرهم إلا تأكيد حق شرعي في الهوية والاستقلالات الثقافية. بل إن إحياء التراث والمذ الذي تعرفه الحركة الإسلامية يعبران عن إرادة التحرر الذاتية للمجتمعات العربية بعد حقبة طويلة من الضياع والاغتراب في العقائد والقيم الغربية الأجنبية. وهم يراهنون علي أن تكون هذه العودة النهائية مقدمة لتكوين ماعجزت الأمة الإسلامية عن تحقيقه منذ

نشأتها، باستثناء حقبة الخلافة الراشدة القصيرة، من سلطة إلهية، تستلهم تعاليم الدين وتستمد سيادتها وحقيقتها من أوامر الله وشرعه (٣).

وما ينظر إليه العلمانيون علي أنه أصولية تعبر عن التناقض بين الوعي القديم والواقع المعاصر، وتجسد الافتقار لمفهوم صحيح وحديث عن سير المجتمعات البشرية وحاجاتها العميقة والجديدة، يري فيه الاسلاميون إحياء للقيم والمثل الأخلاقية الضائعة، وبرهاناً متجدداً علي اتساق هذا الاحياء مع حاجات المجتمع وحقائق التاريخ البشري وتحقق الوعد الالهي معا بالظهور والتمكن.

وما يبدو للمحللين علي أنه التزام سياسي يقود إلي التطرف الديني، أو إلي تجاوز حدود الدين نحو السياسة، يظهر عند الاسلاميين كتعبير صادق عن الايمان الصحيح، وتطبيق مبادئ الشرع الديني ذاتها التي لاتصح إلا بالشمولية. فالاسلام "ليس ديناً فحسب وإنما دين ودولة" (٤).

وليس من الممكن في الواقع الاتفاق علي معني ما يسميه البعض بالصحة الاسلامية، سواء أكان تعبيراً عن العودة للماضي أم عن التفاؤل بالمستقبل، دون معرفة الأسباب التي تكمن وراء نموها. فإذا كان المراقب لا يمكن أن ينفي أن هناك طلباً متزايداً علي الاسلام، بما يمثله من عقيدة دينية وراث تاريخي وإطار انتماء حضاري في كل المجتمعات العربية، فإن مهمة البحث العلمي والاجتماعي أن يكشف عن الحوافز العميقة لنمو هذا الطلب الاجتماعي علي الاسلام، وتفسير دينامية حركته، وغاياته. وتكاد الفرضيات النظرية المتداولة اليوم في الأدبيات العربية تتلخص في ثلاث رئيسية.

الفرضية الأولى تعطي الأولوية للأسباب العقائدية وترتبط بالأزمة السياسية التي تعاني منها الدولة الحديثة. فهي تري في النمو المتزايد في الطلب علي الاسلام تعبيراً عن إخفاق الفكرة القومية العربية وتعويضاً لها في الوقت ذاته. ويحتج هؤلاء للبرهان علي مقولتهم بأن بدء النمو المتسارع للحركات والمشاريع الدينية قد ارتبط في المجتمعات العربية بالهزيمة التي شهدتها العرب عام ١٩٦٧، ومارافقها وتبعها من اهتزاز لأفكار القومية العربية ونظمها وعقائدها. فقد أدت هذه الهزيمة إلي تراجع تاريخي في مواقع القوي السياسية التقدمية التي ارتبط اسمها بالتحديث الاجتماعي والعقائدي الحديثة، ومن ثم إلي تقدم متزايد في المواقع للقوي السياسية الرجعية أو المحافظة. إن تمكين الفئات الاسلامية السياسية من الشارع العربي لم يكن إذن، في هذا المنظور، نتيجة لصراع فكري

وسياسي حقيقي، لكنه كان ثمرة لأوضاع ظرفية، ولتناورات سياسية شاركت فيها إلي صف الاسلاميين بعض السلطات الرسمية، كما عملت من أجلها الدول المعادية للحركة التحررية العربية.

وقد بقي الاعتقاد قوياً بأنه وراء الحركة الدينية السياسية تقف الدول الاجنبية المعادية لحركات التحرر. ووصفت الحركات الاسلامية في أحيان كثيرة بأنها تنظيم قوي الثورة المضادة. كما اتهمت السلطات الرسمية في أكثر من مرة بأنها وراء تطورها وتزايد نشاطها في محاولة منها لموازنة قوي اليسار أو كبح تقدمه. وكان من المستحيل تقريباً قبل بضعة أعوام، ورغم أحداث مكة عام ١٩٧٩، المجادلة بأن الدول المحافظة أو الغربية ليست بالضرورة وبشكل منتظم مع أي حركة إسلامية. لقد بقي اليسار العربي بشكل خاص، القومي والماركسي متمسكاً إلي النهاية بفكرة الارتباط الوجودي الذي لا ينقسم بين نمو الحركة الاسلامية في العالم وبين مخططات السياسة الغربية سواء تجسدت هذه المخططات عن طريق احتواء فكري أو شراء مادي بأموال النفط. ولم يغير شيئاً ما من هذا التفسير إلا قدوم الثورة الاسلامية في إيران ودخولها كطرف فاعل في تمويل النشاطات الاسلامية لبعض الحركات، وإشهارها لعدائنها للسياسة الاسلامية الممارسة في الخليج العربي عموماً.

بيد أن هذا الدخول العلني لإيران في اللعبة العقائدية السياسية في العالمين العربي والاسلامي لم يغير من جوهر نظرية التآمر الخارجي أو الحكومي كأساس لفهم نمو وتطور التيار الاسلامي، ولكنه أكدته ودعمه بحجج جديدة. وقد زاد توجيه الاتهام في الفترة الأولى للولايات المتحدة باصطناع الثورة الإيرانية ذاتها. بل لم يتردد البعض في الحديث عن دعم إسرائيل السري للحركات الدينية بهدف إحياء الطائفية وتنميتها لتفتيت المجتمعات العربية (٥).

ويفترض هذا التحليل، منطقياً، عطالة سياسية كاملة للجمهور الواسع، واستعداداً فطرياً للجري وراء كل من يلوح له بالشعارات البراقة أو يعرض له برنامجاً سياسياً يرد علي حاجاته، دون أن يكون له من ذاته أي قدرة علي التمييز بين الشعار الفارغ والرؤية الصحيحة. فهو يظهر من هذا المنظور كجمهور تابع في حركته السياسية للنخب الاجتماعية التي تجره وتستدرجه لمواقعها وحسب أفكارها وإمكاناتها وطاقتها التعبوية. ولذلك كان من الطبيعي أن يفتح هذا التحليل معركة النقد الذاتي داخل الحركات والمنظمات اليسارية العربية، القومية والماركسية التي اتهمت نفسها في أكثر من مرة بالافتقار للاستراتيجية

الفعالة في تعبئة الجماهير والتواصل معها، والتأثير فيها، بما في ذلك استغلال ثقافتها الدينية لإدخال الفكرة التقدمية إليها (٦).

ولا يفترض هذا التحليل أن الجمهور عاجز سياسيا فحسب، ولكنه يعني أيضا أن الدين يساوي المدرسة الأصولية، أو هو المنبع المباشر لها، بما يشكله من إرث ثابت يحدد بشكل تلقائي فهم الجمهور العام للعالم وللوجودين الاجتماعيين والسياسيين نفسيهما. وأن من يستطيع أن يضع يده على هذا الوعي الديني، يستطيع أن يتحكم بالجمهور كيفما يشاء. إن الإسلام يبدو هنا وكأنه قد تحول إلى رصيد خاص يستخدمه فريق مدرك للعبته السياسية وغير خاضع هو نفسه للقيم التي يدعو إليها، من أجل تحقيق أهداف جزئية سلطوية واضحة. والواقع أن هذا التصور يخالف الوقائع التاريخية نفسها التي عرفت بها المجتمعات العربية. فالإسلام لم يدخل هذه المجتمعات مع الحركات الإسلامية. كما أن الوعي السياسي الشعبي تحول بسرعة وبساطة وعفوية إلى وعي قومي أو وطني في العقود الماضية، بالرغم من نشاط الحركات الإسلامية في العديد من الأقطار العربية ودرجة نضاليتها العالية وتضحياتها الكبيرة. ولجأ الحركات الإسلامية اليوم في جذب اهتمام الرأي العربي لا ينبع بالضرورة من نوعية خطابها أو من الإسلامية الساذجة للجمهور. إن السؤال الكبير الذي يطرح نفسه هو لماذا أصبح بإمكان الإسلاميين اليوم تعبئة الجمهور على برنامج إسلامي بعد أن بقي هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟

وتنطلق الفرضية الثانية من نظرة اجتماعية، تربط بين نمو الحركة الإسلامية وتفاقم الأزمة المادية والاقتصادية في البلاد العربية، وفي ظلها تفاقم التفاوت بين الطبقات الاجتماعية. ولا يختلف المحللون في تركيزهم خلال هذا التحليل على عناصر هذه الأزمة النابعة من انهيار مشروع التنمية الاشتراكية أو غير الاشتراكية في الوطن العربي عموما كما في القسم الأكبر من بلدان العالم الثالث، أو من انخفاض أسعار المواد الأولية وفي مقدمتها النفط، أو من الفساد والتبذير وسوء الإدارة التي تميزت بها النظم السابقة وسياساتها الاقتصادية المرتجلة وغير الناجعة. فقد أدى هذا الفشل بقدر ما أبرز انسداد الآفاق أمام الجمهور الواسع، وقاد إلى انخفاض مستوى المعيشة وتدني نوعية الحياة، إلى انكفاء الجمهور على القيم والتقاليد والمناخات القديمة، ما قبل الصناعة والحديثة، ودفعه إلى البحث عن حلول وهمية لمشاكله العملية.

ومن هذه الوجهة يميل المحللون الماديون، كما يطلق عليهم خصومهم، إلى اعتبار هذا المد الإسلامي تعبيرا عن تفاقم التناقضات الاجتماعية التي أدت إليها الأزمة، ونوعا من التعبير عن الحيرة والقلق الناهيين منها، أكثر مما هو ثمرة للتحول العميق في المعتقدات الاجتماعية نحو الإسلام، أو في ما يطلق عليه اليوم اسم صحوة الوعي الإسلامي. وهذا هو موقف القسم المتقدم من المسؤولين والمثقفين. ومن هنا تطور النظر إلى الحركة الإسلامية كتعبير عن احتجاج اجتماعي يتخذ الإسلامية قناعا وأداة للتعبئة في مواجهة النظم المهيمنة، أو يجعل منها بسبب إحباطه ملجأ روحيا يقيه آثار الأزمة الخانقة ويساعده على تحمل شقائه. ولا يتفق المحللون في الواقع على نوعية هذه المصالح الاجتماعية التي تكمن وراء هذه الحركات. فبعضها يشدد على أهمية الدور الذي تلعبه الطبقة الوسطى، في حين يركز الآخرون على الطابع الكمبرادوري والطفيلي للاقتصاد المرتبط بشركات توظيف الأموال وغيرها (٧).

وإذا رفض المسلمون مثل هذا التحليل وعلنوا صراحة عن اختلافهم معه فلأنهم يدركون أن وراء الاختلاف على تفسير أسباب الظاهرة الإسلامية رهانات سياسية كبيرة. وهي على كل حال لا تخفي على أي من الطرفين المتنافسين على السلطتين الاجتماعية والسياسية معا. فإذا كانت الأزمة الحقيقية، أو مصدر النمو الإسلامي هو المشاكل الاقتصادية الكبيرة المترتبة على انخفاض أسعار النفط وفشل الانطلاق أو الانقلاع الصناعي، فهذا يعني في النهاية أن الطروحات الدينية بل حتي طروحات العقيدة الاجتماعية السياسية المستمدة من الدين والتي يعمل بها وعليها المسلمون، لا تستحق المناقشة والحوار، لأنها ليست في نهاية التحليل إلا الرد المثالي وبالتالي الشكلي وغير الواقعي على واقع مادي وعلي مشكلة اقتصادية عملية. لكن هذا يعني أبعد من ذلك أن هدف الزعامة الإسلامية ليس حل المشاكل العملية بقدر ما هو الوصول إلى السلطة بأي ثمن، وفي سبيل ذلك فهي لا تكف عن خلق المشاكل المصطنعة، والتحريض بخطاباتها الدينية وقيمتها اللاعقلانية، مستغلة براءة الجمهور البسيط ضد الدولة. وقد يتحول التشكيك في نية القيادة الإسلامية إلى اتهام باللعب بالمصير الوطني نفسه. وفي هذه الحالة من الطبيعي ألا يبدو العمل الإسلامي كعمل إيجابي يتضمن أهدافا بناءة بقدر ما يبدو كرد فعل، لا يستطيع بالتالي أن يبلور برنامجا اقتصاديا وسياسة عملية، ولا أن يتحول إلى فاعل اجتماعي تاريخي.

وفي مقابل هذه النظرة التي تخفي في نظر الاسلاميين النية المبيتة لافراغ المد السياسي الاسلامي المعاصر من مضمونه العقائدي، أو من أصالته، كروية ايجابية وجديدة مستقاه من الايمان الديني الحقيقي، ومدفوعة بالحافز الوطني وروح الاصلاح، يؤكد هؤلاء، علي العكس، أن الحل الحقيقي للمشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية يبدأ من نقطة أولى ويفترض منطلقا أساسيا هو الايمان. فإذا انعدم الايمان، افتقرت البرامج الاصلاحية كافة إلى محركها والدافع إليها.

أما الفرضية الثالثة المتداولة حول طبيعة وأسباب نشوء المد الاسلامي فهي تذهب أبعد من ذلك، لتضع موضوع تنامي الحركة الاسلامية علي أرضية الفكر الاسلامي نفسه. وهي الفرضية الأكثر انتشارا والتي تري أصل المسألة كامنا في طبيعة البنية العقلية العربية، أو العربية الاسلامية. وبينما يركز البعض في هذا المجال علي استمرار هذه البنية القديمة التقليدية التي تجاوزها الزمن، ويحلل الظروف الموضوعية التي عاقت العملية التحديثية أو أضعفت مسيرة العلمنة في المجتمعات العربية - وفي هذه الحالة فإن مسؤولية خاصة تقع علي عاتق مناهج التربية والبرامج التعليمية، الدينية وغير الدينية التي تعتمد عليها السلطات السياسية ٨ - يركز البعض الآخر علي البنية الخاصة التي تميز الثقافة العربية، أعني غياب التوجهات العقلانية وسيطرة الروح "البيانية" أو الخطابية عليها منذ تأسيسها ٩.

وتتغذي الأفكار الأكثر انتشارا حول استمرار الروح التقليدية المعارضة من التمييز بين الثقافة والعقلية الحديثتين عموما والثقافة والعقلية القديمتين أيضا. فمن الشائع عندنا المطابقة بين الثقافة العربية، وبين الثقافات التقليدية والعقل الديني ١٠. ومن هذا المنظور يبدو التقدم الذي تشهده الحركات الاسلامية وكأنه التعبير الطبيعي عن تخلف الثقافة العربية نفسها ورفضها الانصياع لقانون التطور التاريخي، وتمسكها بينيتها المفوتة. وفي جميع الأحوال، إن هذا الشعور بأن جوهر الموضوع كامن في بنية العقل العربي، هو الذي يوحى لعدد كبير من المثقفين بضرورة خوض معركة الحداثة العقلية علي أرضية مواجهة العقائدية بل والعقيدة الاسلامية.

وتصدر معظم الاقتناعات في هذا المجال عن مسبقة عامة تقليدية ووضعية تعتبر أن الدين يمثل بالفطرة منبعا حيا ودائما لقيم الخرافة واللاعقلانية والظلامية. وأنه ذو تأثير خطير وسلبى علي العقلية الجاهلة والأمية للجماعات الشعبية والجمهور العريض. وعلي هذه الفكرة يقوم الموقف

الذي يعتقد أن الدين، كمصدر لثقافة وعقلية متأخرة، قديمة، لاتاريخية، هو سبب التخلف والجهل اللذين يطبعان الجمهور الاسلامي عموما، وهو المولد والحامي لأصناف الشعوذة التي يمارسها المتدينون الجدد أو رجال الدين عليه. ومنها أيضا ينبع الموقف الاستشراقي الذي لا يري في المجتمعات العربية الاسلامية إلا ماهية دينية مطلقة تستبعد كل الأبعاد العقلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية. وفي هذه الحالة فإن نشر الوعي الحديث والعقلاني، ومحاربة رجال الدين والتيارات الدينية الحديثة يصبحان الطريق الحتمي لوقف المد الديني وحماية المجتمع من النكوص إلى مرحلة القرون الوسطى. ومن هنا ولنفس السبب أيضا يرفض العلمانيون، وهم في هذه الحالة أولئك الذين يعتبرون مواجهة الحركات الدينية شرطا لنجاح أي عمل سياسي وفكري آخر، أي حديث عن الهوية، بل شرعية الحديث عن مشكلة هوية أو ذاتية أو تهديدات ثقافية.

والواقع أن هذه الفكرة تنطلق من الفرضية ذاتها التي ينطلق منها التيار الاسلامي، أعني أولوية العامل الديني والعقدي في تفسير التطور الاستثنائي للحركة الاسلامية كحركة سياسية واجتماعية. بيد أنها، بعكس الاسلاميين، لاتري في هذا العقل الديني الذي يفرض نفسه بقوة عامل تقدم روحي ومعنوي، بقدر ما تنتظر إليه كتعبير عن انهكات عقلية الماضي وروح القرون الوسطى المتخلفة والمتأخرة. فهو ردة عقائدية وفكرية علي عملية الحداثة وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرار القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية، وتآلف أو هيمنة قوي الانغلاق والتعصب القومي ضد قوي الانفتاح والعالمية، وظهور قوي الاستبداد علي قوي الحرية والانعتاق والابداع، وعداء قوي التحجر الفطري للتحرر والحداثة والمعاصرة. أما ما تردده التيارات الاسلامية حول مقاومة الاستلاب والغزو الثقافي، فيبدو لها وكأنه تبرير للإغلاق أكثر مما هو تعبير عن واقع فعلي أو جواب علي مشكلة قائمة.

ومن هذا المنظور، لا يستدعي التطرف أو العنف الذي تظهره بعض الأطراف الاسلامية تفسيرا خاصا، ذاك أنه جزء لا يتجزأ من الفكرة الدينية القائمة علي الإنغلاق. لكن قسما من القائلين بهذه الفرضية يذهب أكثر من ذلك ليجعل من البنية العقائدية الخاصة بالاسلام، والتي لا تعرف التفريق بين الدين والدولة، السبب الرئيسي في إخفاق الحداثة والتحديث نفسيهما في المجتمع العربي. وتظهر هذه التيقراطية الفطرية كعاهة ولادية، ناجمة عن

الارتباط في الاسلام، حتميا وبصورة لا يمكن التراجع عنها دون التخلي عن الايمان، بين الدين والسياسة. ومن هنا يبدو إحياء القيم الاسلامية أيضا، مهما كان تأويلها، تهديدا للمكاسب العلمانية، ومن ثم ارتدادا نحو القيم القديمة غير العقلانية. وانطلاقا من هذه الفرضية، لامهرب للمسلم الحديث، مهما كان وعيه وموقعه الاجتماعي، من الاختيار بين الإخلاص لدينه أو الإندماج الحر في الحضارة. وليس بإمكانه، من منظور التفسير الجديد، كما هو الحال بالنسبة للمسيحي الذي يستطيع، بسبب البنية العقيدية للمسيحية التي تسمح بالفصل بين الدين والدولة، أن يوفق بين الاثنين، أي أن يحتفظ بإيمانه ويندمج بالعصر في الوقت نفسه.

ويعني هذا أن الحركات الدينية الراهنة ليست إلا التعبير عن استمرار الفكر المتعصب القديم وعجزه عن التفتح علي العصر، وأن هذا التعصب يعكس حقيقة الاسلام والفكر الديني عموما، وإن العرب، كما يقول بعض الغربيين صراحة، وكذلك من يتخذ مواقفهم ويعتق آراهم، غير قادرين علي قتل الحضارة والحداثة، لأنهم لم ينجحوا ولن ينجحوا في التخلي عن الاسلام والارتقاء في تيار المدنية الغربية الجارف.

(٢) نقد الأطروحات الوضعية

إن القاسم المشترك لجميع هذه الفرضيات هو ربطها بين تنامي الحركة الاسلامية في المجتمعات العربية، وبين مجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية. ومن الطبيعي في هذه الحالة ألا ينظر إلي القيم الفكرية والروحية المتضمنة في هذه الطفرة السياسية والروحية والدينية نظرة ايجابية، وألا تمثل بالنسبة للقسم الغالب من السياسيين والمثقفين "العلمانيين" تعبيرا عن نشاط مثمر، بقدر ما هي ترجمة لموقف سلبي، هو موقف العداء للتقدم أو في أحسن الحالات الخوف منه والانسحاب من العالم والتاريخ.

وينتج عن هذا التحليل ضرورة رفض الاعتراف بمشروعية وجود مثل هذه التيارات في الإطار والمنظور الوطنيين، ورفض الاعتراف بوجود مبرر منطقي ومصدر داخلي وطني لها، وبالتالي ضرورة اعتبارها ظاهرة من خارج المجتمع أو من خارج التاريخ. فهي لا يمكن أن تعبر عن مطالب أو حاجات أو إجابات علي مشاكل أو أزمت وطنية سياسية أو ثقافية تستحق النظر والتفكير والمناقشة، ولكنها تعكس نكسة العالم العربي وهزيمته الخارجية والداخلية وتمكن قوي الرجعية والمحافظة واللاعقلانية منه. فهي التعبير عن الانحطاط والسقوط

في اللعبة الخارجية أو في المعسكرات الرجعية. وهي الثمرة المباشرة لتلاعب النخب التقليدية المرتبطة بعقل الجمهور واستغلالها لوعية الساذج والبسيط الديني، وجره إلي مواقف سياسية تتنافي مع مصالحه ومشاعره الحقيقية وإرادته.

وهكذا يكتسب الاسلام المستعاد بالنسبة للنخبة "العلمانية" التي ماتزال تتحكم إلي حد كبير بوسائل الاعلام والنفوذ في الدولة والإدارة، بما يفرزه من أفكار وقيم مؤثرة، وما يجسده من قوي وأحزاب وحركات سياسية قوية، وما يمثل من مطالب اجتماعية وثقافية ووطنية، يكتسب أكثر فأكثر، صورة رد الفعل الغريزي وغير المفكر به. إنه يظهر كانعكاس لفشل عام وتكريس له، لا يستطيع أن يقدم له، ولا يطمح أن يتضمن في ذاته، أي عنصر إيجابي يمكن أن يساهم في بلورة جواب عليه أو تعميق التفكير فيه. وهو لا يمكن أن يضم أذن أي عنصر عقلاني يمكن التقاطه أو التأكيد عليه أو تطويره والاستفادة منه في إعادة بناء السياسة الوطنية، في مواجهة الحركة الاسلامية أو معها. ومن هنا لا يصبح الرفض القاطع، وعدم الاعتراف موقفا عاما وشائعا ولكنه يتحول عند بعض المتطرفين إلي مطلب وطني أيضا.

والواقع إن معاملة الاسلام تستعيد هنا حرفيا معاملة المسيحية في عصر الصراع العنيف بين السلطتين في أوروبا. فقد كان من الملائم لعقيدة العقل الصاعدة، من أجل ترسيخ جذورها والحيازة علي الشرعية والتقدير المطلوبين، أن ترجع أسباب الاقتتال بين البشر إلي تعصبهم، وأن توحى بأن المذاهب الدينية هي النماذج الواضحة للفكر الذي ينتج التعصب، أو الذي يحمله كما تحمل الثمرة البذرة، وبالتالي أن تجعل منه الفكر الذي يستدعي من جوهره وفي بنيته إفراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه النظرية التي هي في أساس النقد الذي وجه للدين والأفكار الدينية من قبل الفلاسفات الوضعية، بقدر ما نجحت في إلصاق صفة التعصب بالفكرة الدينية، نقلت مشاعر التضامن والاجماع والتفاهم الانساني من الفكرة الدينية إلي حساب الفكرة العقلية.

وإذا كانت الفكرة العقلية الجديدة قد نجحت في الغرب في خلق دينامية روحية جديدة، بما أتاحته من إطلاق طاقات العقل الانساني من جهة، وبما شجعت عليه من تحرير قوي النقد اللاتي من جهة ثانية، وعملت من ثم علي تكوين الثقافة الغربية الحديثة وتعزيز مجازاتها الكبيرة، إلا أنها طورت دون أن تقصد، موقفا سلبيا مطلقا من الدين، اختلفت فيه مع الفلاسفات الكلاسيكية الاوربية

ذاتها. ولم تظهر النتائج السلبية لهذا الموقف في أوروبا نفسها، لأن إنجازات الثقافة الحديثة في جميع المجالات كانت قد همشت الدين بالفعل في منظومة القيم الكبرى التي تقوم بتوجيه السلوكين الفردي والجماعي (١١). ولكن الأمر اختلف عن ذلك عندما بدأ الموضوع يمس شعوبا وجماعات لا يزال للدين فيها مكان رئيسي ومتميز، ليس في تنظيم الحياة الروحية والعلاقة بين الفرد وعالم الغيب، ولكن أيضا في تنظيم القيم الموجهة للسلوك في عالم الشهادة والحياة اليومية المدنية، بالرغم مما يتعرض له هذا الدور في كل مكان من عوامل الحث والقرض الدائم أيضا. ولعل خطر مثل هذا الموقف لا يكمن في مضمونه ذاته بقدر ما يكمن في ما عمل عليه من تدعيم لروح الاستهتار بالدين وموقعه الاجتماعي، لاكرسالة روحية فقط، ولكن كمؤسسة اجتماعية ومدنية فاعلة، عند الباحثين والسياسيين والقادة الفكريين، وسواء أكان هؤلاء مؤمنين بالرسالة أم لا، بل وعلماء الدين أنفسهم أيضا. وهكذا اكتفى الباحثون في العالم الثالث عموما، وفي الوطن العربي خصوصا، بالتسليم بأن الدين والفكر الديني ليسا إلا من صنف الظواهر اللامعقولة أصلا، المرتبطة بقيم بالية لاعقلانية ومعادية للعقل، أو بالانتماء المتعصب للجماعة أو التاريخ الماضي، ومن ثم رفضوا دون وعي مشروعية أو حتي إمكانية البحث العقلاني في الدين. وهذا هو الذي يفسر الغياب شبه الكامل للدراسات الاجتماعية والعلمية في هذا الميدان. وبشكل عام يمكن القول إن ما كان تعبيرا عن واقع في التطور الفكري للغرب قد تحول إلي تفكير رغوي عند نخب العالم الثالث عموما.

وقد تمحيد تجسير الحديث في الدين لصالح المعركة السياسية العقديّة علي السلطة أو من أجل كسب الأنصار السياسيين، إلي ظاهرة لا تقل خطورة عن الأولى، وهي تشجيع الخلط داخل الدين والنشاط الديني بين مستويات الممارسة المختلفة، وعدم التمييز بين المطالب الدينية المتعددة، وبشكل خاص التقليل من أهمية ما يحصل داخل الوعي الديني نفسه من نزاعات تستدعي المعالجة والحل في سبيل تسهيل التجدد والتسريع في استيعاب المعاصرة. وقد حرم هذا السلوك المثقفين العقلانيين من التفكير الجدي بقضايا الدين ومسائل تجديد الفكر الديني، كما دفع المسؤولين عموما إلي التوحيد بين جميع الأفكار الإسلامية الاصلاحية والمحافظة، السياسيّة السلمية والجهادية المتطرفة. أي حرم المجتمع من فهم حركة تطوره الدينية، وبالتالي بلورة سياسة وطنية، مفهومة ومجمع عليها، في مسائل الدين الكبرى وتطبيق الشريعة.

إن المشكلة الأساسية التي تعاني منها طرق المقاربة وهذه الفرضيات التقليدية المتداولة التي تطابق بين ظهور الحركات الإسلامية وتطور الأوضاع والقيم والظروف السلبية، هي ما تدفع إليه، عن وعي أو دون وعي، من تطوير موقف عداء ضمني وأصلي للإسلام، وما يمثله اليوم من حامل فكري وتنظيمي وحضاري لحركات معارضة شعبية وعامة يصعب السيطرة عليها. ومن هنا يزداد الاعتقاد بأن فصل الحركة الاجتماعية عن الإسلام قد يكون الشرط الأول للحد من مخاطرها وخلق شروط التحكم بها. إن الإسلام يتحول هنا بما يقدمه للحركة الاجتماعية من قيم "تعصبية" بالنسبة للبعض، و"تأليفية" بالنسبة للبعض الآخر، إلي عامل ذي استقلالية ذاتية وأثر مميز في مصير الحركة. وهكذا يزداد الاعتقاد بأن التطرف الراهن في الحركات الاجتماعية نابع من تمسك هذه الحركات بالعقائد الدينية، بل أن هذه العقائد بما هي خزان دائم لقيم التعصب والجهل، هي السبب الأول لنشوء هذه الحركات. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يكون الرد عليها، هو الرد الأمني، أي القمع الفكري والسياسي والعسكري. ولهذا فإن جميع الممارسات الرسمية والسياسية التي برزت في الحقبة الراهنة لمواجهة التحولات الروحية والعقائدية في المجتمعات العربية قد ارتبطت بفكرة المكافحة أكثر من ارتباطها بمطلب الفهم والتحليل العلمي. وصدرت من منطلق المعالجة للمرض، أكثر منها من منطلق الحوار والنقاش والتفهم السياسي العقلاني. فالتحليل القائم يفترض بداية أن الإسلام السياسي لا يملك الحد الأدنى من الحقيقة السياسية العقلانية، بل من الحقيقة الاخلاقية التي تجعله يستحق المعاملة كحالة طبيعية، أو كما نقول بلغة العصر، كمحاور أصيل ويمكن في أي عمل وطني. وإذا اضطرت السلطات هنا وهناك إلي الاعتراف له بالحق في الحياة الشرعية العلنية فليس ذلك إلا من قبيل اختيار أخف الضررين، واتقاء لشر أعظم، وهو تحويله إلي حركة سرية وعنيفة قد تؤدي بالسلطة، وتقضي علي وجودها من الأساس. ولهذا كله اعتبرت السلطات أن الحوار الوحيد الممكن مع الحركة الإسلامية هو رفضها، أو هو تجاهلها علي الصعيدين السياسي والعقدي، والضغط عليها للتخفيف من عوارضها السلبية، ومحاصرتها حتي يتحقق درء الخطر، أو التقليل ما أمكن من أثارها السلبية. وهذا هو الذي يفسر انعدام وجود سياسة عقلية وعقلانية من الحركة الإسلامية، والميل في معالجة الموضوع إلي المواجهة العسكرية والتشهير الاعلامي والفكري والشخصي. ويلتقي هذا المطلب الأمني عند الدولة والأجهزة مع

خوف النخبة العلمانية أو رغبتها في إضعاف الاسلام السياسي عموماً، للتخلص من منافس عقدي وسياسي قوي لها. لا بل إن الدعوة إلى منع الترخيص للعمل السياسي الاسلامي يكاد يكون أحد مطالب النخبة العلمانية في بعض الأقطار العربية. وهكذا لم يعد هدف السياسات الراهنة التي طورتها النخب السائدة، سواء أكانت في الحكم أم في المعارضة، إقناع الاسلاميين كقوي سياسية جديدة، بالعمل ضمن نطاق الشرعية وتحويل نشاطها إلى أهداف بناءة، ولكن بالعكس وضعها في ظروف تساعد على تبرير التشكيك بنياتها، كمقدمة لتبرير حرمانها من العمل السياسي في إطار الشرعية ١٢.

وبعكس ما يفترضه الموقف السياسي، وماسوف نعالجه في القسم القادم، ليس موضوع البحث العلمي هو معرفة هل من الطبيعي أو من السليم أن يكون هناك ارتباط بين السياسة والدين، ولكن معرفة الأصل في هذا الارتباط والسبب الموضوعي الذي دعا إليه. أعني إجلاء معقولية الواقع التاريخي والكشف عما يقدمه لنا من تركيبات جديدة. ولكن من الصعب فهم هذه التركيبات، بل رؤيتها، والتعرف على أصالتها، دون الانسلاخ المعرفي والنسبي عن المقولات والصيغ التي تعودنا عليها، والتي أصبح نمذجها يمثل بالنسبة إلينا مسبقات جاهزة. فلو نظرنا قليلاً إلى الماضي وإلى التاريخين العربي والاسلامي لوجدنا أن ما نعتبره اليوم ظاهرة شاذة لم تكن من المعالم والمظاهر الأساسية في هذا التاريخ فقط، وفي كل حقبة، ولكنها كانت السمة العامة لحياتنا الاجتماعية، ومصدر العديد من التحولات والتجديدات التي عرفتتها مجتمعاتنا التقليدية. وإذا كان من الصعب اليوم على الكثيرين منا فهم تدخل الدين في الحياة السياسية، فليس ذلك بسبب حيازتنا على مفهوم أصفي للدين، أو للسياسة، ولكن لأننا استبطننا عقائدية اجتماعية حديثة تفترض مسبقاً أن صلاح السياسة يفترض استبعاد الدين منها، ولا يستقيم ألا بفصل الدين عن الدولة. وفي هذه الحالة أصبح يبدو لنا كل ما كان حالة طبيعية في الماضي، حالة مرضية في الحاضر. وفي الوقت نفسه أصبح ظهور السياسة في أشكال ومظاهر دينية هو التعبير البسيط والصريح عن التراجع والتخلف والارتكاس للماضي، كما هو التعبير عن رجعية هذه الحركات وتخلف قيمها وتفكيرها.

كما لا يفيدنا في معالجة هذا الاختلاف الذي يمزقنا أن نعود إلى الاسلام لنبرهن، حسب اعتقاداتنا السياسية الراهنة، على أن الاسلام يفصل أو لا يفصل بين الدين والدولة. فلن يقضي على الارتباط بينهما البرهان على

انفصالهما في النص، ولن يربط بينهما البرهان على عدم انفصالهما. ذلك أن هذه الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذاك. فالحال أنه حتى لو كان الاسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريره. وبالمقابل لا يعني وجود ما يوجب بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية أن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الاسلام ملهما لكل العصور وليس لعصر واحد. فعدم تحرير العبودية صراحة في الاسلام لا يعني الدعوة إليها، واتخاذ المسلمين تاريخياً للعبيد والجواري لم يكن تنفيذاً لأمر ديني (١٣).

إن وجود الحركات الدينية الاسلامية نفسها لا يمكن أن يفهم اليوم، ولا يكون له معنى، إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد، في المجتمع العربي الاسلامي، بين الدين والسياسة، بعد قطيعة جزئية أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض العقود. ولو أنكر على هذه الحركات تدخلها في السياسة لما بقي لوجودها مبرر ولا مكان. فهي ليست طرقاً صوفية، ولم تتطور وتجذب أنظار الجمهور وتتحول بالتالي إلى تجمعات كبرى وقوي اجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسة وترد على مطالب من طبيعة سياسية. لا يعني ذلك أن رد الاسلاميين هذا هو الاستجابة التي تتفق بالضرورة مع أصول الدين كما جاء به الرسول ص، أو مع السياسة كما نفهمها اليوم، بعد الثورة السياسية. ولكنه يقصد إلى توسيع دائرة النظر في هذه المسألة حتى يستطيع أن يستوعب مشاكل تكوين هذه الحركات والتحديات التي تطرحها على نفسها، وأهدافها الحقيقية ونقاط قوتها، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أصيلة، وبالتالي، ومن ورائها، فهم مطالب الجمهور والرأي العام الاسلامي والعربي وتوجهاتها ومصدر قلقهما. وهي من الشروط اللازمة لمواجهة الأزمة العامة التي نعيش.

فماذا يخفي هذا الميل المتعاطف للربط بين الديني والسياسي، وما هي أهدافه ومقاصده؟ وهل يمثل تنامي العمل الاسلامي تفاقم النزاع السياسي البسيط على السلطة، والرعب أمام انعدام الآفاق الذي تبعثه الأزمتان الاقتصادية والاجتماعية والارتداد نحو قيم الماضي ومعاييره الثابتة، أم يتضمن عناصر التجديد السياسي للدولة والنخبة، والمساهمة في إعادة تشكيل القوي

الاجتماعية الوطنية الفاعلة، وفي بناء الذات التاريخية؟

٣) المقاربة التاريخية

عوامل المد الاسلامي

تمثل الحركة الاسلامية المعاصرة حاصل التقاء عوامل تاريخية ثلاثة كبرى. العامل الأول حركة الاحياء الاسلامي بالمعنى الواسع للكلمة أي بما هي استعادة بطيئة، لكن دائمة ومستمرة، للثقافة الاسلامية الكلاسيكية وتمثل قيمها، كمرتكز لتمازج جماعي تاريخي. وليس لهذا الاحياء علاقة بالحركة السياسية نفسها، ولا بالقوي الحزبية العاملة اليوم في الساحة الاسلامية، ولكنه يشكل ظاهرة تاريخية تعم المجتمعات الاسلامية كافة. فالاجتماع المدني العربي يقوم منذ بعثه في القرن الماضي على منهلين رئيسيين للقيم والرموز متباينين ومتكاملين معا، هما المنهل الاسلامي والمنهل الغربي الحديث. وعندما نقول إحياء فنحن نقول استعادة للوعي وإعادة فهم وتقويم وتجديد للتراث والقيم والأفكار بل، للآيمان الديني نفسه، بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الاسلاميين. والدافع لهذا الاحياء هو بالضبط ما يشور ضده الاسلاميون، أو ما يعتقدون أنه سبب تدهور الدين، أعني تحديث العالم العربي بالمعنى الموضوعي للكلمة، أي بما يفرزه تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية من تقدم مادي، ومن استيعاب أفضل لعناصر القوة الحضارية الجديدة، وليس للمظاهر الشكلية للمدينة الأوروبية. ومن هذه العناصر نظم العلم والتعليم وتقنيات الكتابة والطباعة والنشر ومناهج التفكير النقدي والجدل، ونظم الانتاج الصناعية والزراعية، والعناية الطبية، وما أدت اليه من نهضة عامة في السكانية العربية والسكانية الاسلامية، وبالتالي من ارتفاع في مكانة العرب التاريخية، ودورهم العالمي. فكلما زاد استيعابنا الحقيقي لهذه النظم، ظهرت محدودية نظمنا المعيارية ومناهجنا التقليدية. ولأننا لانستطيع أن نعيش في الفراغ الروحي والقيمي، فنحن أمام خيارين: استعارة النظم الغربية كما هي وتحمل ما يحمله هذا الخيار من خطر الاستلاب وفقدان السيادة والحرية في التفكير والممارسة، أو الاجتهاد لإحياء وتجديد نظمنا المعيارية المحلية وجعلها أكثر موازنة للحاجات العصرية. وفي هذه المحاولة لتجنب الاستلاب والاحتفاظ ما أمكن بالصلة مع تاريخنا، تولد إرادة التجديد والابداع والاحياء، وتنمو قدرتنا على التفكير العقلاني وورغبتنا في النفوذ إلى أسرار وألغاز الحضارة الحديثة. ولذلك فإن أزمة الهوية المتفاقمة، ومن ثم الرغبة في العودة إلى الذات، تتزايد بموازاة استيعابنا للحضارة وماتبثه فينا من انعدام

التوازن أو اختلاله. وهذا الاحياء، كمنبع لقيم إعادة تكوين الذاتية، اتجه تاريخي دائم سوف يستمر طالما بقيت بيننا وبين العالم فجوة التأخر النوعي التي نعرفها اليوم.

والعامل الثاني هو تنامي دائرة الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والاخفاق الاقتصادي الذي يميز ويميز السياسة الغربية. ولاتنبع هذه الأزمة من تفاقم نظم الاستبداد وحدها، ولكن من تراجع قدرات وإمكانيات الدولة القطرية الوطنية نفسها على مواجهة الحاجات الاجتماعية. ولا يمكن تفسير تفاقم الاستبداد نفسه، والانحباس الذي تعيشه السياسة، وغياب فرص الاصلاح والتغيير، إلا بالأزمة التاريخية، أو المأزق التاريخي لهذه الدولة نفسها. ويرجع هذا المأزق التاريخي إلى اسباب تاريخية عالمية عامة أكثر مما يرتبط، كما يميل المحللون القوميون إلى الاعتقاد بنقائص العقائدية الوطنية التي كانت تغذي هذه الدولة أو إخفاقاتها. ولم تصبح العقائدية الوطنية متجاوزة تاريخيا إلا بقدر ما أصبحت الوقائع المادية، الجيوستراتيجية والاقتصادية والثقافية، أي التوحيد العملي المتزايد لمصير العالم، تعمل على تفرغ الدولة الوطنية من أي سيادة حقيقية، وتجعلها غير قادرة على تقديم أي إنجاز حضاري، مادي أو معنوي. وفي هذه الحالة فإنها سوف تظهر أكثر فأكثر كمصدر تعاسة للمجتمعات بدل أن تكون كما ظهرت في الحقبة الماضية مصدر تحرر وإنجاز وسعادة. وهذا هو الذي يفسر أيضا النجاح الذي بدأت تحظى به بعد ترده، في العالم أجمع، فكرة التجمعات والتكتلات الاقليمية التي تستجيب وحدها لاحتياجات تطور القوي المنتجة وتنظيم عملية الانتاج المادية والمبادلات الانسانية الثقافية والروحية.

وقد كانت الشركات المتعددة والمتعدية الجنسيات التي نشأت في العقود الماضية، والتي لاتعترف بالحدود القطرية في علاقاتها الانتاجية، قد أضعفت إلى حد كبير شرعية الحدود السياسية، وألغت عمليا جزءا كبيرا من مفهوم السيادة، والمصير القطري كمصير مستقل عن بقية الشعوب والدول. إن تأمين مستقبل الشعوب، وضمان تطورها الاقتصادي، أصبح أكثر من أي وقت مضى يرتبط بتجاوز فكرة هذه السيادة، والتنمية المحلية المنغلقة على نفسها. بل أن مثل هذه التنمية أصبح غير ممكن على الإطلاق في غير إطار التكتلات الاقليمية. أما العقيدة الشيوعية التي كانت مصدر القيم الملهمه لقوي التمرد والاحتجاج على النظام العالمي، الامبريالي، فقد تعرضت، قبل أن يعلن التحلي العملي عنها في الاتحاد السوفيتي،

لهزات داخلية وخارجية عنيفة، وارتبطت بسياسات محلية وعالمية متقلبة ومتناقضة، أفقدتها في المجتمعات النامية الكثير من صدقيتها. وتراجع هذه العقائد التي كانت تلعب دورا تاريخيا في تنظيم النشاط الجماعي، السياسي والوطني، وتقدم له الاهداف والقيم اللازمة لتبرير حركته، وتعبئة جمهوره، هو اتجاه تاريخي لا يقل عن الأول قوة واستمرارية، يشهد عليه التحول العالمي الراهن، والدخول في مرحلة جديدة كل الجدة من كل النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية.

أما العامل الثالث فهو المطالب الأخلاقي في مواجهة تنامي عناصر التحلل والسقوط في الهمجية عند شعوب بكاملها وفي موازاة ذلك تفاقم مخاطر التنكر للذات وانعدام الحس بالكرامة الادمية وتوسيع دائرة الاحتقار المتبادل. وليست الازمة الاقتصادية والبيوس الاجتماعي هما العامل الوحيد الذي يكمن وراء السقوط في البربرية وانهييار المدنية، أو ما يسميه الاسلاميون بالجاهلية، ولكن مرافق هذه الازمة ويرافقها من سياسات اجتماعية قائمة على التمييز شبه العنصري، والتنافس الحيواني على المكاسب المادية والاستهلاكية والناسب على حساب أي نوع من المبادئ العامة والمثل الانسانية. بل أنني أعتقد أن هذا التدمير الحيواني لمفهوم السياسة المدنية وبالتالي تضخم المطالب الأخلاقية كمدخل لمعالجة الانحطاط الاجتماعي يمكن أن يكون، وهو كذلك في العديد من الحالات، المنبع الأول لمشاعر العودة إلى التوظيف في الدين، وإحلاله محل السياسة المدنية. أي تحويل الرهان الأخلاقي إلى رهان رئيسي في المعركة السياسية وجعل الصراع على ساحته مصدر التعبئة الرئيسي لما سوف يتحول في المستقبل إلى ظاهرة شعبية قوية، تنصهر فيها وتتوحد وتتفاعل وتتسامي نحو الاحتجاج السياسي قوي التمرد الهامشية وفئاتها الممزقة والمفتتة والمهزلة.. وعندما نقول إن الظاهرة الاسلامية تشكل ثمرة التقاء عوامل ثلاثة، فذلك للتأكيد على الطابع التركيبي للحركة، ونوعية التوازنات الجيو استراتيجية والعقيدية والاجتماعية-الاقتصادية التي تحكم بوجودها وتنوع المطالب الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التي تمتح من معينها وتغذي شجرتها. فالاسلامية كعقيدة توظيف للدين في السياسة، ومن ثم كمسعى لبناء النظامين الاجتماعي والمدني من جديد، ليست هي التي خلقت المعارضة الشاملة والمتعددة الأبعاد في المجتمعات العربية. ولكنها هي التي تلفتها، وغت نفسها من خلال تبني مطالبها المعلنة أو الباطنة. والمعارضة

المتأسلمة ليست هي التي كونت طبيعة الاحتجاج الشعبي الراهن كاحتجاج شعب مهمش، على مستويات متباينة، ومتعددة، ضد نخبة متمرسة بالدولة ومعتمدة في وجودها على تنمية الأجهزة الأمنية والقهرية، ولكنها بقدر ما قدمت لها قيما جديدة تشعرها بقدراتها، وتعيد إليها الشعور بإنسانيتها التي لإرادة سياسية بدونها، هي التي قامت بتوحيدها وجعلت منها قوة احتجاج واعية بذاتها وفاعلة. وهذا هو الذي يقصر ماطراً على هذه الحركة في العقدين الماضيين من طفرة كبرى جعلها تتحول في بحر سنوات قليلة من حزب صغير أو مدرسة فكرية إلى قوة شعبية وجماعية لامنافس لها. فالحركة الاسلامية الحديثة هي ثمرة تضافر هذه السيوروات المتعددة الفكرية-الاخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذه السيوروات خاضعة جميعا لتحولات التاريخ الإقليمي والعالمي، السياسي والحضاري. وهذه اللقاء بين هذه العوامل المختلفة هو الذي جعل المحللين يتحدثون في وقت من الأوقات عن مد إسلامي، أي عن حركة واسعة وعميقة وجامعة لكل الأقطار العربية. وهذا يعني أن مفتاح فهم طبيعة ومنطق نمو الحركة الاسلامية كحركة معارضة دينية جماهيرية، موجود في طبيعة الدولة والنظام القائمين نفسيهما، وكرد عليهما.

ولعل المدرسة الأصولية (١٤)، ونقص بها النحلة التي تجعل بناء الدولة الاسلامية، سواء بمعنى تطبيق الشريعة في إطار الدولة الراهنة الوطنية، أو العودة إلى صيغة الخلافة وصورتها، هدفاً أول، وشرطاً أساسياً لتحقيق أي مهمة سياسية أخرى، كانت ستبقي منهاجاً سياسياً ضعيف التأثير، أو كما كان عليه الحال في أكثر بلاد المشرق، حزباً سياسياً ذا عقيدة مستلزمة للقيم الدينية، بين أحزاب أخرى عديدة، لو لم يتسن لها الالتقاء التاريخي بحركة اجتماعية وسياسية واسعة، تبحث عن عقيدة توحيدها ووعيتها لذاتها. بل ربما كانت الأصولية قد بقيت، لولا مشكلة الشرعية التي كانت تعيشها الدولة الوطنية منذ تأسيسها، مدرسة فكرية أخلاقية، قليلة الاهتمام بقضايا الصراع الاجتماعي على السلطة، أو بمشاكل الالتزام السياسي. وهو ما كان عليه الحال في المغرب العربي قبل العقد الأخير. فاجتماع هذه العوامل معا هو من شروط نموها وتكوينها الراهن المتفجر. ولو زال أحدها لتغيرت رهاناتها وأهدافها، وتبدلت توجهاتها وميادين اهتمامها ونشاطها. إن المد الإسلامي يرتبط في الواقع بثلاث حلقات من الأزمنة العامة التي تعيشها الدولة باعتبارها التعبير عن تنظيم المجتمعات في البلاد العربية: حلقة العجز عن

رد التحدي الحضاري، والاندماج في دائرة الانتاج والابداع العالمية، وما يجره ذلك من أزمة اقتصادية بما تشمله من اختلال التوازن بين الاستهلاك والانتاج ومن ميل قوي نحو ازدياد التفاوت في التوزيع للمعرفة الاجتماعية وحلقة انهيها السياسة وما يبرئ تداول السلطة وتركيزها وبنائها شرعيتها، وكل ذلك من شروط تكوين اللحمة الوطنية، وقيام التضامنيات الاجتماعية وحلقة انهيها بالأخلاقية العامة، الوطنية والانسانية، وما يعني ذلك من ميل إلى التحلل الذاتي وتنامي مشاعر الاحباط والدونية الحضارية.

والواقع أن المغرب العربي قد أصبح الوطن الأكبر لهذه الحركات اليوم بقدر ما أدى تأخر ظهورها هنا إلى أن يختلط ظهورها السياسي وطفورها الاجتماعي بحركة الاحياء العربي الاسلامي الحضاري وبحركة الاحتجاج الشمولية والمعارضة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية في الوقت نفسه. وهو الأمر الذي يفسر قوتها الاستثنائية، وشعبيتها الراهنة في هذه المنطقة بالمقارنة مع ما سبقها من حركات اجتماعية- سياسية في المشرق العربي، والتي بقيت مع ذلك، بسبب تقاسم الإرث الاحيائي مع حركات أخرى، وفي مقدمتها الفكرة العربية، أقرب إلى الحزب القوي، منها إلى الحركة الشعبية الواسعة.

إن جوهر نجاح الأصولية، ومن ثم حصول المد الاسلامي، أي في الواقع تحول الحزب الاسلامي إلى أغلبية سياسية كتعبير عن هذا النجاح، قائم بالضبط على ما تنكره عليها الحركات السياسية الأخرى، أعني توظيف هذه الحركة الاحيائية الكبرى للثقافة والروح العربية الاسلامية في المعركة السياسية، وبالتالي تحويل هذا الإرث الجماعي العام، إلى رصيد أو رأسمال خاص بنخبة إجتماعية جديدة مناوئة للنخبة القائمة. وإذا كان هناك رفض عنيف من قبل النخبة الأخيرة لهذه الأصولية، أي لهذا التثمين السياسي للإرث الروحي العام، فليس ذلك بسبب رفضها اقتسام السلطة، أو كرهها للدين، بل ولا لاستخدامها في السياسة، ولكن لأن الأصولية كما أصبحت عليه في الظروف الراهنة في طريقها لأن تؤسس في المجتمعات العربية، ولأول مرة، وضعا سياسيا داخليا جديدا قائما على وجود نخبتين متميزتين كلياً. أي لأنها تضع لأول مرة واحدة النخبة، ومن ثم الحزب الواحد، موضع التهديد. إن ما تنكره النخبة الحديثة على الأصولية هو في اعتقادي ما يمثله نموها من تهديد كامن لواحدية السلطة. وهذا يعني وضع مسألة تداول السلطة موضع البحث لأول مرة في السياسة العربية الحديثة. في حين لم

تكن المعارضة الكلاسيكية العاملة في إطار النظم القيمية العلمانية أو الوطنية المشتركة، تلغي إمكانية الاقتسام الممكن للسلطة بين أطراف نخبة واحدة.

وهذا النجاح الذي شهدته الأصولية الاسلامية كعقيدة سياسية، ومنهج من مناهج تسمير التراث الديني والاستفادة من الطاقات الكبرى التي يولدها، هو الذي يفسر كذلك ما يحصل في صفوف القوي الاسلامية ذاتها من قبايزات وتباين في الرأي وتنافس، بل وانقسامات كبرى. فبقدر توسع انتشارها، واستملاك القوي الاجتماعية المعارضة والاحتجاجية لها، وتنوع مصالحها، تزداد فرص الاختلاف في تحديد الأصول والفروع، وفي تأويل وتفسير هذه الأصول والفروع بين الاسلاميين أنفسهم، وفي طرق ووسائل تحقيقها. حتي أصبح من المستحيل تفسير العديد من مظاهر الصحوة الاسلامية وتناقضاتها ونزاعاتها وأفكارها وشعاراتها، دون النظر إلى هذه الاختلافات، وما تنطوي عليه من مراهقات وتوظيفات متعددة بتعدد الحساسيات الاجتماعية والسياسية والروحية.

لكن من الصعب في اعتقادي أن نفهم التطورات والتحويلات العميقة التي تشهدها الحركات الاسلامية في البلاد العربية والاسلامية اليوم بالاقتصار على تحليل حركة الاحياء الاسلامي، والمد الديني العام. بل إن سلوك هذه الحركات يأتي في جزء كبير منه كرد فعل على هذا الإحياء ذاته، أو بالأحرى هو أحد المنتجات الفرعية لتطور الوعي والسلوك المدنيين في المجتمعات الاسلامية، والذي يشكل الاسلام السياسي، تماما كما يشكل الاسلام الأخلاقي طريقه المتوازيين والمتناقضين. إن تحديث الوجود الاجتماعي، أي اخضاعه للمعايير العقلية الجديدة، بقدر ما أكد تخلي الدولة عن احتكار الاستخدام الشرعي للدين، فتح المجال أمام المجتمع أو بعض أطرافه لإعادة استملاك الدين كراسمال سياسي متميز ومستقل عن الدولة، قابل للتوظيف في مواجهتها وضد ما أصبح يمثل دينها السياسي الخاص ومنطقها، أي اعتباراتها القائمة على القوة والعلاقة الخارجية. ويقدر تنامي هذا التحديث نشهد تطورا في اتجاهين متناقضين معا: من جهة تراجع متزايد عن الموقف الديني في الشأن السياسي، وهو ما يعكسه تصاعد قوة الفكرة العلمانية في المجتمع، ومن جهة ثانية توظيف مكثف للقيم الدينية في العمل الاجتماعي كما تعكسه الحركة الاسلامية. إن مانعشه هو في الواقع أزمة الانتقال الخاصة بالمجتمع الاسلامي في سباق التحول الحضاري الجديد، وتحت تأثير الإحياء

الاسلامي، كانتما حضاري في الوقت نفسه.

ولو تأملنا جيدا في الأمر لوجدنا أن الحزب الاسلامي لا يمثل نفيا للدولة الوطنية الحديثة بقدر ما يعبر عن تقدم مسيرتها. فهو يستبطن فكرتها الاساسية، أعني النظر إلى الدولة كمقر أول ووحيد للسياسة، وميدان الرهان السياسي الأكبر، كما يستبطن ما تفترضه لتحقيق ذلك، وتحقيق ما هيبتها، من تعددية سياسية مفتوحة، وحركة فكرية شاملة. فوجوده يعكس ما توحى به المظاهر، ولا يعبر عن العودة الفعلية للقيم السياسية القديمة ولو أنه يدعو لإحياء التقاليد الماضية. وحتى في شعاراته التي تعكس موقف الاحتجاج الشامل فهو يعبر عن الاندراج الشكلي، أي الرسمي، للجمهور الواسع في نظام المجتمع الحديث، بالرغم من استمرار غياب إمكانية المشاركة الفعلية في هذا النظام، أو غياب ممارسة قيمه المادية والمعنوية في الوقت نفسه. إن التيار الاسلامي المعاصر يؤكد بما هو رد فعل علي تعثر تطبيق المبدأ الاخلاقي الحديث، النابع من مفاهيم الثورة السياسية الوطنية، والمرتبطة بتكوين دولة المواطنين الأحرار المتضامنين، تحول هذا المبدأ الاخلاقي إلى ملهم ومحرك للسياسة العربية كلها. ولعل أكبر دليل على أن الحركة الاسلامية ليست تجسيدا للردة الدينية، أو نداء لإحياء الدولة السلطانية التقليدية، هو تبينها لمطالب ومطامح الأخلاقية السياسية والمواطنة ذاتها، بما في ذلك الحرية الأصلية للفرد، وجعلها كما ذكرنا الدولة محور اهتمامها ومركزه، باسم الدين، وقبولها بعد تردد كبير، بالتحول إلى حزب سياسي، وبالتالي أخذها بالمفهوم السائد للدولة الحديثة، وتعددية القوي والنظريات والرؤي السياسية والعقدية، مع ما يعني ذلك من قبول تحويل الأيمان في نظرها إلى منبع لتضامن جزئي، وحزبي، بعد أن كان مركز تألف وتلاحم جماعي شامل، يجاوز السياسة ويهمشها. إن هذا القبول بمبدأ الحزب السياسي، وفيما وراء ذلك بأولوية السياسة، هو التعبير الأكبر عن تراجع السياسة الدينية بالمعنى القديم، وتعاطف النزوع عند جميع الأفراد (المواطنين) إلى المشاركة من داخل إطار الدولة الوطنية. فليس لهذا أي علاقة بالعودة إلى السياسة السلطانية التقليدية أو برفض الدولة الحديثة (١٥).

لكن إذا كانت الحزبية الاسلامية كنشاط ديني سياسي جديد، أي متمحور حول مشكلة تكوين وبناء السلطة، ثمرة نشوء الدولة الوطنية، فإن المد الاسلامي الراهن هو نتيجة إجهاضها في الوقت نفسه. فهو من جهة ثمرة طبيعية لعقله الواعي الاجتماعي المدني والديني، وما يرتبط بها من تنامي فكرة المواطنة والمساواة وأخرى

ومن حاجات التنظيم السياسي وتداول السلطة كمبدأ للنظام الاجتماعي السياسي، وخلق الساحة السياسية الشعبية أو الوطنية، وتطوير مبادئ السيادة والشرعية في النظرية السياسية. وهو من جهة ثانية رد فعل علي تجميد حركة تداول السلطة بين النخب الاجتماعية المختلفة، وتداول الثروة وتوزيع المداخل، وكذلك حركة تداول الرأسمال الرمزي المكون للهوية ولفضاء الثقافة والحياة العقلية والروحية، أي علي خيانة الثورة العقلانية ذاتها. وإجهاض الفكرة الوطنية الحديثة لا يعني شيئا آخر سوي انكشاف عدم فاعلية الحلول التي قدمتها، وإخفاق سياساتها جميعا، الوطنية والاجتماعية.

فبسبب غياب أي قاعدة شرعية لتعديل نظام التوزيع وتداول الثروة الوطنية، سوي إرادة الحاكم نفسه وارتباطاته العائلية والأسرية، ومزاجه وعقيدته الشخصية، تحول التفاوت الاجتماعي إلى تمييز رسمي، ومنبع لقيم التمييز الديني أو الثقافي أو الجهوي أو الأقوامي أو الاجتماعي. وفي هذه الحالة لم يعد هناك من وسيلة ممكنة للرد علي الاحتجاج الاجتماعي المتنامي والنابع من الجوع والخوف والوحشة والقلق علي المصير، في كل الاقطار العربية إلا تطوير عناصر القهر الأعمى والمواجهة الشاملة. فقد أختفي من أفق الدولة والسياسة العربية أي معيار جامع ومقبول ومعروف للتفكير بتعديل الأوضاع أو تحقيق المساواة والعدالة وجعل التفاوت أقل إحباطا. وحتى في البلدان التي بعثت حدا أدنى من الحياة في المؤسسة النيابية، أصبح التباين بين النخب السائدة والكتلة الشعبية كبيرا لدرجة لم تعد تستطيع فيه هذه الأخيرة أن تقدر طبيعة المشاكل الحقيقية التي تتصدي لها، ولا مشاعر الجمهور الذي تريد قيادته. لقد أضيفت إلى غربة السلطة السياسية غربة النخبة القائدة نفسها. وهكذا أخذ الانطباع يزداد بأن دور الدولة ووظيفتها لم يعودا شيئا آخر سوي خلق التمايز والتمييز شبه العنصري بين الناس وترسيخه.

ونتيجة لرفض الدولة منذ البداية الاعتراف بمشروعية السؤال عن طبيعة القيم الملهم للسياسة، ومرجعيتها، وتاريخيتها لأنها لم تكن تستطيع أن تري أصلا في هذه السياسة شيئا آخر سوي تحقيق إرادة الحاكم ورغباته، تقلص التداول الرمزي المكون للهوية إلى عملية إعلانية وإعلامية هدفها ووظيفتها نشر خطاب القائد وصورته وتوزيع أفكاره وكلامه، هو وحاشيته، وماتتغذي به من أوهام وخرافات وتخيلات، وماتتشخص إليه من أنماط وطقوس استهلاكية. وفي هذه الحالة أصبحت السياسة الثقافية متطابقة مع سعي الدولة المعقلن والمنظم لتدمير

الروح المعنوية، وإفساد القيم التاريخية، الانسانية والاخلاقية، التي تخلق اللحمة والهوية الجماعية، وذلك كوسيلة رئيسية لفرط عقد المجتمع واحتلاله من الداخل، أي من عقله وشعوره.

وفي جميع مستويات هذه الازمة، ويقدر ما عاد الاسلام ليحتل موقع العقيدة المعارضة والملجأ العام من الازمة التاريخية، كان عليه، أو يطلب منه، أن يقدم العناصر والقيم اللازمة للتصدي لهذه الازمة، وللمساهمة في إعادة بناء الجماعة والدولة، والنظام السياسي. وهو الأمر الذي ما يزال يسعى إليه المفكرون الاسلاميون الذين اعتقدوا أن بإمكانهم إعادة بناء السلطة كلها وعلي هذه المستويات الثلاث، الاخلاقية والسياسية والاجتماعية، علي اساس استلهاهم القيم والافكار والمبادئ الاسلامية أو المستمدة من الاسلام، دون الحاجة إلي ماعداها. ويتلخص هذا البناء في شعار أساسي واحد هو الدولة الاسلامية. فيما تتضمنه الدولة الاسلامية من إعادة الاعتبار للقيم التاريخية العربية والروحية والمدنية، من المفترض أن تفتح الطريق واسعا للخروج من الاستلاب الحضاري والرد علي أزمة الهوية، أو إذا شئنا لإعادة بناء العصبية الجماعية، علي أساس إحياء جذوة الإيمان والعصبية الدينية، في مواجهة انهيار العصبية الوطنية الحديثة. وما تتضمنه من استبعاد النخبة القائمة "غير المؤمنة"، من السلطة والمجتمع، فمن المفترض أن تشكل الرد الناجع علي نظام الاستبعاد واحتكار السلطة من قبل هذه النخبة، وإقامة

سلطة جديدة تستند علي الحاكمية الإلهية، أن يضمن استلهاها للقيم الدينية، وصدورها مباشرة عن الإيمان والالتزام بالكتاب الالهي، تحويلها إلي سلطة جماعية، وإلغاء القطيعة بين الدولة والأمة (١٦). وما تنطوي عليه من ارتباط لا ينفصم بين الإيمان والاخلاق، يفترض في الدولة الاسلامية أن تشكل ضمانه أكيدة لبناء السياستين الاقتصادية والاجتماعية علي أسس جديدة تؤمن التوزيع العادل والمساواة، وتخفف من تفاقم النزاع الاجتماعي وتطلق من جديد عملية التكافل والانتاج والتنمية الاقتصادية.

فإلي أي حد تقدم نظرية هذه الدولة الاسلامية، بما هي تربية أخلاقية، وسياسة عملية، واختيارات اقتصادية، كما تبدو اليوم في فكر الحركات الاسلامية المتعددة، حلا ناجعا وفعليا للتناقضات التي كانت بالفعل في أصل نشوئها، وشرعية نموها واحتضان المجتمع لها؟ وإلي أي حد يشكل بناء سلطة إسلامية مدخلا لمواجهة أزمة الاجتماع السياسي العربي الراهن؟ وما هو مضمون هذه السلطة، وما هي ملامح النظرية الاسلامية المعاصرة فيها، وما هي إمكانات تحقيقها؟ هذا هو موضوع نقد المشروع الاسلامي السياسي والاجتماعي والكشف عن مدي اتساق فرضياته أو تناقضها، وهو موضوع آخر يختلف عن موضوع هذا البحث الذي يقتصر علي محاولة فهم وتفسير الحركة الاسلامية كظاهرة اجتماعية تاريخية والكشف عن المعني الاجتماعي والسياسي والثقافي لنموها وتطورها (١٧).

المراجع

(١) فالاسلام كما يقول حسن البنا "نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا: فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغني، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة". مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط ٢، بيروت المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٧٤.

(٢) إن الدوافع تبدو هنا إذن بالاساس قومية ووطنية تهدف إلي تدعيم فكرة المجتمعين الاسلامي والعربي علي التطور ومنافسة الأمم الأخرى. أما استمرار الصراع، وتحويله إلي نزاع عدائي، فليس لهما سبب آخر إلا سعي التحديثيين أو العلمانيين، بالتحالف مع الخارج، إلي تحطيم هذه النواة الحية والقضاء علي المستقبل العربي الاسلامي. يصف عبد الله النفيسي هذا الموقف فيقول " وهي حركة تزكية للفرد وتعبئة للجماعة، حركة بناء ديني... وحركة تغيير اجتماعي عام لاتستغني بجهد الفرد ولاتقتنع بإصلاح أمره الخاص... وهي حركة دعوة إصلاح وفي الوقت نفسه حركة جهاد. "مستقبل الصحوة الاسلامية"، في كتاب، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/جامعة الأمم المتحدة، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٣) ظهرت الحركة الاسلامية في أواخر العشرينات "كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعني العقائدي الحضاري السياسي"، فليس التيار الاسلامي طارئا، وإنما هو الأصل، ثم بدأ التضييق يأخذ عليه السبل، وانظر سنوات قليلة قبل أن يطفو علي السطح من جديد. أنظر، طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، دار الشروق بيروت/ القاهرة ١٩٨١، ص ٣٩.

٤) وكذلك " وكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية". عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٥١، ص ٦١-٦٨.

٥) هذا هو الموقف العام لمثقفي التيارات اليسارية والقومية عموما. ولاشك أن هذا الموقف يعكس واقع الصراع السياسي، ويرد في جزء منه على موقف بعض الاسلاميين في تكفير الشيوعيين والقوميين، أو ما يطلق عليهم اليوم عموما العلمانيون. لكنه يتجاوز في عمقه رد الفعل ليعبر أيضا عن رؤية فلسفية وتاريخية.

٦) انظر حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠. وكذلك، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الامم المتحدة، بيروت، ١٩٨٧.

٧) علي سبيل المثال، عبد الباقي الهرماسي، "الاسلام الاحتجاجي في تونس"، والحبيب الجناحاني، "الصحة الاسلامية في بلاد الشام"، في الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م م. كذلك سمير أمين في أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥.

٨) في مثل هذا التحليل وقع عبد الله العروي الذي يتساءل فيما إذا لم يكن سبب ظهور هذه الحركة الدينية، أشياء "مثل السياسة التعليمية؟ وقد تشير إلى العوامل أو التأثيرات الخارجية عن الدول العربية وتأثيرات الدول العربية في بعضها البعض وهي تأثيرات واضحة مثل التمويل وغير التمويل. ثم نلاحظ أن هذه الحركة ظهرت وتطورت بعد سياسة تعليمية معينة. أما سياسة تشجيع مدارس تقليدية أو كتابية والمدارس الدينية إلخ فمن الواضح أن هذا النوع من التعليم ينمي هذا الاتجاه. ثم ثالثا إن هذه الظاهرة هي دليل فقط على الحدود التي تكلمت عنها وهي الحدود الموضوعية التي منعت الدولة من تحديث المجتمع". أنوال، ١٤ أكتوبر ١٩٨٩. هذا ماتعتقد بعض السلطات العربية التي تسعى إلى نشر التعليم الأجنبي ومحاولة التعريب باعتباره من مصادر نقل القيم الدينية. والحال أن التعريب هو من أهم عوامل نمو التطرف الاسلامي لما يبعثه من شعور بالتمزق والاحباط، في حين أن التعليم الديني الفعال والصحيح يلبي حاجة فعلية قائمة ويساهم بالتالي في تحقيق الرضي والاستقرار بدل تعميق القلق والاحباط.

٩) لعل الانتشار الواسع الذي لقيه كتاب نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري يعبر خير تعبير عن رسوخ هذه الفكرة في أذهان قسم كبير من النخبة المثقفة. فهو يحاول أن يقدم لها البرهان الساطع والقاطع على استمرار هذه البنية التقليدية التي تكونت منذ القرن الثاني للهجرة، والتي ماتزال تتحكم بالثقافة والعقل العربيين. ولعل مفهوم العقل العربي نفسه، كماهية ثابتة، تتكون وتبقى وتستمر، وتتجاوز الزمان والمكان، يقدم بذاته التفسير المطلوب.

١٠) يمثل محمد أركون النموذج الأرقى لهذا الفكر الوضعي التقليدي، وللتمايز الذي يقيمه بين الحداثة والتقليدية. ولكن يعكس الآخرين، يخفي أركون هذه النزعة الوضعية المبسطة تحت ستار كثيف من المفاهيم التاريخية والاجتماعية. أنظر Lec- ١٩٨٢، tures du Coran, Paris

١١) لكن على مستوى آخر، ساهم هذا الموقف في حرمان العقل من نقد العقلانية نفسها وشكل نوعا من الضمانة المطلقة أو التوقيع على بياض لدعاتها. وكان من نتيجة ذلك أن ضعفت الحبطة من انزلاق العقل وضلاله، وهذا الضعف في الحبطة والحدس اتجاه التيار العقلاني، في السياسة والمجتمع معا، هو الذي يفسر السهولة والسرعة والضخامة التي تطور بها الفكر العنصري، والنازي والتمييزي، ومايزال، كشكل من أشكال ضلال العقلانية التي أعطيت، مقابل العقائديات الأخرى، نوعا من الثقة العمياء وإيمان العجائز. أنظر اغتيال العقل م م.

١٢) مشكلة العداء للاسلام أنه وهو يعامل جميع المشكلات العقيدية الاسلامية على أساس أنها بالواقع أو القوة تنظيمات جهاد وتكفير وهجرة مقنعة أو مستورة، يحرم نفسه من القدرة على بلورة أي سياسة حقيقية تجاه الحركات الاسلامية. فمثل هذه السياسة تحتاج إلى معرفة الاختلافات داخل حضور الاسلام والتسليم بها، وتحديد أهداف مقبولة وطنيا واسلاميا لمعالجتها. فمن المقبول وطنيا واسلاميا العمل لتوجيه القوي الاسلامية عموما في اتجاه القبول بالشرعية والعمل ضمن أفق نظم ديمقراطية. ولكن لو أعتقد المسؤولون في دولة من الدول أن الاسلام في كل تشكلاته يمثل خطرا على السلطة، لعني ذلك إضافة لما يحمله من خطر الاعتقاد بضرورة مواجهة الاسلام كدين، وبالتالي التعرض للنواة الحية للهوية المحلية، ضرورة ضرب حصار عام على الاسلام السياسي عموما، وتحويل الجناح الواسع منه، أعني غير الجهادي والعنفي، بالقوة والقهر، إلى نموذج جهادي. وهو ما يحصل اليوم في الكثير من الأقطار اعتقادا من بعض السلطات أنه بذلك يسهل تعرية الاسلاميين أمام الرأي العام المحلي والعالمي لتبرير القضاء عليهم بالعنف والقوة. والحال أن هذه السياسة تقود مباشرة إلى عكس الأهداف التي ترمي إلى تحقيقها، أي لاتخدم في الواقع إلا النموذج المتطرف الذي يبرهن بذلك للآخرين على خطأ الاعتقاد بإمكانية العمل من داخل الشرعية. ومن جهة أخرى، يبدو العمل في نطاق التكفير بمشاكل الاسلام أو تجديده، بالنسبة للمثقفين عموما، كما لو كان سعيًا ضائعا، ودون مردود سياسي أو مادي أو معنوي. فهو انشغال لاجدوي منه بإعادة ترتيب وتنظيم "شأن" عام وبيت العامة من الناس حتي يتعرفوا على أنفسهم فيه، في حين أن الفكر العربي لم يهتم حتي الآن إلا ببيوت الخاصة وحاجاتهم ونظمهم الفكرية.

١٣) هل نعتقد مثلا أن يكف الجمهور الاسلامي عن استخدام الاسلام في التعبئة السياسية أو الوطنية لو أمكن إقناعه بأن الاسلام الاصلي، أو أن القرآن، لا يظالمان بالربط بين الدين والدولة؟ وهل من الممكن حصول هذا الاقناع؟ وباسم ماذا وكيف؟ هل يكفي أن يكون مفهومنا للسياسة صائبا، حتي نجعل الواقع يعمل في السياسة حسب المفهوم الذي نعتقد أنه الصواب؟ هذا لايعني أن ليس لهذه المعركة العقيدية معنى بالطبع. فهي ترتبط مباشرة بالمعركة السياسية الرامية إلى كسب الشرعية أو

تدعيمها أو بنائها. أما معركة الوجود فهي محسومة مسبقا.

(١٤) أصبح مصطلح الأصولية يشير حساسية لدى الاسلاميين في الوقت الحاضر، ولم يكن الأمر كذلك من قبل، إنما علي العكس، كانت الأصولية تعني مذهب الاعتقاد بأن الاحياء الاجتماعي والاحياء السياسي للمجتمعات الاسلامية يستدعيان العودة لأصول الدين والشرع الثابتة قبل تحريفها التاريخي. ولا يزال هذا الاعتقاد الأطروحة الرئيسية للحركات الاسلامية علي اختلاف اجنحتها، بالرغم من أنه قد تعرض إلي الكثير من التعديل والتجديد. وقد حصلت حساسية خاصة مشابهة بالنسبة لمفهوم السلفية الذي كان قريبا منه في معناه. وسبب الحساسية هذه ماتعرضت له هذه المصطلحات من استخدام في سياق سلبي من قبل القوي المعادية للاسلاميين، أو، بالنسبة للسلفية، من قبل جماعات محددة محافظة اطلقت علي نفسها هذا الاسم. ونحن نستخدم مصطلح الأصولية هنا للدلالة علي مدرسة فكرية أو منهج فكري ينظر إلي شؤون المجتمع والحلول التي تحتاجها من خلال العودة للأصول الدينية واستلهاها، سواء كانت مبادئ دينية، أو أحكاما شرعية، أو قيما أساسية. وهذا في مقابل المدارس الفكرية الأخرى التي تنكر العودة لهذه الأصول كمدخل ضروري أو رئيسي لفهم الحقيقة الاجتماعية والرد علي المشاكل التي تصدر عنها. أما مصطلح الاسلامية فإنه يعني الحركة الاسلامية الفعلية، بما هي حقيقة تاريخية وعملية وممارسة سياسية واجتماعية ودينية. والمدرسة ليست الحركة العملية وإن كانت العقيدة التي تلهمها. فوجود الحركة الاسلامية كما هي عليه اليوم مثلا، بقوتها ومضمونها السياسي والاجتماعي لا يفسر بوجود المدرسة الفكرية وحدها.

(١٥) وبالعكس، إن رفض الاعتراف للاسلاميين، بصرف النظر عن صحة أو خطأ تفسيرهم وتأويلهم للدين، بحقهم في ممارسة نشاطهم السياسي وتكوين حزب يعبر عن عقائدهم، كان تعبيراً عن انعدام قدرة الدولة الوطنية الحديثة علي الالتزام بالمبدأ الأخلاقي الذي يؤلف قوامها الجوهري، أي الحرية، وبالتالي مقدمة للعودة إلي مفهوم الدولة السلطانية.

(١٦) أدركت حركة النهضة التونسية التي لا تزال تلعب دورا طليعا في الحركة الاسلامية العربية أهمية التحديد الدقيق لمفهوم الصفة الاسلامية الملصقة بالحركات العربية، وتمييزها عن مفهوم الدولة الدينية. تقول أحدي وثائقها الجديدة حول الصفة الاسلامية لحركة النهضة: "إن أول ما يتعين تأكيده في هذا الصدد هو أن حركتنا هي حركة إسلامية سياسية ذات طموحات تغييرية تنموية شاملة تسعى إلي تأصيلها بما يتلاءم وقيم الأمة الحضارية وتجتهد في تحقيقها استنادا علي الشرعية الجماهيرية. فهي بهذا المعني ليست حركة دينية تجزئ نظرتها للاسلام وتحتكر الحديث باسمه وتستمد شرعيتها من سلطة غيبية متعالية تفرض التسلط والاستبداد باسمها وتصادر حريات المخالفين العامة والخاصة من أجل السيادة.

إن رفض حركة الاتجاه الاسلامي اعتبار نفسها دينية بهذا المعني وتأكيدها في مقابل ذلك علي طابعها السياسي بالمفهوم الاسلامي يجعل حقها في الممارسة السياسية واضحا ومشروعا لا يتوقف علي أن يحدده أو ينظمه طرف سياسي ما وإنما يفرضه واقعها الجماهيري وينظمه القانون وعلي رأس هرمه الدستور الحالي للبلاد رغم مالنا عليه من مأخذ". الفجر، ع ١٢، ٦ أكتوبر ١٩٩٠.

(١٧) حول هذا النقد ومفاهيم الحاكمية والدولة الاسلامية، أنظر كتابنا نقد السياسة : الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢.

المجتمع • والدين • والدولة فى مصر

أحمد شرف

(١)

توجد ثلاث حقائق واضحة، تتعلق بموضوع الدراسة، تشكل استخلاصات موضوعية، لا تتعلق بذاتية متلقيها، أو متتبعها ومظهرها، هي حقائق نبعت من مسيرة تاريخية طويلة، تمتد إلى أكثر من عشرة آلاف سنة وهذه الحقائق هي:

أولاً - يعتبر المجتمع المصرى أقدم مجتمع متحضر عاش على وجه البسيطة، وفق مستخلصات العلوم الحديثة جميعها. وتعبير متحضر ليس وصفا أخلاقيا أو ذاتيا، ولكن نعى به الحقيقة الموضوعية، والتي تعنى أن علاقة أفراد المجتمع تطورت ونمت، وتخطت العلاقة الأسرية، أو علاقات الرحم والدم. وتكونت كعلاقة سياسية تقوم على رابطة الإقليم، المتمزجة برابطة القوم فى علاقة أشبه ما يكون بالرابطة القومية، أو رابطة الأمة بمعناها الحديث. والتي تقوم على وحدة اللغة. ووحدة الحياة الاقتصادية - الاجتماعية. ووحدة الثقافة والأبنية الفكرية والاجتماعية المتسقة التى تجسد العادات والتقاليد. كذلك انقسمت حياة أفراد هذا المجتمع إلى الأنساق الطبقيّة التى تقوم وتبنى على دور القوى الاجتماعية فى عملية الانتاج التى تسود فى حياة المجتمع. أى أن الانقسام المجتمعى شأنه، شأن الرابطة المجتمعية تم بدورة هو الآخر على أسس

اقتصادية - اجتماعية أو سياسية، وتعدى أو تخطى أو تقدم على الانقسامات التى تنشأ عن رابطة الدم كالأُسرة والعشيرة والقبيلة، أو العناصر أو حتى الأتواء بالمعنى غير المتطور.

وتشير قضايا المجتمع المصرى إلى عدة نقاط هامة :

١ - تحديد بداية المجتمع المتحضر فى مصر :

على الرغم من أن الحفريات فى صحراء مصر الغربية تكشف عن وجود الآلات الحجرية القديمة منتشرة فى كل جهات الصحراء الكبرى، مما يدل على أن الإنسان كان يغطي وجه هذه المناطق، وعلى الرغم من أن الأبحاث تدل على أن أقدم هذه الأدوات الحجرية يرجع إلى ٢٠٠ ألف سنة، وأنه قد اكتشفت فى واحة «الداخلية» مطمورة بها مجموعة من الأدوات الحجرية ترجع إلى حوالى ١٥٠ ألف سنة ويقول جمال حمدان (١) فى شخصية مصر «وقد عثر فى «بيطر فاوى» على صناعة «موسيرية» ترجع إلى نحو ٨٠ ألف سنة مضت.. كذلك عثر فى واحة «الخارجية» على صناعة «عاطرية» ترجع إلى ٣٠ ألف سنة مضت». على الرغم من كل هذا. إلى أن الدولة الحضارية، أو المجتمع الحضارى بالمعنى المحدد وكما يرى العالمان فى علوم المصريات د. أحمد بدوى ود. محمد جمال مختار (٢): أن هناك جيلين من الحضارات القديمة ما قبل

أحمد شرف - باحث مصرى

التاريخ «وهى الفترة السابقة على اكتشاف الكتابة، ووجود الآثار على هيئة نصوص مكتوبة» الجيل الأول يضم دولة «مدنية» على النسق المعروف فى كوم امبو وحلوان والفيوم وعند مرمدة «أبو» غالب غربى القاهرة. والجيل الثانى تظهر فيه آثار دولة المدينة فى مكتشفات ديرتاسا والهدارى والفيوم والمعادى. وحلوان ونقادة، والبلاص والقمرة، وأبيدوس وبعض بقاع النوبة السفلى ويتتبع د. جمال حمدان هذه الحضارات ويبين أن معالجة آثار بعضها بالكربون المشع يكشف عن تحديد أعمارها بدقة، ويبين أن مرمدة «أبو» غالب ترتد إلى ٧١٠٠ ق.م. فإذا أخذنا فى الحسبان نظرية هنرى برستيد وهو أهم علماء المصريات فى كتابه انتصار الحضارة (٣) حيث يقول «مع مضى الزمن كان سكان الدلتا أسبق فى الحضارة من سكان الصعيد، وكان هذا السبق فى الدلتا سببا فى تنظيم أهلها لأنفسهم وتعاونهم فيما بينهم وانتهى الأمر بأن أصبحت لهم حكومة.. ساعدت فى عملية ضبط جداول الرى، وتطهير الترع لتسهيل جريان الماء.. ويورد : أن حكومة إقليم معين بدأت تنازع إقليما معينا حتى قامت مملكة كبرى تشمل كل أقاليم الوجه البحرى» وقد حدث نفس الأمر فى الوجه القبلى ويؤكد برستيد «كانت هاتان المملكتان قائمتين من سبعة آلاف سنة أى حوالى ٥ آلاف سنة قبل الميلاد وظلتا متجاورتين عدة قرون».

وحدثت أكثر من محاولة للاتحاد. إلا أن التاريخ يشير إلى محاولتين محددين الأولى حدثت باسم الاتحاد الأول ووقعت حوالى الربع الأخير من الألف الخامسة قبل الميلاد، أى فى منتصف القرن الثالث والأربعين قبل الميلاد، يشار إلى أنها جرت كما يشير أكثر من عالم من علوم المصريات فى سنة ٤٢٤٢ ق.م. والاتحاد الثانى والأخير والمستمر حتى يومنا الحاضر تم على يدى الملك نعرمر «مينا» فى تاريخ يرجع من غالبية علماء المصريات أنه ٣٢٠٠ ق.م.

٢ - عمليات الإنتاج الاجتماعى التى شهدتها مصر فى ظل تطورها الحضارى :

ارتبطت بداية الحضارة ونشأتها بتحليل عملية الإنتاج الطبيعية، وبرزت عملية الإنتاج الاجتماعية التى تقوم على الإنتاج الصغير والتبادل البسيط، والتى شهدت تقسيم العمل، وظهور التباين فى الحرف والمهن، وتطور الزراعة، واعتبارها ركيزة الإعمار، وسبب تكون ثروة المجتمعات. وفى غمار عملية الإنتاج الاجتماعية هذه ظهرت الأنظمة العبودية، وأنظمة القنانة، وأنماط اقتصادية واجتماعية كثيرة تدور كلها حول صعود العبودية الشخصية وعبودية

الأرض أى القنانة ومقاومة هذه العبودية فى صورتها الفجة حيث ملكية الرقبة، وكذلك فى صورتها القنانية حيث أشكال الاقطاع المختلفة.

والمجتمع المصرى المتحضر أكثر مجتمعات المعمورة الذى عاش وأتلف مع عملية الإنتاج الصغير والتبادل البسيط، فلقد نشأت عملية الإنتاج الاجتماعية التالية والتى تقوم على الإنتاج الكبير والتبادل الواسع، والتى مثلت الصناعة فيها الأساس لتكوين ثروات الأمم.

٣ - أساس الاستمرارية والتماثل فى حياة المجتمع المصرى المديدة :

فى موسوعته الرائعة عن شخصية مصر، توصل د. جمال حمدان إلى أن حياة المجتمع ظلت متماثلة عبر عدة آلاف من السنين، وقد أرجع هذه الاستمرارية إلى عوامل جغرافية - اجتماعية أساسا، غير أن المتتبع للتاريخ المصرى لا يجب أن يخلط بين السبب والنتيجة، فعلى الرغم من ثبات العوامل الجغرافية، واثرها الواضح فى المحافظة على الثبات الاجتماعى إلا أن العوامل الحاسمة فى تحديد مراحل تطور المجتمعات تعود أساسا إلى العوامل الاقتصادية - الاجتماعية، وحياة المجتمع المصرى بمسيرتها المديدة تهرن على ذلك. فعلى الرغم من أن شكل القرية المصرية، وحياة الفلاح فيها لم يختلفا فى خطوطهما العامة فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد عنهما فى القرن الثامن عشر بعد الميلاد بفواصل زمنى يمثل ٣٦ قرنا من الزمان أى ٣٦٠٠ سنة إلا أن شكل القرية المصرية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين بعد الميلاد، تختلف اختلافا جذريا عنها فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر بعد الميلاد بفواصل زمنى قرن واحد من الزمان، أى مائه سنة فقط. رغم ثبات العوامل الجغرافية.

والسبب يرجع عمليا إلى تغير طابع عملية الإنتاج الاقتصادية - والاجتماعية السائدة فى الحالة الأولى يرجع سبب الثبات والتماثل بالتواصل فى أن عملية الإنتاج العامة السائدة فى المجتمع المصرى كانت واحدة، أى عملية الإنتاج الصغير والتبادل البسيط، ومكونها الرئيسى يدور حول الزراعة والحرف البسيطة بينما الحالة الثانية كان سبب التغير يرجع لتغير طبيعة العملية الإنتاجية، أى الانتقال من الإنتاج الصغير والتبادل البسيط إلى الإنتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، والانتقال من حرفية الزراعة، إلى مهنية الصناعة، والذى عبر عنه د. جمال حمدان الانتقال من الرى الحياضى أو الفيضى إلى الرى المسيطر عليه، والذى غير طبيعة النهر بالصناعة

كخزان أسوان والسد العالي. فالزراعة ذاتها، والرى كمكون رئيسى لها فى البيئة المصرية تحولت من اطارها الحرفى البسيط أى الزراعة بالزراعة أو الزراعة بالحرفة إلى الزراعة المصنعة، أو تصنيع الزراعة بمعنى تطوير اطارها الحرفى البسيط والصغير إلى الاطار المهنى الواسع والكبير.

إذن الاستمرارية والتماثل وجدا فى حياة المجتمع المصرى المتحضر الطويلة لأسباب موضوعية، وتتغير تغيرا ثوريا وجذريا حاسما فى سنوات القرن العشرين أيضا لأسباب موضوعية.

٤ - مصر كانت قائدة السبق، وبطلعه فى الإنتاج الصغير، وكانت متخلفة فى الإنتاج الكبير :

المتتبع لآثار المجتمع المصرى منذ خمسة آلاف سنة سواء فى الميدان المادى أو المعنوى، يقف على ملامح تقدم عجز أى مجتمع بشرى فى ظل الإنتاج الصغير أن يصل الية حتى المجتمعات الأوربية حتى القرن السابع عشر بعد الميلاد. والمجالات كثيرة، ويمنعنى ضيق هذه المساحة عن ذكر الأساس فيها، ولكن آن الأوان لإعلام الشعب المصرى بما صنعه آباؤه أو أجداده العظام والمجازة فى الميادين المختلفة : فى الزراعة، والحرف، والصناعات البسيطة، فى علوم الفلك، والطب، والكيمياء، والهندسة والرياضيات، وفى المواصلات وفى القانون والاجتماع والأدب.. إلى آخر ميادين المعرفة النظرية والتطبيقية وفى هذا الصدد، يجب أن نرصد أن قمة هذا العطاء بلغت منتهاها فى عهد الدولة الفرعونية الحديثة، وبعد انتهاء الدولة الفرعونية وبداية عصر احتلال مصر فى القرن الخامس قبل الميلاد، شهدت مصر صحتين حضارتين، لم تطلا نقط القمة الحضارية، وقمة التقدم التى مضت فى العهد الفرعونى، ولكنهما شكلتا قمتين على خط أو منحنى الانكسار الذى أصاب مصر، وهما الحقبة الاغريقية والتى بدأها الاسكندر الاكبر، وانتعشت فى العصر البطلمى. والحقبة الفاطمية والتى تقدمت بتحضيرات فى العصرين الإخشيدى والأيوبي والصحوة الأغريقية والصحوة الفاطمية لم تبلغا مستوى التقدم المادى أو الثقافى الذى كانت عليه مصر فى عهد الدولة الفرعونية عموما، وما عرف بالعهد الامبراطورى فى ظل حكم الرعامسة خصوصا، ولكن الصحوة، أو مثل هذه القمة هى أشبه بقمة تل على هضبة متسعة، وليست كقمة الجبل الشامخ فى سلسلة جبال متراسة فى العهد الفرعونى فشتان ما بين جبل شامخ، وقمة تل على هضبة ممتدة من حيث الارتفاع والمتانة والقوة والصلابة.

٥ - ثوابت المجتمع المصرى على طول عمره :

لم تعرف البشرية مجتمعا مثل مصر تحددت حدوده الجغرافية منذ أكثر من ٥٢ قرنا من الزمان، فجغرافية مصر التى شكلت موضعها كما أكد د. جمال حمدان، و كانت عاملا فى تحديد موقعها الذى توسط العالم القديم، وجعل منها مجتمعا مفتوحا طوال التاريخ، لقد تشكلت جدليات المجتمع المصرى بين الموضع والموقع، وخلقت مجتمعا مصانا من جهة، ومفتوحا من جهة أخرى، لذلك صار المجتمع البوتقة أى الذى يصهر، ولا ينصهر، يستوعب، ولا يفنى، يتطور ولا يتحلل.

إن قدرة التمسير فى المجتمع المصرى غلبت دائما دوافع التميع والاستلاب الخارجى ولكن ظل التمسير دافعا لتقدم المجتمع، لأنه دائما ارتبط بقدرة المجتمع المصرى، التى جسمتها خبرته الحضارية الممتدة على التطور بانتقاء ما يراه صفة أساسية، أو مادة اساسية لتقدم المجتمعات، وتطور البشرية.

ثانيا : يرتبط الدين بحياة المجتمع المصرى، ارتباطا شديدا، لانفصام لعراه، وقد ارتبط تطور المعتقد الدينى ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع المصرى ذاته، وخضع هذا التطور للتمييز بين مرحلتين تولدتا عن حد فاصل ظهر فى حياة المجتمع المصرى عبر تطوره الحضارى القديم، بمسيرته شديدة الطول. هذا الحد يتجسد فى استقلالية مصر، فعلى الرغم من طول عمر المجتمع المصرى، إلا أنه يمكن التمييز بين مرحلتين الأولى تضرب فى اعماق التاريخ، وتصل إلى نقطة معينة هى نهاية الحكم الفرعونى، وهى مرحلة استقلال مصر، ولا يمنع أن الفترة الأخيرة فى هذه المرحلة قد كانت فترة مختلطة فقد احتل الآشوريون مصر، وحررها ابسماتيك سنة ٦٦٤ ق.م. واحتلها الفرس بقيادة قمبير سنة ٥٢٥ ق.م. وأخرجهم «أميدتى» سنة ٤٠٤ ق.م. وجاوا مرة أخرى واحتلوا البلاد سنة ٣٤١ ق.م. واستمر حكمهم ٩ سنوات حتى جاء الاسكندر الاكبر وأخرجهم وفتح مصر سنة ٣٣٢ ق.م. وانتهى الحكم الفرعونى وهكذا مثلث ٣٣٢ ق.م حد موسى بين مصر المستقلة أساسا، ومصر المحتلة أساسا بين مصر المستقلة ذات العلاقات الخارجية والعلاقات الامبراطورية أحيانا. ومصر.الولاية ضمن امبراطورية كانت دائما كبيرة اغريقية يونانية، رومانية، عربية، عثمانية، بريطانية حتى مصر المستقلة من سنة ١٩٥٦ بعد الميلاد، ولا يعنى هذا أن الاغريق انفصلوا عن اليونان واستقلوا بمصر، وأن الفاطميين انفصلوا عن العباسيين واستقلوا بمصر، تأكيد صفة أخرى لمصر فى هذه المرحلة، مرحلة الاحتلال والولاية لآخرين.

وفى المرحلة الأولى أى مرحلة مصر المستقلة تطور المعتقد الدينى فى مصر تطورا ملحوظا وكبيراً، وإن ظل الطابع العام لهذا التطور هو آليات المجتمع المصرى المستقل ذاته، وفى المرحلة الثانية تطور ارتباط المجتمع المصرى بمعتقدات دينية تتخذ صفة العالمية وهى الديانات السماوية، ولكن ظل ضغط المعتقد الدينى المصرى فاعلا ومؤثرا إلى حد يطرح بموضوعية، فكرة التمسير حتى على المعتقد الدينى للديانات السماوية العامة.

وحتى نتابع ذلك يجب أن نقف على ما يلى :

١ - المرحلة الأولى : تطور المعتقد الدينى فى مصر وحدها :

دون الدخول فى تفاصيل كثيرة، إلا أن المعتقد الدينى المصرى ارتبط أساسا بمركزين إقليميين شكلا، نظريتين رئيسيتين فى تطور المعتقد الدينى المصرى هما (٤) :
 أ (مركز «أون» وهى عاصمة قديمة لمصر، البعض يرى أنها كانت عاصمة لدولة موحدة، فى اتحاد قديم، لم تستدل الآثار عليه، وهى فى هذا التصور ترتد إلى الألف الثانية عشرة قبل الميلاد، وكان وظل موقعها فى منطقة عين شمس الحالية بالقاهرة الكبرى الآن، وعين شمس ترجمة حرفية للمفظة «أون» والبعض الآخر يراها مجرد مركز قوى أو مدينة قوية، وبالذات للعقيدة لمعت بعد الاتحاد الثانى الذى أسسه مينا، وأنها بهذا وفى تطور مستمر كانت مركزا لتطور عقيدة «آتوم - رع - حور» أى لديانات آلهة الشمس والنيل والحياة المصرية الملموسة، وأن دياناتها وجدت فى الاعتقاد الدينى للمجتمع قبل الاتحاد. وبعد الاتحاد فى الدولة الفرعونية القديمة والوسطى والحديثة. وأخذت تجليات عدة، وانبثقت من فكرة الآلهة الى خلق ذاته بذاته، ثم خلق مجمع الآلهة «تاسوع» ليدبر شئون الدار الدنيا والآخرة. وقد تجسد هذا المعتقد أحيانا فى رع، وأحيانا فى آنوم، وأحيانا فى رع وآنوم، وأحيانا فى أوزير وأحيانا فى آمون. ولكنه ظل له أصول واحدة.

ب (- مركز منف وهى عاصمة دولة الوحدة التى أنشأها مينا «الوحدة - وليس المدينة» وتضع تصورا عقيديا جانبه التجريدى والفلسفى أعمق، فعلى عكس العقيدة «الأونية» التى تربط الدين باللمس المجتمعى تقوم العقيدة «المنفية» على التجريد إلى ما وراء الطبيعة. وكان إلهها الأعظم «فتاح» أى «تباح». وقد استطاعت هذه المدرسة «أن تثرى الفكر المصرى من حيث تأكيده على أسبقية الفكر للوجود، أو الماهية للوجود» (٤) وتقترب بالمعتقد الأونى إلى ما يقرب من المعتقدات السماوية وكان إخناتون حلقه الوصل وعلى الرغم من أن «إخناتون» الذى

ظهر فى عهد الامبراطورية المصرية القديمة، أى مصر الممتدة قد أضاف أمرين هامين فى تطور المعتقد الدينى المصرى هما :

وحدانية الإله - وعالمية الديانة المصرية. إلا أنه لم يقدم جديدا على أصل المعتقد «الأونى» غير أنه الغى مجمع الآلهة وأخذ بفكرة الإله الموحد، أو رب الأرباب وهو آتوم فى المعتقد الأونى أى إله الشمس حيث الشمس حقيقة ساطعة لكل أقطار الامبراطورية ويلاحظ عموما أن تطور المعتقد الدينى لهذه المرحلة أخذ عدة سمات أهمها ما يلى :

أ - وجود نظرية متكاملة لفكرة الخلق، أو ما يسمى فيما بعد «سفر التكوين». وهى نظرية واضحة ومحدودة لها تجليات عدة.

ب - عقيدة الخلود فى الدار الآخرة بعد الممات. ووجود الجنة وهى دار المتاح الخالدة.

ج - ارتباط الدين بالأخلاق والعدالة وقيم المجتمع العليا وفى هذا المجال لا نجد المعتقد الدينى المصرى مجرد طقوس طوطمية، ولكنه بناء فكري متكامل يقدم أبعادا رحبة ومتسعة للأخلاق والقيم العليا وأهمها العدالة. إن هذه الأبعاد القيمية تربط ربطا محكما بين المجتمع والدين. وتجعل من الفقه الدينى مجسدا لتقدمية المجتمع. يقول أحد الملوك فى وصيته لولده (٤) «البشر رعايا الإله، خلق السماء والأرض بما يشتهون، وأجرى المياه دافقة، وأرسل لهم النسمات كي يحيا بها، هم أشباه له، صدروا عن بدنه، وهو يتجلى فى السماء ليلى ما يرغبون، ويخلق العشب والأنعام، والطير والأسماك حتى يقتاتوا بها، لذلك اسمع : لا تفرق بين ابن النبيل وابن فقير الأصل، وتخير الفرد بكفائته، قل الحق فى قصرك، يخشك عظماء الأرض ثم : الزم العدل تخلص على الأرض».

ويلاحظ عموما أن أركان المعتقد الدينى المصرى بأبعادها الثلاثة الماضية قد اكتملت قبل نشوء وقيام الدولة الفرعونية. أى قبل الاتحاد الثانى على يد مينا. ذلك أن معظم النصوص حول قصة الخلق أو سفر التكوين، وحول فكرة الخلود بعد الممات، وحول الآلهة الذى خلق نفسه بنفسه. وحول الأبعاد الاخلاقية والقيمى العامة، قد وجدت فى نصوص الأهرام، وهى نصوص لا يستطيع احد أن يقدر عمرها تماما، وإن كانت تكررت فى مناسبات كثيرة بعد ذلك، وفى هيئة وصايا، وحكم على أيدي كتبة وحكماء فى عصور متعددة على مر الحقب الفرعونية التى استمرت قرابة ٣ آلاف سنة أى ثلاثين قرنا من الزمان.

يقول جيمس هنرى برستيد فى كتابه فجر الضمير (٥)

فى عبارة جامعة «وفى الوقت نفسه كانت علاقات الحياة الاجتماعية تؤثر تأثيرها فى الدين من زمن بعيد أيضا. فوصلت دائرة حياة الأسرة إلى درجة سامية من الرقى تزينها العواطف الرقيقة التى أوشكت على التعبير عن مظاهر الرضى أو السخط، وأفضت إلى تصورات عن السلوك الحميد والسلوك المعيب، وبذلك بدأت المشاعر الباطنية للضمير تسمع صوتها للانسان. ولأول مرة صار الانسان يدرك القيم الأخلاقية كما نعرفها نحن الآن. وعلى ذلك أصبحت قوة الانسان الظاهرة المنظمة، وقوة الوازع الخلقى الباطنة فيه، تؤلفان قوتين مبكرتين فى تشكيل الديانة المصرية. وتدل المصادر التى وصلت إلينا على أن الوازع الخلقى قد شعر به المصريون الأقدمون قبل أن يوجد الشعور به فى أى صقع آخر، فإن أقدم بحث عرف عن «الحق والباطل» فى تاريخ الانسان عشر عليه فى ثنايا مسرحية «من منف» تشيد بعظمة مدينة منف وسيادتها ويرجع تاريخها إلى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد.»

وهكذا نجد أن المعتقد المصرى الدينى كان معتقدا متكامل الأركان عرف فكرة البعث فى دار الخلود، وعرف فكرة الجنة فى السماء، وقدم تفسيراً لنشأة الخلق تردد كثيرا بعد ذلك فى العهد القديم، وقدم ربطا بين الدين والمجتمع على أساس القيم والعدالة الاجتماعية. ولم يكن مجرد ممارسات عبادة فجة أو ساذجة أى أنه ركز على فقه المعاملات أكثر من تركيزه على فقه العبادات «باللغة الحديثة».

٢- المرحلة الثانية : الأديان السماوية العامة ومصر:

أ) كما سبق أن أشرنا لتطور المعتقد الدينى المستقل وأنه بلغ مبلغا متطورا له آفاقه واستخلاصاته العامة والمجردة قبل العهد الفرعونى، والذى جسده متون الأهرام، ومكتشفات ما قبل الاتحاد الثانى والأخير (اتحاد نعرمر «ميناء»). وأخذ تفاعل مصر مع العالم الخارجى يشتد فى نطاق الأديان. فىرى بعض الباحثين. أن «اخناتون» أول من قال بالاله الواحد غير المحاط بمجمع الآلهة، قد قال بفكرته هذه، لما ترامت ممتلكات الامبراطورية المصرية القديمة، ودخلت فيها شعوب لا تعرف النيل أو النهر، وتعيش فى بيئات أخرى، أهمها البيئة الصحراوية. لذلك لجأ اخناتون ليجرد الآلهة ويجمعهم فى إله واحد هو الإله خالق الشمس، العنصر، أو العامل الأساسى لحياة كل شعوب الامبراطورية. لذلك كانت هذه أول آثار تواصل المجتمع المصرى مع المجتمعات الخارجية والبعيدة عنه آنذاك، غير أن هناك آثارا كبرى كثيرة

للمعتقد الدينى المصرى على الديانات العامة الكبرى، وبالذات الديانات المرتبطة بالعهد القديم أى اليهودية والمسيحية. وتتبع «برستيد» أثر الديانة المصرية على الديانات العبرانية فيؤكد أن اسم موسى إسم مصرى، وأن الختان الذى صار شعبية يهودية يعود إلى مصر ووجوده مؤكد على نقوش مدينة منف منذ القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد، وأن موسى كان يمسك بعصا فى صورة ثعبان، محاكاة للرسوم الملكية القديمة فى مصر الفرعونية ويقارن برستيد بين نصوص فرعونية والوصايا العشر فيجدها مترجمة، كما يجد مزامير داود ترجمة حرفية، ويرى قصة يوسف مستقاة من قصة مصرية قديمة. ويورد المقارنات الفعلية فعلى سبيل المثال ينقل من وصايا ملك إهناسى مجهول إلى ابنه «مريكارح» قوله «أن فضيلة الرجل المستقيم، أكثر قبولا من ثور الرجل الذى يرتكب الظلم» أى أن حسن الخلق يعلو تقديم قرابين الأثرياء الظالمين للالهة عند الآلهة أنفسهم، وقد ظهر هذا النص فى الوصايا العشر «انظر أن الطاعة أفضل من التضحية. والإصغاء أفضل من الكيش السمين» وجدت فى سفر الأمثال ٣/٢١ كالاتى «فعل العدل والحق أفضل عند الرب يهوه» من الذبيحة». ويؤكد برستيد فى تتبعه للنصوص المصرية الدينية ثبوت وجودها فى أرض فلسطين سابقة على نصوص العهد القديم بما لا يقل عن ألف سنة على الأقل. وأن بعض النصوص قد نقل أحيانا ترجمة حرفية لا تعنى شيئا، ولم تتوضح إلا بعد حل حجر رشيد، فمثلا كتب الحكيم المصرى القديم «امينوى» «تبصر لنفسك فى هذه الفصول الثلاثين، حتى تكون مسرة لك وتعلما» ترجمت فى سفر الأمثال ٢٠/٢٢ كالاتى «الم اكتب لك ثلاثين فصلا من جهة مؤامرة ومعرفة» ذلك أن النصف الأخير من الجملة المصرية كان مطموسا من فوق البردية التى وجدت فى فلسطين. ويقارن برستيد بين نص مصرى أخذ من نصوص كتاب الموتى «لقد خلقت المياه العظيمة حتى يتمكن الفقير من استعمالها كالغنى» وبين نص سفر الأمثال العبرانى ٢/٢٢ «الغنى والفقير يتلاقيان صانعهما كليهما الرب «يهوه»».

ولو قارنا النصوص فسنجدها كثيرة ومتعددة وتحتاج إلى عدة كتب وأسفار، وأرجو القارىء أن يتابع المراجع فى هذا الصدد، غير أن النظر فى النصين السابقين يبين أن النصوص المصرية تجسد قيم العدالة والمساواة بين البشر، والمشاركة فيما خلقه الله للناس كافة، بينما النصوص التوراتية تهتم بأثر الإله يهوه وعبودية البشر له، وفضله عليهم، دون إعمال قيم العدالة على أسس المساواة بين

البشر.

ب) من المعروف ان اليهودية لم توجد فى مصر فى يوم من الأيام كدين شعبى. وبعد انتهاء الحقبة الفرعونية، استمرت الديانة المصرية وجاء الأغريق وحاولوا دمجها بمعتقداتهم، وحاولوا مسح المعابد الأثرية العديدة، وبناء معابد بظلمية فوقها، وهذه نظرية معروفة تؤكد ان معبدى دندرة للالهة حتحور، وادفو للإله حورس واللذين ينتميان للعصر البطلمى قد شيذا على معبدى فرعونيين يرجعان لآلاف السنين، وأن أثارهما مازالت موجودة تحت المعبدى. وعندما جاءت المسيحية إلى مصر أخذ بها الشعب المصرى، وجسد بالمذهب المسيحى القبطى، دفاعا مصريا عن الذات فى اتجاهين :

الأول : فى المرحلة الهلينية أخذت مثل المعتقد الدينى المصرى التقليدى، قمع وتختلط بمثل الحكام الجدد من الأغريق والرومان، حيث جردت النصوص الدينية المصرية من أبعادها المحورية المبنية على قيم العدالة، ونظرية العقد الاجتماعى، إلى معتقدات عامة ومجردة تجعل من الحاكم ظل الله على الأرض فى صورة دولة ثيوقراطية، فالاسكندر جاء وقال بأنه ابن الاله آمون، ومارس حكما ثيوقراطيا، وحاول البطالمة، تسخير العقيدة المصرية التقليدية إلى سلطة الكهنة، والسلطة الدينية. لذلك كان اعتقاد المجتمع المصرى بالمسيحية دفاعا عن نقاء عقيدته، وبخاصة ان عقيدة المخلص والثالوث المقدس، والعذراء، والذبيح التى جاءت بها المسيحية تماثلت لحد كبير مع المعتقد الدينى للشعب المصرى متمثلا فى الأوزيرية (٤).

الثانى : كان أخذ المصريين بالمسيحية تأكيدا للذات القومية بعقيدة دينية أقرب لمعتقدهم التقليدى، وكان نوعا من مقاومة قوى الاحتلال الرومانية البغيضة، وليس صدفة أن المذهب المسيحى المصرى عادى وتحدى المذهب المسيحى الرسمى للدولة الرومانية. يقول محمد العزب موسى (٦) : « وازدادت شخصية مصر وضوحا فى العهد المسيحى البيزنطى، ويبدو ان اعتناق مصر للمسيحية كان بمثابة جرعة قوية انعشت الشعب المصرى، لأن المسيحية كانت ثورة اجتماعية عميقة قلبت المجتمع رأسا على عقب وأدت إلى تقدم الطبقات السفلى التى تضم الفلاحين والعبيد وأصحاب الحرف وفقراء المدن إلى صدارة المجتمع الجديد. وكانت من قبل وقفا على الطبقة الهلينية التى حطمتها المسيحية. وهكذا أصبحت الكنيسة المسيحية فى مصر أكثر مصرية من الكنيسة الوثنية المصرية، التى اتجهت اتجاهها هلىنيا عالميا. أما الكنيسة القبطية فقد اتجهت اتجاهها محليا قويا، وتحول أساقفة الاسكندرية إلى فراغة

سافرين. وهذه هى الخلفية التى تفسر أبعاد النزاع المذهبى الذى شجر بين أقباط مصر وحكامهم البيزنطيين. فمن الملاحظ أن المصريين كانوا من أشد الأمم تقبلا للمسيحية منذ نشأتها الأولى لجملة أسباب، أقلها السخبط على الدولة الرومانية الوثنية، فقد وجدوا فى هذا الدين متنفسا قوميا لهم، وجعلوا منه شارة تميزهم عن الجحافل الرومانية التى تجثم فوق صدورهم واستعذبوا فى سبيله أقسى الوان العذاب والاضطهاد التى بلغت ذروتها فى عهد الأمبراطور دقلديانوس، ثم ما أن تحولت الدولة الرومانية أيضا إلى اعتناق المسيحية حتى أصبح المصريون من أشد المنكرين للمذهب الدولة الرسمى ».

وهكذا شكل هذا الصراع المذهبى الصورة المجسمة للصراع الوطنى - الاجتماعى بين المصريين والرومان. وتعددت صور المقاومة المصرية المسيحية. فنشطت حركة الرهبنة المصرية كامتداد لحركات الهروب الفلاحية إلى المعابد خوفا من العبودية فى حالة عدم الوفاء بالالتزامات الإقطاعية للنبل فى العهد الفرعونى، ونشطت الحجج الفكرية حول الطبيعة الالهية للمسيح أى وحدة الثالوث على أساس إلهى، ضد الاعتقاد البيزنطى الذى يؤمن بالطبيعة المشتركة الإلهية - البشرية.. الخ.

لكل ذلك أصبحت المسيحية على النسق القبطى هى الديانة الشعبية فى مصر، وأصبحت تشكل تطورا للمعتقد المصرى التقليدى على أسسه الرئيسية بأبعاد دولية وعالمية فى نطاق دين سماوى جديد.

ج) تم الفتح العربى لمصر فى القرن السابع الميلادى، وبعد ما يقرب من مرور قرن من الزمان أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة التى تكتب بها الوثائق والمكاتبات الرسمية وتعمل بها الدواوين، وفى القرن العاشر الميلادى أصبحت اللغة العربية لغة العلم والثقافة فى المحافل الثقافية داخل المجتمع المصرى. وفى القرن الحادى عشر الميلادى أصبحت اللغة العربية هى لغة التخاطب لكل المصريين، وأصبح رجال الدين المسيحى يعظون بها فى الكنائس حتى يفهمهم سامعهم (٦). أى أن مصر تعربت عبر أربعة قرون، أى فى مدة ٤٠٠ سنة، وأيضاً فى مثل هذه الفترة أصبح الاسلام دين غالبية الشعب المصرى. وقد تعربت مصر نتيجة عدة أسباب أهمها ما يلى:

١ - تزايد حركة الهجرة العربية لمصر منذ مطلع العصر الرومانى. يقول العزب موسى نقلا عن عبد المجيد عابدين « إن هناك بطونا من قبائل قضاة وكهلان من العرب القحطانيين^١ وهم من العرب العاربة من اليمن] قد نزلت

مصر فى مطلع العصر الرومانى، وكان رحيلهم إلى مصر من دولة سبأ على إثر انهيار سد مأرب» ويستطرد موسى «قبيل العصر الميلادى مباشرة زاد العرب زيادة كبيرة فى مصر. وقد أشار المؤرخون اليونانيون لذلك، ومنهم «سترابو» و«بلينبوس» اللذان ذكرا أن العرب تضاعف عددهم على الضفة الغربية للبحر الأحمر، وكانوا يشغلون كل المنطقة بين البحر والنهر فى أعلى الصعيد، ووصف «سترابو» مدينة قفط بأنها واقعة تحت حكم العرب ونصف سكانها من العرب»

٢ - تزايد حركة الهجرة العربية لمصر بعد الفتح الاسلامى سنة ٦٤٠ ميلادية. وأخذت اتجاهين : الأول الهجرة الرسمية لقوات الفتح وقد تحصنت فى أماكن معزولة.

الثانى : الهجرة الشعبية وجاءت من المناطق الزراعية فى الجزيرة العربية، وتوافقت كثيرا مع بنية المجتمع المصرى. وفى هذا الصدد تبين الكتب اللغوية، وحدة الأصل، والبنیان بين اللغة المصرية القديمة واللغة العربية. فمعظم الأفعال ثلاثية المصدر فرعونية وهى موجودة فى العربية بدأت المعنى. ومفردات الأسماء الفرعونية كثيرة وما زالت مستعملة حتى الآن فى العربية بذات المنطوق والمعنى.

٣ - وحدة اضطهاد الدولة للمزارعين من العرب والمصريين، مما وحد حركات الاحتجاج ضد السلطة يقول احمد صادق سعد (٧) «وفى عام ٧٤٢ ميلادية تقريبا أمر عبد الله باجراء احصاء للمصريين ومواشيهم ووسع الأرض مع تسجيل الأرض البور، ثم رفع نسبة الضريبة العقارية من ٤ - ١٢ ٪ واشتهر بعض الولاة بالقسوة فقامت ضدهم ثورات اشترك فيها القبط والعرب، حتى أن الليث بن الفضل والى مصر طلب من هارون الرشيد فى سنة ٨٠٣ م أن يبعث له بالجيش لأنه لا يستطيع بدونها جباية الضرائب» ويورد أبو الفتوح رضوان (٨) نصا للمقريزى يقول فيه : «ولما بويج المعتصم بالخلافة سنة ٨٣٣ م. كتب إلى كندر بن نصر الصنفى أمير مصر يأمره باسقاط من فى ديوان مصر من العرب وقطع العطاء عنهم ففعل ذلك «ويرى د. أبو الفتوح» فانقرضت دولة العرب من مصر وصار جندهم من العجم والموالى» وبالطبع كان تحلل الوجود العسكرى العربى عاملا حاسما لصالح عملية التعريب.

ولكن كيف انتقلت غالبية المجتمع المصرى للإسلام ؟ ترى بعض الكتابات المفرضة، أو القصيرة النظر، أن عملية أسلمة الشعب المصرى تمت بفعل عوامل مادية

صرفة، نتجت عن دوافع الاغراء المتمثلة فى اسقاط ضريبة الرأس وبعض المكوس والضرائب الأخرى عن كل من يسلم، أو نتيجة انقواء عوامل الاضطهاد التى تحدت فى مجالات الجباية وفرض الضرائب وأساليبها القسرية المصاحبة لها.

غير أن هذا التصور يقوم على خطأين كبيرين : أولهما : واقعى وتاريخى، وهو أن الحكام العرب فى ظل الحكم العباسى، تخلوا عن أساس التفرقة الدينية ذات التبعية الاقتصادية بين المسلم والذمى، والغوا صفة الأراضى العشرية والخراجية وتحول أرض مصر كلها إلى خراج المقاسمة العينية، واشتدت وسائل القهر فى جمع هذا الخراج من أصحاب الأرض لا تفرقة فى ذلك بين عربى أو مصرى أو بين مسلم أو مسيحى.

وقد اتجه المجتمع المصرى بخطا سريعة للإسلام فى هذه الظروف.

ثانيهما : عقيدى ومعنوى، فالشعب المصرى لا يقبل فرض المعتقد الدينى عليه. نظرا لتجذر الدين فى حياته المجتمعية، ونظرا لوضوح أسس معتقده الدينى التى تقوم على قيم العدالة، وتشارك الناس فى الخيرات التى وهبها لهم الله، وفكرة العقد الاجتماعى، ومعادلة علاقة الدين بالمجتمع كأساس يحدد تهيئة علاقة الدين بالدولة لذا قبل الشعب المصرى الإسلام، ولم يكن المسيحى الذى بقى على دينه، أقوى تدينا عن تحول إلى الاسلام كما لم يكن المصرى الذى انتقل إلى الاسلام بخير ممن ظل على مسيحيته دينيا فالاسلام شكل للمجتمع المصرى نصرا حقيقيا لمعتقده الدينى التقليدى بقيمه الأصلية. وطالما وجدت وحدة المعتقد، لا يهتم شكل أو اسم الدين. فالأصل واحد وثابت والصور والتعبيرات كثيرة ومتعددة.

والمتتبع لحركات المقاومة للحكم بعد الفتح الاسلامى يجد أنها مقاومة اقتصادية واجتماعية، ولم يكن الدين طرفا فيها على الاطلاق. لقد مثل الاسلام تحسيدا عصريا وسماريا عاما للمعتقد الدينى المصرى لذا انتقلت غالبية المجتمع المصرى اليه وكأنها تتردد إلى صميم معتقدها الدينى.

ثالثا : تمتلك مصر أقدم دولة مركزية فى التاريخ السياسى لكل مجتمعات الأرض. وقد سبقت الدولة المصرية، نشوء علم السياسة بالمعنى الذى نعرفه فى التاريخ القديم أو المعاصر. فأول فكر يجسد علم السياسة عرفه العالم المعاصر كان فى كتابات الاغريق. ومكتشفات التاريخ المصرى لم تدفع بالباحثين لتتبع علم السياسة المصرى. وعلم السياسة يدور أساسا حول السلطة، والدولة هى الإرادة التى تجسد السلطة فى المجتمع كمفهوم عام.

وهي تعبر بهذه السلطة عن مصالح القوى المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا في المجتمع محل البحث.

وقد شاع عن الدولة في مصر أنها دولة ذات طبيعة دينية. وإن نظام الحكم في مصر غالبا ما كان حكما ثيوقراطيا. فالفرعون في مصر القديمة كان ابن الاله، وسلطته مقدسة، لأنها سلطة إلهية. وذهب البعض إلى أن طبيعة الدولة المصرية على مر التاريخ كانت دولة استبدادية ديكتاتورية، وإن هذه الصفة نبعت من وظيفتها الثابتة بين مرحلتين هما مصر المستقلة، ومصر المحتلة أو مصر الولاية في دولة اكبر. سوف نتبع طبيعة الدولة المصرية وفقا لهذا التقسيم وذلك على النحو التالي :

أ - مرحلة مصر المستقلة : لن نفحص في طبيعة الدولة للمجتمعات المصرية قبل توحيد أقاليمها وقيام الدولة المركزية. ولكن سوف نحاول تتبع الدولة بعد قيام مصر بصورتها الراهنة. ومنذ البداية سنناقش هل الدولة المصرية في هذه المرحلة كانت دولة ثيوقراطية «أى دولة دينية» أم لا ؟

تشير ظواهر الأمور، والقاب الملوك كابناء للآلهة إلى ما يجعل الاجابة السريعة تقول : نعم كانت دولة ثيوقراطية. غير أن وقائع التاريخ تبين مدى زيف هذا الادعاء فمنذ عصر الدولة الفرعونية القديمة ظهرت الدولة كحقيقة مدنية واضحة، بل يصف بعض علماء المصريات لتحديد دول الأسرات الأولى حتى الثالثة أو حتى الرابعة بعصر الحرية.

نظرا لتنوع وتعدد الحقوق المدنية. يقول د. شفيق شحاته (٩) «يبدأ تاريخ مصر الفرعونية بتوحيد مصر في عهد مينا أى حوالي ٣٤٠٠ ق. م وتروي الآثار أن مينا قد وحد كذلك القوانين المصرية، وأنه جعل التقنين الذى أصدره «تخوت» سائدا ليس فقط في مصر السفلى حيث كان منبته، بل أيضا في مصر العليا» ويؤكد د. شحاته أن تقنين تخوت كان مكتوبا، وإن لم يصل إلينا منه شىء، ويتبع أركان القانون فيجد الشخصيه القانونية مطابقه للمصرى، ولا يجد وجودا للرق أو العبد الفاقد لأهليته القانونية. ويتبع نظام البيع والشراء، ونظم الملكية، والمنح والهبات. وكافة الحقوق المدنية ويستعرض عقود البيع والشراء ووثائق الملكية الشخصية، وحقوق الانتفاع والارتفاق، وعقود الإيجار والأحكام العامة للالتزامات. ويؤكد أنه وحتى نهاية حكم الأسرة الفرعونية الرابعة : «اتضح لنا أن القانون المصرى القديم كانت تسوده في هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوره، نزعة فردية ظاهرة، فالأشخاص جميعهم متساوون أمام القانون وأفراد الأسرة

متساوون جميعهم في الحقوق، ثم أن لكل فرد أن يمتلك ما يشاء من العقارات والمنقولات، وحقه على هذه الأموال حق مطلق، لا يشاركه فيه شريك ولكل فرد أن يتصرف في أمواله بما يشاء من التصرفات وحرية في الايصاء مطلقة» ولكن يؤكد أنه منذ حكم الأسرة الخامسة اختلف الحال والنظام الذى سوف يسود في العهود التى تلت ذلك إلى نهاية الأسرة العاشرة هو النظام الاقطاعى.

والنظام الاقطاعى يختلف في أساسه عن النظام الفردى. فالأفراد ينتسبون إلى طبقات، وتختلف حقوقهم باختلاف الطبقة التى ينتمون اليها. ثم هم في داخل الأسرة يخضعون لسلطة رب الأسرة، وللابن الأكبر في الأسرة حقوق لا يتمتع بها أفراد الأسرة الآخرون، والنظام الاقطاعى لا يجعل من الملكية حقا مطلقا. وقد قامت في ذلك العهد إلى جانب الملكية الفردية ملكية من نوع آخر، وهى ملكية الأسرة، وقد صاحب ذلك تطور خطير في نظام الموارث. ولم تعد حرية التعاقد مطلقة. فقد كانت الأنظمة القانونية تقيد الأفراد بقيود ثقيلة، لا يستطيع معها الفرد أن يباشر حقوقه على الوجه الذى يريد. هذا ويلاحظ أن الاتجاه نحو النظام الاقطاعى نلمسه منذ بداية عهد الأسرة الخامسة ولكنه يقوى ويشتد ويبلغ حده الأقصى بعد انهيار الدولة القديمة أى في عهد الأسر الثامنة والتاسعة والعاشرة»

وبصرف النظر عن طبيعة السلطة هل هى فردية أم إقطاعية، إلا أنها تبقى سلطة مدنية. وقد يقول قائل لقد ارتبطت الحكومة الثيوقراطية بالفترات الواضحة للاقطاع. هنا سنجد ومنذ انهيار الأسرة السادسة أنه قد عمت ثورة اجتماعية شاملة في المجتمع استمرت حتى نهاية الأسرة العاشرة، ولفترة تزيد عن ثلاثة قرون. ويلاحظ عموما أن من إحدى نتائجها امتداد حق الخلود للعامة بعد أن كان قاصرا على الملك والنبلاء فحسب.

ولكن يظل طابع الصراع طباعا اقتصاديا - اجتماعيا، فالعامة يشعرون ثورة غاضبة على النبلاء ويقتحمون بيوتهم، ويستولون على حاجياتهم، بل ويتهكمون على الآلهة في نص معاصر لأحداث هذه الثورة نجد «قالت كل مدينة : دعونا نقصى العتاة من بيننا. ثم قال الحراس لننطلق ونذهب، وأبى الغسالون أن يحملوا أحمالهم، وتسليح صيادو الطيور بأسلحتهم، وتترس أهل الدلتا بالتروس»

«وصار الأحق يقول : إذا عرفت أين يوجد الإله قدمت له القرابين.

والقصابون يذهبون الأوز ويقدمونها للآلهة على أنها

ثيران»

وتسقط الدول القديمة، وتأتى الدولة الوسطى وتسقط بعد فترة بأحداث ثورة شعبية أخرى، وتأتى الدولة الحديثة، وتكثر النصوص السياسية التى تبين الطبيعة المدنية للدولة فى مختلف العصور الفرعونية، ولكن سوف نقف فقط عند مقتطفات مما عرف بقصة الفلاح الفصيح لتبين منها أساس الحكم. يقول : «إن كبار الموظفين يأتون السيئات، إن الذى ينبغى أن يستأصل الشرور، إنما يرتكب هو بنفسه المظالم. ولقد وليت لتقضى فيما بين الناس من خصام، ولتعاقب المجرم، وما أراك تفعل شيئا، غير أن تناصر اللصوص !! لقد أولاك الناس ثقتهم فملت فى الحكم كل الميل. لقد وليت أمر الناس، لتكون حصن البائسين، فحذار أن يفرق البائس فى مائك الجارف.

إن الذى يجب أن يحكم تبعاً للقانون، هو بنفسه الذى يأمر بالسرقة، فمن الذى سيعاقب الخس ؟ إن من يجب عليه إزالة الفساد، هو المراءغ. يدعون أن الرجل مستقيم، وهو أعوج. أما غيره فيرضى بنصيبه السيئ... أنك فعلا معداوى، لكنك فقط تعدى من يدفع لك ٢٢٠ (٤)

وهكذا الحكم وفق القانون، ويقوم على عقد اجتماعى مفاده أن للمجتمع العدل وللحاكم سلطة تحقيق العدل، فإذا فسد الحاكم حق عليه التشهير والعزل، وقامت الثورة. يقول الفلاح مخاطبا النبيل حاكم الولاية «أقم العدل لرب العدل وهو الذى أصبح عدله حقا، أنت يامن تمثل القلم والقرطاس واللوح، بل تمثل تحوت لأنك بعيد عن عمل السود، على أن العدل عندما يكون قائما يكون حقيقة عدلا، لأن العدالة أبدية، فهى تنزل مع من يقيمها إلى القبر عندما يوضع فى تابوته ويثوى على الأديم واسعد لا يحى من الأرض بل يذكر بسبب عدله، وهكذا تكون استقامة كلمة الله» (٥) وعلى الرغم من تغير الأساس الطبقي وتطوره للدولة الفرعونية، عبر الحقب المختلفة، فبعد أن كانت طبقة النبلاء مغلقة على الدم الملكى، توسعت وضمت كبار المهنيين والصناع وكبار الكهنة، وبدأت فى بعض الفترات، وكأنها طبقة مفتوحة وغير متوارثة، وشهدت بعد العصر الامبراطورى ظاهرة الممالك أى استقدام القادة العسكريين الأجانب، ومنحهم الاقطاعات والامتيازات الطبقية.

بالرغم من كل ذلك إلا أن طباع الدولة المدنى ظل مستمرا بل أخذ يتطور ويتجذر حتى صار فى نهاية الحكم الفرعونى، وفى عهد أبرز ملوك هذه الفترة الملك أمازيس» الذى استولى على مقاليد الحكم وأصبح فرعوناً سنة ٥٦٨ ق. م نجد حكما ديمقراطيا بالمعنى الحديث للكلمة، فتسجل

كتب التاريخ أن هذا الفرعون كان من أصول شعبية، ورفض أن يلقب بأبن الإله، وقصر لقبه على «ملك مصر العليا والسفلى» فقط، يقول عنه المؤرخ الاغريقى «ديودور» الصقلى : «أنه صرف همهته إلى القانون فهو الذى نظم فيما يعتقد أصول حكومة الأقاليم وقواعد الإدارة المصرية العامة» ويقول عنه هيردوت «هو الذى وضع للمصريين هذا القانون الذى ينص على أنه، على كل فرد من المصريين أن يبين كل سنة لحاكم الاقليم مورد عيشه، فإذا لم يفعل، ولم يثبت أن له مورد عيش حلالا، عوقب بالموت» وقام أمازيس بالدعوة لتكوين «جمعية وطنية» باشرت انعقادها على مدى ١٥ عاما وأنبط بها مراجعة القوانين وتنقيحها. كما يقول د. شفيق شحاته «كانت القوانين التى أصدرتها هذه الجمعية ذات نزعة ثورية» وتنجسد هذه النزعة الثورية فى إلغاء الامتيازات القضائية للكهنة، وخضوعهم للقانون العادى، وإلغاء امتيازاتهم المالية وامتد بمذات الاجراءات على كبار الضباط، وألغى امتيازات الأشراف، بل وألغى قيود القنانة. يقول د. شحاته «لكن هؤلاء الاتباع قد تحرروا جميعا من رقة التبعية بفصل قانون أمازيس وأصبحوا مجرد مستأجرين للأرض على وجه التأبير» وفى عهده استكملت الطوائف تنظيماتها على أساس قبرى. وتحسنت أوضاع الرقيق الذى كان قد استشرى بعد العهد الامبراطورى من الأسرى الأجانب.

وهكذا ظلت الدولة طوال العهود الفرعونية دولة مدنية، تقوم على نظرية العقد الاجتماعى، وشهدت الحقب الفرعونية ثورات شعبية، وانتفاضات فلاحية كثيرة. ومع ذلك ظلت الدولة تعكس مصالح القوى المسيطرة فى المجتمع المصرى، وإن خضعت قاعدتها الاجتماعية للتغير والتطور دوما، وتبعاً للأحداث.

ب) - مرحلة مصر التابعة أو الولاية :

منذ أن احتلت مصر، ووقعت تحت نفوذ قوى أجنبية متغالية خضعت الدولة فيها لأساليب حكم غلب عليها الطابع الاستبدادى تارة، والطابع الثيوقراطى تارة أخرى. لذلك ظلت الدولة خصما وعدوا للشعب المصرى فى أغلب فترات هذا التاريخ الممتد، ولم يحدث التوافق إلا فى فترات الصحوة الحضارية كما حدث بقدر متواضع فى بعض فترات النظام الاغريقى وبدرجة اكبر وأوسع مع بدايات تعريب مصر واسلامها فى الفترات الطولونية والاشيدية بقدر قليل، وفى العهد الفاطمى بصورة أوسع. وصارت الدولة فى أكثر عهودها انحطاطا سواء بالنسبة لنظام الحكم فيها أو للنظام المجتمعى ككل، فى عهد

الماليك، وازداد الأمر سوءاً في عهد الاحتلال العثماني، ولا عجب أن تضاعف عدد الشعب المصري في هذه العهود المظلمة، وظل فرسة للجهل والخرافة والفقر والمرض فكما يصف الجبرتي صارت الثماثيل الفرعونية السامقة، مجرد مسخيط، وطمس العلم الفرعوني وعلم العصور المزدهرة لنجد الخرافة، وجاءت الحملة الفرنسية والموتى يدفنون في البيوت بعد أن كانت المقابر تحفر وتبنى في الغرب وعلى حدود الصحراء ويتعبير رقاعة الطهطاوى وانتشرت الأوساخ والنتن ويعجب الشيخ على عبدالرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، لماذا لم تظهر ترجمات كتب السياسة الاغريقية في الحقبة العربية، رغم أنه تم ترجمة كتب الفلسفة والطب والعلوم الأخرى ويتضح أن الطابع الاستبدادى للدولة يقوم على مركب جديد أن الدين - الدولة في مواجهة الدين - المجتمع.

وأن استبداد الحكام يجب أن يقابل على أنه أمر الدين، كما يقول بذلك مجموعة من السدنة ظهرت بغير ما حاجة تدعو لظهورها في صحيح الدين، أو على ضوء خبرة حياة المجتمع الثرية. لذلك جاءت لدوافع فاسدة لقوى مستبدة ومسيطرة.

(٢)

يتضح لنا من استعراض الحقائق الثلاث المتعلقة بالمجتمع والدين والدولة في مصر، وعلى مدى تاريخ تطورها، أن هناك اتجاهين متضادين وجداً دوماً في الحياة المصرية :

الأول : اتجاه يربط الدين بالمجتمع، وينتج عن هذا الربط نتائج ايجابية وتقدمية، تدفع بعناصر الحياة المصرية هذه للأمام فتجعل المجتمع يتقدم، وينمو في ضمان نسق اخلاقي بتطور، ويلتزم تقدم المجتمع ويتجسد في الدين، وتبرز الدولة على هذا الأساس في اتجاه مسيرة متطورة نحو الديمقراطية، التي تلائم اطار النمو الاقتصادي - الاجتماعي السائد.

الثاني : اتجاه يربط الدين بالدولة، وينتج عن ربطه هذا آثار شديدة السلبية، وعواقب وخيمة على دفع عوامل نمو وتطور المجتمع. وتجعل الفقه الدينى يأخذ جانب التصلب والجمود، بما يشكل الدولة في اطار استبدادى، ومعيق لوحدة المجتمع وتقدمية مسيرته.

ولا عجب أن نجد ان الاتجاه الأول ساد وازدهر في عصور التقدم، والتألق الحضارى في حياة مصر المستقلة، أى في عصور الحضارة القديمة، وأن الاتجاه الثانى وجد وساد في عهود الركود والأنكسار والاستعمار لمصر، وشكل بنتائج مرحلة العصور الوسطى المصرية، التي

بدأت قبل النهضة الحضارية لمختلف بقاع العالم، قبل حضارات الشرق القديمة، والحضارة الرومانية، التي تشكل عصر النهضة الأوروبية الأولى، بما لا يقل عن ألف سنة.

وإذا كان التصادم بين الاتجاهين خلق آثاراً ضارة وخيمة في الحياة المصرية في ظل عملية الإنتاج الاجتماعية العامة التي تقوم على الإنتاج الصغير والتبادل البسيط. فمع انتقال مصر إلى مرحلة عملية الإنتاج الاجتماعية العامة الأكثر تطوراً، والتي تقوم على الإنتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، يصبح مجرد المناقاة بهذا الاتجاه الثانى، أمراً منافياً لطبيعة التطور ذاتها، ويقود إلى أوضاع كارثية، لا يمكن لأى فكر عصرى أن يقر بتأديجها. وحتى نقف على أبعاد ذلك نستعرض ما يلى :

١ - التحول إلى مصر الحديثة :

منذ منتصف القرن الثامن عشر، أخذت عوامل الحداثة تطرق حس المجتمع المصرى، بفعل عوامل داخلية وخارجية. فلقد شكل ضعف الامبراطورية العثمانية، واهتراء أوضاعها، وازدياد قوافل التجارة الأوروبية للهند عبر مصر وتنامى الفائض الاقتصادى لبعض الفئات المرتبطة بهذه القوى. واشتداد صراع المالكين بعضهم مع بعض تارة، وبعضهم مع السلطنة العثمانية تارة أخرى، وازدياد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية في مصر سوءاً وخراباً، وانتشار الأوبئة والمجاعات، وازدياد الضرائب والمكوس، وفجور قوى الالتزام الإقطاعى، واستبدادها بالفلاح المصرى، وتنامى قوى المعارضة بين طلاب العلم في الأزهر تارة وبين القوى التي فلت زمامها واتجهت للمقاومة بأساليب السلب والنهب وقطع الطرق.

لقد انتجت كل هذه العوامل تحريك قوى الدفع الذاتى، لتشكل بدايات الاتفاقية من الاتحاد والجمود الذي نتج عن أوضاع نهايات العصور الوسطى على الحياة المصرية فمع مجيئ الحملة الفرنسية في نهاية القرن، وفرضها صور الاحتكاك الأوسع بمنجزات عصر النهضة الأوروبية، ومنجزات التحول إلى عملية الإنتاج على اساس الانتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، انتعشت قوى الدفع، وآليات تطوير المجتمع المصرى بعض الشيء. وجاء حكم محمد على وغرس في أرض الواقع مشروعاً تنموياً وتحضيرياً عاماً، أسوأ ما فيه، أنه فرض قسراً على الواقع المصرى، ذلك ان هدفه كان تحقيق طموح الوالى الغريب القادم إلى مصر، أكثر من تحقيق الرغبات المشروعة لقوى التقدم، والدفع التنموى في الحياة المصرية الذاتية، غير ان جوانبه الأيجابية لا تنكر.

ومنذ الوهلة الأولى ادرك محمد على أن مشروعه

لتنمية مصر، يقوم على فتح بوابات مصر أمام العلم الأوروبى الحديث، وأمام الصناعة الأوروبية الحديثة، التى تشكل قاعدة الانطلاق للنهضة الحديثة، وكان سهلا التصدى لوقف نمو الصناعة لافشال هذا المشروع التنموى، من قبل القوى المضادة له. والتى تتركز أساسا فى القوى الاستعمارية الأوروبية الخارجية، وقوى الجمود والطبقات القديمة فى المجتمع المصرى سواء باتفاقية ١٨٤٠ أو بإجراءات عباس بعد ذلك، غير ان الاتجاه نحو العلم لم يكن نقطة ساخنة للمواجهة، بخاصة مع قوى الاعاقة الاستعمارية، فبعض العلم، وبعض ثماره يشكلان قاعدة لمصالحها ومصالح قوى الاحتلال التى تحركها فى اتجاه مصر.

وفى عهد محمد على حتى عهد اسماعيل تم بناء المدرسة الوطنية الحديثة، وإلى جوار المدرسة التقليدية فى الأزهر الشريف. وشهد المجتمع ثنائية العلوم على أساس دينى، أى على أساس ربط الدين بالدولة، وعلى أساس عصرى أى يربط الدين بالمجتمع. وقد تشكلت موجتان تحديثيتان انطلقتا فى الحياة المصرية الأولى على يد أمثال رفاعة الطهطاوى الذى كتب بتحديد واضح فى كتابه «مناهج الألباب» (١٠)، «لو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد ان ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد الجديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وأنسها بوصول أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لينشر المنافع العمومية، واكتساب السبق فى ميدان التقدمية». «لقد جدد دروس العلوم بعد اندراسها.. غير انه لم يستطع، إلى الآن، أن يعمم أنوار هذه المعارف بالجامع الأزهر.. ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمية التى كبير نفعها فى الوطن ليس ينكر، سلوك جادة الرشاد والاصابة منوط، بعد ولى الأمر، بهذه العصابة، التى ينبغى ان تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع اعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التى لها مدخل فى تقدم الوطنية» ويعلق د. غالى شكرى. لم تتحقق دعوة الطهطاوى إلا على يد جمال عبدالناصر سنة ١٩٦١ عندما أصدر قوانين تطوير الأزهر.

والموجة الثانية على يد أمثال الامام محمد عبده الذى كتب يقول (١٠) : «وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله، لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من

سلف ولا خلف.. فليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».

وعند محمد عبده يكون تيار النهضة قد اشتد عوده، وبنيت قواعده المادية بظهور طبقات المجتمع الحديث. فظهرت طبقة ملاك رؤوس الأموال أى الطبقة البورجوازية الصغيرة والمتوسطة. وازدادت آليات تراكم رأس المال الوطنى، ودخل المصريون عصر الصناعة، حتى فى مجال صناعة الزراعة، أى الزراعة التسيويقية، بزراعة محصول القطن، وبنى خزان أسوان، وانفصل التعليم المدنى عن التعليم الدينى، وتوالت ثورات الكادحين فى مصر على أساس وطنى وديمقراطى فقامت ثورة عرابى سنة ١٨٨٢، وبعدها تعددت الهبات والانتفاضات الوطنية والثورية، حتى كانت ثورة سنة ١٩١٩ بمركب شعبى جديد.

فى هذه الظروف قوى تيار التقدم المدنى، وأصبحت السيادة لدعاة ربط الدين بالمجتمع، دافعة فى اتجاه انتاج فقه دينى متجدد وثورى، وعلم دنيوى سامق وبارع فظهر أمثال احمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد والمازنى والدكتور مشرفة، وتواصلت الحركة وظهر فى مجال تجديد الفقه الدينى فى نواحي العلوم المختلفة رجال أفاضل. وفى مجال الحكم والسياسة ظهر الشيخ على عبدالرازق، وفى مجال الحقوق الاجتماعية وحقوق المرأة ظهر قاسم أمين وفى مجال المعاملات المدنية ظهر الشيخ شلتوت والشيخ سعاد جلال، واستمرت المسيرة فى مجال الديمقراطية والأوضاع السياسية خالد محمد خالد وسعيد العشماوى، فى مجال تجديد التراث سيد عويس وسيد القمنى ونصر حامد أبو زيد، فى مجال فقه المعاملات المالية والمدنية لفيف من قوى الاستنارة العقلية أمثال الشيخ خليل عبدالكريم.. الخ.

لقد عكس هذا الاتجاه بروز عدة نقاط أهمها :

١ - أنه تيار يمثل فكر ومصالح الطبقات الجديدة للمجتمع المصرى الحديث، بدءا من البورجوازية وانتهاء بالطبقة العاملة، بمعنى ان من بين هؤلاء من مثل مصالح البورجوازية وكذلك من مثل مصالح الطبقة العاملة.

٢ - أن القوى الدينية لهذا التيار عملت على ربط الدين بالمجتمع، فانتجت فقهها متطورا، وأثرت الفقه الاسلامى، بإضافات حديثة تتماشى مع حقائق التقدم.

٣ - أن هذا التيار يمتلك رؤية عصرية للخروج بالمجتمع من أزمتته على أسس تحديثية تواجه العدو الوطنى، والعدو المحلى كل حسب تصوره.

٤ - أن هناك قاعدة تحديثية عريضة مادية وعلمية تشكل أساسا لهذا التيار، تجعل الانتكاس بمسيرته عملا شديدا الصعوبة وشديدا الرجعية.

٢ - مقاومة تحديث مصر والعمل على ردها لعهود الظلمة :

بعد انفصال التعليم المدني عن التعليم الديني وظهور المدرسة التعليمية المصرية الحديثة، وبعد اشتداد تيار الحداثة، وبروز جناحه الديني الممثل لمصالح الطبقات الحديثة : وقدرته على تقديم إبداعات فقهية فى نواحي الحياة المختلفة، انتفضت قوى التخلف، ومثلو الطبقات التقليدية للمجتمع المصرى إبان عصوره الوسطى وتشكل فى الواقع المصرى، سواء فى مجال الفكر أو الحركة السياسية والحركة العامة، تيار أخذ يكبر ويتنامى ويعكس مصالح قوى شديدة الرجعية إقتصاديا واجتماعيا وذلك على مستويين : الأول : مستوى القوى الاجتماعية القديمة من السدنة الدينيين والقوى الإقطاعية، الرافضة لتغيير المركب الإقتصادى الاجتماعى للحياة المصرية، فهى قوى داعية للمزارعة، والمشاركة العينية فى الزراعة، وداعية للنشاط الحرفى والانتاج الصغير، رافضة الانتاج السلمى الكبير، ومحاربة إياه. الثانى : مستوى يرى فى المدنية الحديثة جانبها الاستهلاكى المبتذل فيتعلق به مستهلكا، ويرتبط بما يولد الأنشطة الطفيلية، والريعية، والمضاربات العقارية والمالية، ويدفع بالتراكمات المالية الوطنية حيث اللاتونى فى جزر البهاما، وساحات برص لندن ونيويورك وباريس.. الخ. وتأخذ هذه القوى بتفعيل الأنشطة التجارية دون الأنشطة الإنتاجية، وتتجه حتى فى التجارة للأنشطة الإقتصادية الهامشية والاستهلاكية، مبتعدة عن التجارة وعمليات التداول التى تخدم نمو الانتاج الزراعى الحديث، والإنتاج الصناعى.

وعلى هذين المستويين تشكلت فكرية وحركة قوى هذا التيار السياسى، وتمحورت حول شعار أساسى هو ربط الدين بالدولة، وقد خضعت فى فئوها لثلاث مراحل كبيرة، سنميز بينها على أساس النشاطية الحركية من جهة، والجدلية فى رفضها لتحديث النظام الاجتماعى المصرى، بما فيه مركب الدين - المجتمع، ونتبع فى هذه المراحل قوانين الفكر والحركة التى توضحها المراحل المتتابعة لها التيار.

أ - المرحلة الأولى :

بعد ان خاض الشيخ محمد عبده معركته لتطوير الأزهر، أسفرت معركته عن بروز ثلاثة اتجاهات رئيسية : الأول : استمرارية تيار الجمود الأزهرى الرافض للتحديث. الثانى : تيار السلفية الحديثة، الذى يدعو للانصراف عن مظاهر الجمود الفجة التى عليها نظام التعليم فى الأزهر، ولكن فى الواقع الاجتماعى يدعو لربط

الدين بالدولة، وقد قاد هذا الاتجاه الشيخ رشيد رضا، ويدعو هذا الاتجاه لبعض صور التجديد الشكلى فى الفقه الإسلامى، فى نطاق الالتزام بالشواهد الفقهية التى تحارب عملية تحديث المجتمع. الثالث : تيار النهضة الدينية، أو تيار الاستنارة الدينية والذى ظهر فى غماره أمثال الشيخ على عبدالرازق والدكتور النويهى وأمين الخولى والشيخ شلتوت والشيخ سعاد جلال وخالد محمد خالد وسعيد العشماوى وخليل عبدالكريم... الخ وهو تيار يعكس مصالح القوى الطبقية للمجتمع الحديث من البورجوازية حتى البروليتاريا.

ولأننا اشرنا إلى مسيرة هذا التيار الثالث. إلا أن قوى التيارين الأول والثانى شكلت صميم الدعوة السلفية التى تقوم على ربط الدين بالدولة، سواء أكانت سلفية تقليدية جامدة راحت تتخلص وعبر عنها أمثال الشيخ اظواهرى فى ثلاثينيات هذا القرن والشيخ مخلوف والشيخ عبدالحليم محمود وهم جميعهم كانوا فى موقع مشيخة الأزهر، أو سواء كانت سلفية حديثة نبتت من خارج الأزهر، وكان أبرز دعائها من داخل الأزهر أحيانا ومن خارج الأزهر أحيانا أخرى. ومن أهم رموزها الشيخ رشيد رضا والشيخ الدرديرى وعبدالعزیز جاريس والشيخ محمد الخضر حسين.. الخ. وفى المرحلة الأولى لنشوء السلفية الحديثة، انصبت دعوة هذا التيار فى اتجاه اطاعة ولى الأمر والدعوة لعودة الخلافة الإسلامية، وقد خاضت قوى هذا التيار بالتنسيق مع القصر الملكى خلال حكم الملك فؤاد، معركة تنصيب فؤاد خليفة على المسلمين بعد الغاء نظام الخلافة على يد كمال أتاتورك فى تركيا. وقد ارتبطت هذه الدعوة، بواقع وملايسات كثيرة تحتوى صورا من الفساد خطيرة. يقول المستشار طارق البشرى (١١) فى كتابه مسلمون وأقباط ما يلى : «نشر ان شيخ الأزهر استلم ثلاثة آلاف جنيه فى نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وأنفقها على مؤتمر الخلافة. فوجه أحد النواب سؤالا بذلك لوزير الأوقاف. فأكد الوزير صحة الخبر وأن الشيخ الأكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لانفاقها فى شئون الأزهر، ولكن مستندات الصرف أظهرت انها انفقت فى شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦، وأنه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ أبو العيون، ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا، ١٧٣ جنيها لعبدالباقى سرور وهكذا..».

ب) المرحلة الثانية :

تلك المرحلة التى انتقلت فيها قوى الدعوة لربط الدين بالدولة إلى مرحلة التنظيم وكان أهم منظمات تلك الحركة

منظمة الأخوان المسلمين، والتي راح زعيمها الاستاذ حسن البنا يطرح منذ الوهلة الأولى فكرة ربط الدين بالدولة، واعتبار الدين الأساس حتى لرابطة المجتمعات، ويدعو للسلفية الاسلامية بوضوح شديد منكرا منهج تواصل التاريخ المصرى، وأخذة أخذا انتفائيا منقطعا. يورد المستشار طارق البشرى كثيرا من أقوال البنا قيلت في بداية دعوته لبناء جماعته منها : «لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الإسلامية ونهضتها، وإن كل شبر من أرض وطن عربى من صميم أرضنا ومن لباب وطننا»، «هناك من يفهم القومية على أنها عصابة الدم وعنصرية الجنس» فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعته «وثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية، فيجعلون ذلك مطمع أنظارهم وهؤلاء قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط...». ثم شرح ما يراه رأى الإسلام «خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك، ترى من كل ذلك أن الإسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ...». ويقول : إن كثيرا من الناس «يغمزون الأخوان المسلمين فى وطنيتهم، ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الإسلامية مانعا إياهم من الإخلاص للناحية الوطنية». وردى على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنيه «فالأخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية...» وليس يضيرنا فى هذا كله أن نعى بتاريخ مصر القديم، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران، وبما سبقوا إليه الناس من المعارف والعلوم والفنون، فنحن نرحب بمصر القديمة كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة، ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صنع مصر به، ودعوتها إليه، بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام».

وينقل المستشار البشرى عن صالح عشاوى أحد قيادات الجماعة الموقف بصورة أكثر تحديدا «زعامة مصر اسلامية لا شرقية ولا غربية. الإسلام وطن وجنسية، عبادة وقيادة، مصحف وسيف، عزة وسيادة... والمسلمون أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه»، «والذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية... فنادى عملاؤهم وصنائعهم فى مصر، الدين لله والوطن للجميع، نقول لهؤلاء، إذا كان الدين لله فإن الدين عند الله الإسلام، وهتف اعداء الإسلام، الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا، فواعجبا متى كانت الوطنية ديننا...».

وهكذا تسفر هذه المرحلة عن تيار فكرى واضح قضيته الأولى ربط الدين بالدولة وضرورة تنظيم هذا التيار، وإن

يعتمد المصحف والسيف فى سبيله الكفاحى، لذلك ينشأ العنف السياسى فى إطار منظم، ولكنه يظل عنفا رادا، وارهبا انتقاميا.

جـ) المرحلة الثالثة :

والتي تبدأ بدعوة سيد قطب فى كتابه معالم على الطريق. عنده تنطلق الدعوة من ربط الدين بالدولة إلى وضع الدين فى مواجهة الدولة، وفى مواجهة المجتمع، وتتفاعل المراحل الفرعية لهذه المرحلة الكبرى. وبعد أن ترسخ فكرة حاكمية الله. ترسخ فكرة كفر الدولة، ثم كفر المجتمع، ثم إقامة مجتمع المسلمين على أساس انغلاقى، والدعوة للهجرة بعيدا عن مجتمع الكفرة، انتظارا للاستواء، ثم يتواصل التردى فتنشأ نظرية متماسكة لجهاد الدولة الكافرة ثم المجتمع الكافر، وينتقل العنف الدينى والارهاب من طابعه الانتقامى الراد، إلى طابع انقلابى يدور أولا فى نطاق قلب نظام الحكم وشكل الدولة، ثم يتدرج حتى يصل إلى الانقلاب ضد المجتمع ككل.

وهكذا يتصاعد تيار ربط الدين بالدولة فكريا من التطرف إلى مزيد من التطرف وتنظيميا من إقامة شكل أشبه بالحزب السياسى حزب النخبة على النمط الفاشى، إلى إقامة مجتمع المسلمين، أى يلغى بالدين الدولة والمجتمع. وهنا نجد القانون التنظيمى يتدرج من الإطار النخبوى إلى الإطار العام، وترجم هذا فى صيغة تنظيمية من سياسة التنظيم المحكوم إلى تناثر المنظمات غير المسيطر عليها، ونجد أن المنظمة المغلقة لمجتمع المسلمين كلما ازدادت تطرفا فى ربط الدين بالدولة، لإلغاء الدولة والمجتمع فى مواجهة الدين، وكلما ضاق حجمها ليزداد تماسكها ويقل احتمال السيطرة عليها. كلما مثلت قاطرة تنظيمية لكل منظمات وقواعد الاتجاه السلفى، أى اتجاه ربط الدين بالدولة. ونجد أن تراكم وقائع العنف السياسى باسم الدين والارهاب باسم الدين تتدرج من العنف الانتقامى أو الراد، إلى العنف الانقلابى فى إطار سياسى أى ضد الدولة، إلى العنف الانقلابى فى إطار اجتماعى أى ضد المجتمع، ويصير العنف والارهاب السياسى باسم الدين متدرجين من العنف الانتقامى إلى العنف المبادر، ومن حوادث العنف المتفرقة، إلى منظومة العنف الانقلابى الكلية.

وفى مستوى الفقه تعجز قوى التيار السلفى عن تقديم أى اجتهاد فكرى يدور فى إطار تطوير الفقه الاسلامى لخدمة مجتمع متطور، فالدعوة إلى عودة المرأة إلى البيت، ودخولها من جديد عصر الحريم، والدعوة إلى الحجاب،

وفصل الرجل عن المرأة، وحظر المعاملات المالية الحديثة وتحريمها كالمعاملات البنكية، والدعوة لعدم تولى المرأة شئون الحكم الأولى، والدعوة لتحريم الفن واللوان الثقافية العصرية.

إن كل هذه الدعوات التشريعية سواء فى مجال تطور الفكر أو التنظيم أو العنف أو الفقه الكسيح، تستند على آليات اقتصادية - اجتماعية ترتبط بعمليات المضاربة، والتجارة الاستهلاكية، وتهريب رموس الأموال خارج الوطن، والدعوة إلى العمل الحرفى، والابتعاد عن مجال النشاط الاقتصادى الانتاجى.

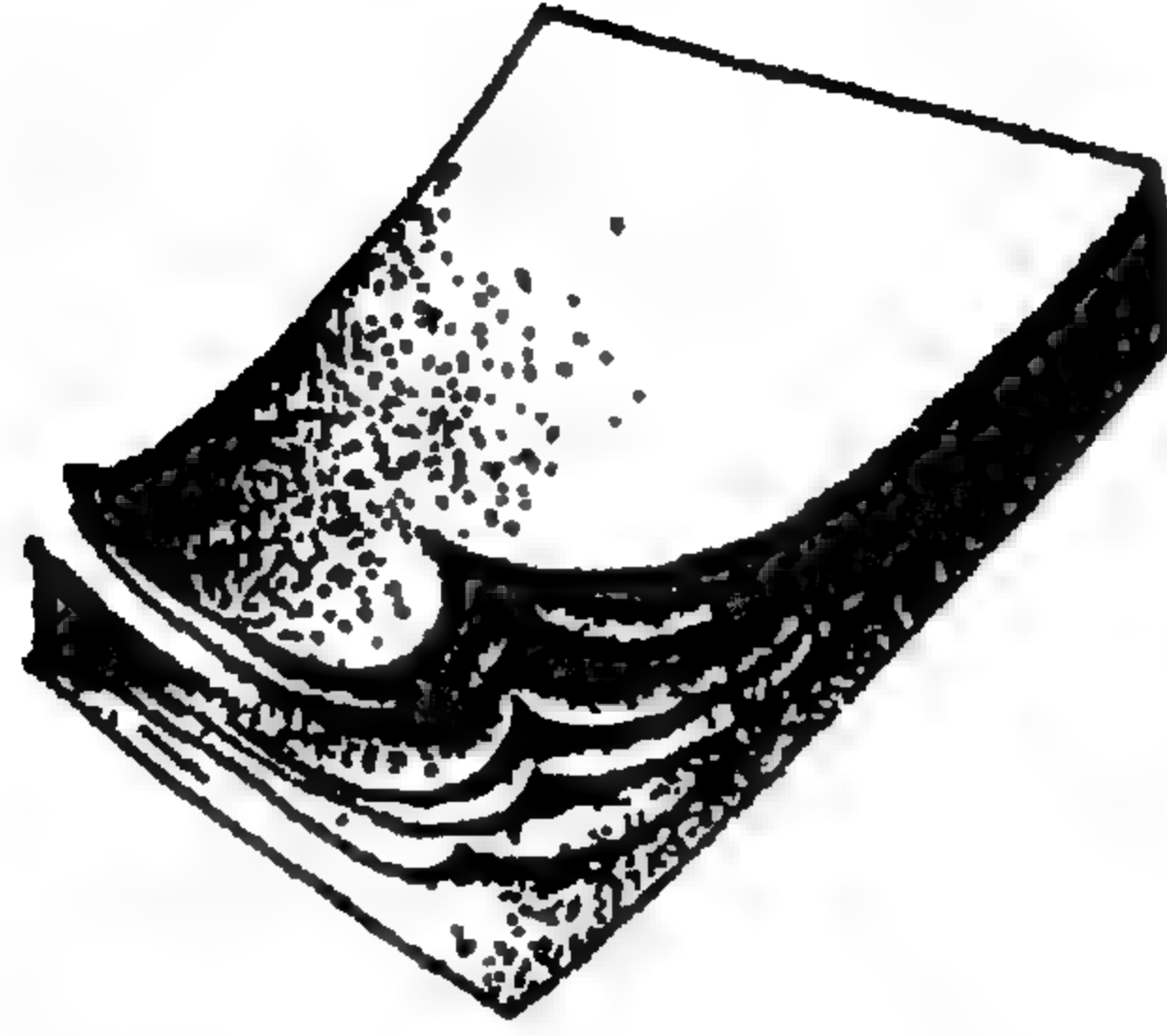
وبقدر ما لمجد قوى التيار السلفى الذى يربط الدين بالدولة فاعلة ونشطة فى دعوات الفقه الكسيح كالذباية والعسل، وتحريم حلاقة السيدات حتى ولو كانت الحلاقة سيدة، لمجد قوى هذا التيار تنشط بذات القدر فى اقرار علاقات المزارعة فى الزراعة، وتقويض قوانين الإصلاح الزراعى، تحت دعوى حقوق الملكية الخاصة، وتفتى لصالح قوانين العلاقة بين المالك والمستأجر ضد المستأجر، وتضمنت عن بيع القطاع العام، وتحارب الأنشطة الاقتصادية ذات القيم المضافة كالصناعة والسياحة... الخ.

إنها قوى تيار ربط الدين بالدولة، التى تتجاهل ربط الدين بالمجتمع الذى يملى عليها آنذاك المجازا فقهيا مبدعا، يتناقض مع مصالحها المحافظة. فهى ممثلة القوى الاجتماعية القديمة فى مصر، أو القوى الطفيلية التى نشأت على حواف عملية التحديث الاقتصادية - الاجتماعية لمصر، ان هذه القوى تنتمى إلى عهد الانحطاط فى التاريخ المصرى، لذلك تتجسد سلفيتها فى الحلم بالامبراطورية الاسلامية التى لم تكن يوما، دولة متماسكة، بقدر ما كانت ولايات متطاحنة، ولم تكن مجتمعات متوازنة أو مستقرة بقدر ما كانت مجتمعات نهشها الصراع من كل الألوان الاقتصادية والاجتماعية، ورغم طبيعة قوى ربط الدين بالدولة السلفية، إلا أنها لا تنظر أبدا إلى خبرة الشعب المصرى فى قضايا تطوره المجتمعى، وقضايا تدينه ومسيرته الطويلة المتجزة فى ربط الدين بالمجتمع، ولا تنظر لخبرة الدولة ودورها السلبى عندما ارتبطت بالدين، وشدت بهذه العلاقة المجتمع نحو سبل التخلف والتفسخ المجتمعى، وفقدان الهوية والتماسك الوطنى.

المراجع

- (١) د. جمال حمدان : شخصية مصر دراسة فى عبقرية المكان - المجلد الثانى - عالم الكتب - سبتمبر سنة ١٩٨١ - القاهرة.
- (٢) د. أحمد بدوى - د. محمد جمال الدين مختار - تاريخ التربية والتعليم فى مصر - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٤.
- (٣) جيمس هنرى برستيد : انتصار الحضارة «مترجم» بواسطة د. أحمد فخرى - الأنجلو المصرية - القاهرة - يوليو ١٩٥٥.
- (٤) د. سيد محمود القمنى - أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة سنة ١٩٨٨.
- (٥) جيمس هنرى برستيد : فجر الضمير ترجمة د. سليم حسن - مكتبة مصر - بإشراف إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم - القاهرة سنة ١٩٨٠.
- (٦) محمد العزب موسى : وحدة تاريخ مصر : المركز العربى للمصاحفة «سمير ابو داود» - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠.
- (٧) أحمد صادق سعد : تاريخ مصر الاجتماعى - الاقتصادى - دار ابن خلدون - بيروت - ١٩٧٩.
- (٨) د. ابو الفتوح رضوان : القومة العربية - الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٦٩.
- (٩) د. شفيق شحاتة : تاريخ القانون المصرى - المطبعة العالمية - ضريح سعد - القاهرة سنة ١٩٥٦ - الجزء الأول.
- (١٠) د. غالى شكرى : من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة كتب المواجهة - القاهرة - ١٩٩٣.
- (١١) طارق البشرى : المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٠.

الآليات الفكرية والعملية للأصولية الإسلامية



دراسات

قضية أبو زيد و «الخطاب الدينى»
أسلمة المعرفة

هلى يوجد اقتصاد اسلامى
مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف
التطرف والعنف فى المجتمع المصرى
خيار القوة المسلحة
لدى الجماعات الاسلامية المتطرفة
الحاكمية تتحدى

نشاط الحركة الاسلامية:
فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل

أبو زيد و «الخطاب الدينى»

د. نصر حامد أبو زيد

خطورة تحليلات الباحث على السياق الكهنوتى الذى يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهنة الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتعلييل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال فكان «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهب عصبا مكشوقا لدى الدكتور الذى وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللائق للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتمادا كليا على ماورد فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وما ورد بصفة خاصة فى «الفصل الأول» منه - وهى الدراسة التى سبق نشرها هنا فى «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩ م بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سئورد إليها تفصيلا فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بعد هام من أبعاد الصراع الذى فجرتة «قضية أبو زيد» فى الحياة الثقافية والفكرية، وهو بعد إيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الدينى قطعى الدلالة عند كل من ساهموا فى مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل:

«قضية أبو زيد» أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه فى الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استنادا إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمى الذى تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. وبصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدى إلى تكفيره هو أيضا، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمثقفين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التى يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمى، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدنى المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادى والعشرين.

وقد حاول بعض الفاضلين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى

د. نصر حامد أبو زيد - أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة

«التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته في حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضا، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعذيب»، «التحويل للنائب العام»، «استعداد الأزهر»، بل والتدخل قضائيا - تحت دعوى «الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتف إيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أي لم تكتف بالعقاب الرسمي والقانوني، بل حاولت، وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتا أهديا.

هذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأية صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على تقيضه «الخطاب الدينى» لا على مستوى كشف إيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعظم كثيرا من مجرد «الفضح» الإيديولوجى. إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعيا بالدين، ليس مغايرا فحسب، بل وعلميا وهذا الطرح يمثل خطرا على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذبوع والانتشار من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشباعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ٢ / ٤ / ١٩٩٣ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقا على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى. وأسأل الله أن يجعل لى الجنة بركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التى منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك البركة الذى فتح له أبواب «الجنة» سارع كل أئمة المساجد وخطبائها فى مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التى يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعيا للحاق بإمامهم فى طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به فى الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال

بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعى بالخطورة التى يمثّلها «نقد الخطاب الدينى» على الوجودين السياسى والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجها المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيدا من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشباعهم، فى المعركة التى أثارها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشا لا يجب الوقوف عنده طويلا، لأن الوجه المشرق أكثر بروزا، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتفتحها مزيدا من الدعم.

من هنا تأتى هذه الدراسة استكمالا وتعميقا للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالا يضيف للآليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشف فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستترا ومضمرا، لكنه كشف عن نفسه جليا واضحا فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، وللقند فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كل من هذه الأزواج هو الأصدق دائما.

- ١ -

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و«التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافا فى النوع،

بل هو خلاف في الدرجة، وكان من أهم الأدلة التي استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفي الخصم فكريا عند المعتدلين، ولتصفيته جسديا عند المتطرفين. وإذا كنت قد امتنعت في ذلك الكتاب عن استنباط وجود أي نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فانتى هنا أقرر - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و «التعاقد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتي هنا على أية حال، لأن ما عرف في سياق الشجار الإعلامي طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالا للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير في الانتشار منذ نشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذي صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساسا، في الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها في محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبيت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافيا. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيري، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة في قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضام أمام حديثها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الديني، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التي أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلا دامغا على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهري في نسيج الخطاب الديني المعاصر. قد تكون هناك بعض الاستثناءات في هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التي تتوارى الآن في الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمثاق للتحرف ليعيث فسادا في أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلا جديدا على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبيت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلا من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبي طالب أثبت كل من ساهم في تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار في معرفة «الحق» وكأن حال لسانهم جميعا يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقا؟ ما دام قد قاله فقد

صدق، وهو منهج التقليد الذي يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل الثقلي المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلي، بله النشاط الذهني، الذي لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» في كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين في قضية أبو زيد هو بحث عن «قطعة سوداء» - لا وجود لها - في «غرفة مظلمة» وكيف نبحث عن وجود لأي حاسة نقدية وإمامهم الذي ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكري، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف في النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هي الأداة الأساسية في البحث العلمي، وهي المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعي ذلك على «الإنتاج العلمي» يتنافى عن التقرير إياه صفة العلمية نفيا تاما. وإذا كان هذا حال الإمام الذي لا ينطق لسانه إلا بالحق في نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والأتباع أنفسهم، وأي حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضي إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلي الذي يفضي بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن تترد المادتان اللغويتان «كفر» و «فكر» إلى جذور واحدة؟ ليس ذلك منطقيا من منظور علم اللغة، فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحمل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرا» هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجلدا في بنية العقل في الحالات.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة في التعصب من جهة أخرى سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها لا تهم كثيرا في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك في بنية نسقية مشتركة، هي محور

التحليل هنا والتفسير. إنه تحليل الخطاب التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعا له. لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكي نزيد مفهوم «القول» وضوحا من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسما كاريكاتوريا أم رسما تعبيريا رمزيا في عرض موضوع ما في صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها في «مانشيتات» قولاً مضافاً إلى المنطوق اللغوي لعبارة المانشيت.

وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولاً مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى في زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ. يعتبر قولاً من الصحيفة أو المجلة، أعنى قولاً مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذي يدخل في مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الشاهقة بما تحمله من دلالة يضاف على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلاً - يكتب تحليلاته السياسية في الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهذه» وفي كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج في القول المكتوب عن طريق توجيه وعي القارئ - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثر بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم - وليس من الضروري دائماً تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من نفس القول في سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليومية وفي استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلاً قد يراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة في سياق، وقد يراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً.. إلخ كل ما هو معروف للطلاب في

مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول، فحين ينهانا القرآن مثلاً في قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً» لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم»، وهي النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً من سياق القول كما أنه ليس ضرباً من التحليل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعي ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولتأخذ مثلاً على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك؛ هل هي مجرد عبارة واصفة أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع لنفس البنك هي فروع معاملات «غير إسلامية» ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على الفئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه، ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية التعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيتته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن

استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تقارن تأثيرها على المتلقى سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساسا بالبعد التداولي للغة، أى بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماما التفتيش فى النيات والضمائر، أو الدخول فى عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينهى عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول فى نيات المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام. وهذا فارق هام جدا يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقه التكفير التى انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضروري التوقف عند أهم الاتهامات التى صاغها عبد الصبور شاهين، والتى تكررت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافا إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالى :

١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحد قراءات القرآن - التى كانت متعددة - فى قراءة قریش وحدها وذلك استمرارا لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قریش على الإسلام والمسلمين.

٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهى، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلى القديم فى اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدى وروايته آيات شيطانية مع ما تتضمنه من عفونة فكرية وفتن أدبى.

وفى ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساسا على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التى يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد يعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول

الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

فى سياق مناقشته لكتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية»^١ دار سينا ١٩٩٢] يستشهد عبد الصبور شاهين بالعبارة الأخيرة (ص ١١٠) من الكتاب ليدلل على صحة الاتهام. والواقع كما سنشير فيما بعد أن العبارة منتزعة من سياقها انتزاعا كاملا جعلها فاقدة لمعناها ولدلالاتها. ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبت، أن يضيف عليها المعنى الاتهامى الذى يفضي ببساطة وسهولة إلى التكفير.

العبارة كما أوردها عبد الصبور شاهين فى تقريره هى : «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان». وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة. وهذا فهم مغرض تماما وخاطىء تماما والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التى يجب التحرر منها هى النصوص الشارحة التى حللها الكتاب على طول صفحاته. والفقرة التى انتزعت منها العبارة السابقة هى :

«هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية.. تعنى فى التحليل الأخير تكهيل الانسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته فالحديث هنا عن الشمولية التى أضفاها الشافعى على النصوص، وليس عن النصوص ذاتها. هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحا وافيا، وفى هذه الفقرة التى تعيننا هنا تلخيص هذه الدلالة الشمولية التى أضفاها الإمام الشافعى على النصوص الدينية، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية :

١ - تحويل السنة النبوية - النص الثانوى - إلى نص مشرّع لا يقل فى دلالاته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقرا قبل عصره من أنها نص شارح وبيان.

٢ - توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين «سنة الوحي» وسنة «العادات».

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطا محكما بالنصوص وتضييق نطاقه، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تدور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى :

«فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية

تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه.

- كما رأينا في اجتهاداته في ميراث العبد، وفي ميراث الأخت الوحيدة، وفي مسأله زكاة الغراس¹ وهي اجتهادات توقفت بالتفصيل في ثنايا الكتاب [أدركنا السياق الإيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا.]

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعي واجتهاداته - التي من حق كل باحث الاختلاف معها - تلك الاجتهادات التي انتقلت إلى أبي الحسن الأشعري ومنه إلى الغزالي وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أي تكريس شموليه النصوص وتقديس الماضي، والسير على منهج الاتباع والتفرد من الإبداع وتستمر الفقرة في حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها.

«وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى - كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية».

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعي إلى التحرر من سلطة النصوص والذي فهمه عبد الصبور شاهين وأشباهه على النحو التالي:

« أول النصوص التي يؤكد على ضرورة التحرر منها : القرآن والسنة، ولكنة لم يحدد مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الإيديولوجي الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقى بالقرآن والسنة جانباً؟. ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بالصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هي النتيجة التي تتكرر في البحوث كلها. هذا الخلط الذي عمد إليه كاتب التقرير في فهمه لكلمة «النصوص» مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريره إلى المسجد فمساجد مصر كلها، ومنه إلى كثير من الأقلام التي تؤمن بمنهج «النقل» و «الاتباع» وتحفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما

أفضي إليه من نتائج، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار.

المشكلة التي نواجهها هنا في تأويل عبد الصبور شاهين الذي تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المفروض الاتهامي المفضى إلى التشكيك في العقيدة. هناك مشكلة أخطر هي مشكلة عدم الفهم لأن مصطلح «النص» و «النصوص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفي وعلمي اسمه «تحليل الخطاب»، وهو مجال يفرق بين الواقعة الأصلية أو النص الأولى الذي هو في حالتنا هنا القرآن الكريم، وبين النصوص الثانوية الشارحة التي تتراكم حول النص الأول. السنة النبوية تعد شرحا للقرآن وبياناً، فهي من هذه الوجهة نص ثانوي وليست نصاً أصلياً. اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء تعد نصوصاً ثانوية من حيث هي شروح وتعليقات على النصوص الأصلية. ولذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو المحدد للمقصود بالنصوص الدينية، هل هي النصوص الأصلية، أم هي تلك النصوص الثانوية الشارحة

في تاريخ الثقافة العربية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أولية، أي تحولت لأسباب تاريخية إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً في ذاتها. وقد حدث ذلك في مجال علم الفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص يدور حولها الشرح والتفسير أي تحولت إلى نصوص أصلية وانحصر مجال الاجتهاد في فهم هذه النصوص الثانوية والترجيح بينها، وتراجع تدريجياً التعامل بشكل مباشر مع النصوص الأصلية. وهذا هو المقصود بتحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربي الإسلامي ظل يعتمد سلطة النصوص.

وما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة «صياغة الذاكرة» في عصر التدوين، وهو مصطلح مشتق من نظرية الاتصال التي تتعامل مع الثقافة الجمعية، ثقافة الشعب والأمة والجماعة، بوصفها وعاء يائل الذاكرة في الفرد، إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة، وعلاقتها بما حولها من جهة أخرى، وكما يمكن للذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن لها أن تعتمد على آلية فعالية التفكير والاستنتاج ويتوقف الأمر في كل حالة على نمط التربية ونوع التعليم الذي يتلقاه الفرد. مثل الفرد يمكن صياغة عقل الأمة وذاكرتها - أي صياغة ثقافتها - بإحدى الطريقتين ويحدث ذلك عادة في مرحلة

انتقال الأمم من الشفاهية إلى التدوين. من هنا يعتبر عصرًا لتدوين بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة. وهذا أمر شرحناه بالتفصيل بالنسبة لعصر الإمام الشافعي، وكشفنا عن الصراع بين الاتجاهات الفكرية على صياغة ذاكرة الأمة. هذا المفهوم بدوره يبدو غائبًا عن فهم كاتب التقرير، وكذلك عن فهم من نقلوا عنه وكرروا كلامه دون تثبيت.

النقطة الثالثة أن الحديث كله يدور عن «سلطة» النصوص، لا عن النصوص ذاتها، وسلطة النص هي سلطة يضيفها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته. هل كان عمر ابن الخطاب - مثلاً - غير مدرك لأهمية النصوص التي تضع «المؤلفة قلوبهم» ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتححرر من النصوص؟ الإجابة قطعاً بالنفي؛ لأن عمر كان ببساطة يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين ننادى بالتححرر من سلطة النصوص تكون دعوة التححرر موجهة «للهيمنة» وللشمولية التي أضفيت على تلك النصوص في سياق ثقافي حضاري بعينه.

بعد هذا الشرح والتوضيح تنكشف مستويات عدم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يترد في النهاية إلى تحويل «فهم» ما لتلك النصوص وتأويل محدد لها إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة.

وبعبارة أخرى تكون الدعوة إلى سلطة النصوص وهيمنتها ومرجعيتها الشاملة هي في حقيقتها دعوة إلى سلطة عقول بشرية تتأثر بحق التفسير والتأويل لقد ذهب الإمام علي في رده المعروف على الخوارج حين قالوا «لا حكم إلا لله» إلى أن «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». هذا الوعي هو الذي يحاول الكاتب نشره بين الناس دون أن يقلل من شأن النصوص الدينية الأصلية ومن شأن دلالتها في مجالاتها. وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب في كتاب «نقد الخطاب الديني» الذي سنعود إلى بعض أطروحاته في سياق هذا الرد على الاتهامات.

يكرر الدكتور محمد بلتاجي اتهام عبد الصبور شاهين حرفياً استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه، أي أنه يكرر أخطاء عبد الصبور شاهين في عدم الفهم والقراءة

المفترضة المتربصة.. لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين في أنه يستنكر ربطاً في الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعي لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني المعاصر (جريدة الشعب ١٦/٤/١٩٩٣) ولا ندري على وجه الدقة ما الذي يعيبه على هذا الربط من جانبنا. إن مفهوم «الحاكمية» كما شرحنا تفصيلاً في الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الديني» مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذي طرحه لأول مرة أبو الأعلى المودودي في الهند وباكستان، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذي يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة في قول النبي صلى الله عليه وسلم «أنتم أدري بشئون دنياكم» واعتماد الخطاب الديني في تكريس مفهوم «الحاكمية» على الآيات الواردة في سورة المائدة وهو من باب التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها ويضفي عليها دلالات ليست لها. لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات في دراستنا عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣» كاشفين أن معنى «الحكم» الوارد في الآيات هو الفصل بين المتخصصين، أي أنه الحكم بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي يعنى النظام السياسي للحكم. لكن الدكتور البلتاجي يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها، كأن الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يتم بتحليلها.

وإذا كان لمحمد البلتاجي عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعي» أو إن كان قد اكتفى به دليلاً على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين، فإن عهد الصبور شاهين لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملاً أن يتعامل معه بوصفه نصاً واحداً يفسر بعضه بعضاً لأن ما أجمل في كتاب أو بحث يكون مشروحاً شرحاً تفصيلياً في بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعاً فكرياً يقوم على دعائمي «التراث» و «التأويل»؛ فقد كان ينبغي عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفه كلا موحداً. لكنه بدلاً من ذلك اعتبر ذلك عيباً قادحاً في إنتاج الباحث، ولم يدرك أن العيب يقع في جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية.

إن الدعوة للتححرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتححرر من «سلطة» أضفائها البعض على هذه النصوص، حين جعلوها نصوصاً ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهي دعوة للفهم والتحليل والتفسير

العلى القائم على التحليل اللغوى والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتي تم شرحها كاملة فى بحث «إهدار السياق». لذلك يصبح تكرارا عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقا على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة: «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة» (مجلة القاهرة، العدد ١١١، ١٩٩٠ م) قائلا: «ولسوف نرى أنه يعنى بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة، وهى دعوة خطيرة تكررت كثيرا فى مواضع أخرى، يريد بها نفى العلاقة بين العقل والنص القرآنى بخاصة، مستخدما المزيد من المغالطات، وتزييف المفاهيم، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال»

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص وهى السلطة التى أضفاها الشافعى والفكر الدينى على النصوص كما سبق أن شرحنا ودعوتنا هى الدرس العلمى الذى يحدد مجال فعالية النصوص تحديدا نطالب فى كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا (التي نحن أدرى بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم) وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهما علميا وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التى اقتبسها عبد الصبور شاهين من «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة»، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفنضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى فينتج المعرفة التى يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته» إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية ولتتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب... إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية؟ أم يتصادم مع السلطة التى أضفاها البعض بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر؟

وهنا نصل إلى مغالطة كهري اشتقتها بمتاجى من عبارات عبد الصبور شاهين السابقة عن «عدم التصادم» بين العقل والنص والمغالطة اتها منا بأننا نتصور وجود تصادم بين العقل والنصوص الدينية، وهى مغالطة يعبر عنها بمتاجى فى تقريره المشار إليه والمنشور بجريدة

الشعب (١٦/٤/١٩٩٣) بقوله: «إن إبقاء العقل برفض النصوص مغالطة واضحة». والحقيقة أن التصادم ينشأ بين سلطة العقل وسلطة النصوص، فحين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة شاملة بفعل الفكر الدينى الذى حللناه فى كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضاءل سلطة العقل وفى تناؤل سلطة العقل يكمن التخلف الذى نعانیه على جميع المستويات والأصعدة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن سلطة العقل هى السلطة الوحيدة التى نفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤديا مباشرة إلى إلغاء دور النصوص، والحقيقة أن سعى الخطاب الدينى لتكريس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو فى الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه على باقى العقول، وتكريس لشمولية اجتهاداتهم وتأويلاتهم، فيصبح الخلاف معها كفرا وإحادا وهرطقة كما هو الحال فى وصف كل اجتهادات الباحث. تبقى نقطة أخيرة فى مسألة «العداء للنصوص الدينية» نناقشها فى الفقرة التالية لاتصالها باتهام آخر هو «الدفاع عن العلمانية».

- ٤ -

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الدينى» لنرى إلى أى حد يعادى صاحبه الدين أو يعادى النصوص الدينية. فى مقدمة الكتاب (ص ٩-١١) من طبعة دار سينما يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر عن طول الاقتباس ولكنه ضرورى لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه:

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك فى جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لا بد من ثم أن يكون عنصرا أساسيا فى مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الدينى بظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات فى سياق المواقف السياسة المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادى والسياسى. ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الدينى وليس على الدين هذا من جهة. ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين اليافطات المعلنة للخطاب الدينى وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. اليافطات جميلة وبراقة «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضارى الإسلامى».. إلخ والمؤلف يتفق مع الخطاب الدينى فى أهمية الدين بوصفه عنصرا جوهريا من عناصر النهضة ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف

اليمن الإسلامى فقط، بل يختلف مع اليسار الذى يتزيا بالإسلام كذلك ويحاول الباحث أن يطرح فهما علميا للدين بعيدا عن التوظيف الإيديولوجى، هذا التوظيف الذى ضرب المؤلف له مثلا بعملية نصب الكهوى التى وقعت فى تاريخ الاقتصاد المصرى باسم الإسلام وتحمت يافطة «التوظيف الإسلامى للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية» وفى هذا السياق تم الحديث عن الفكر الذى يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل وهذه نقطة سنعود لها فى سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من فى قلبه حقد «ولاحلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصرا أساسيا فى أى مشروع للنهضة، والاحلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل إيديولوجى نفى من جانب اليمين واليسار على السواء. أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية» وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الدينى، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعا للاستغلال الإيديولوجى بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف فى شرحها وإعطاء أمثلة لها فى مقدمة كتاب «مفهوم النص» دراسة فى علوم القرآن، واكتفى فى هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام، ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الدينى والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الدينى حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الدينى - أو آلياته - فى طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هى الآلية التى أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفى شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. يقول (ص ٢٨ - ٢٩)

«منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشرى والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النهى محكوما بالوحي أم محكوما بالخبرة والعقل، وكثيرا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمشلىء بها كل وسائل الخطاب الدينى وأدواته :

من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يعضى الخطاب الدينى فى مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلا تلك الفروق التى صيغت فى مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

ولا يكتفى الخطاب الدينى بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمنى بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهى الكامن فى هذه النصوص. وفى هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الدينى المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هى منطقة «الحديث باسم الله» وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقارنة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى. أ. هـ.

كل هذا التحليل النقدي للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم ، وذلك بدلا من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقا كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصرا أساسيا فى أى مشروع للنهضة «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة . إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة ، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلا ما سبقها

وما تلاها ليصل إلى حكمة الضال المضل كما سيأتى. وتكملة الفقرة ما يلى ليتضح معناها عند القارىء : «الفصل الأول (أى بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) يمكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربتة للعلمانية، وليكسر اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة قصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟ والهدف الذى يسعى له الخطاب الدينى من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة فى إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية أو يزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذى ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الدينى لا تنتهى فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى فى أوروبا أكثر من ذلك؟ أ. هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى؟ وأى هجوم على الدين أو على «الغيب» فى كل هذا التحليل النقدي للفكر الذى يزيف المفاهيم ويغالط . ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر فى يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «فى المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذى يشير إليه مولانا الشبغ هو ما يتعلق بالخطاب الدينى الذى ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبى» لا وجود لها فى النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحاً ولا تلميحاً، حيث قلنا إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون قهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبى لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكى يدلل بعد ذلك على «أن الباحث ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به ويخطبه فى غيابة «الكفر» و «الردة»... الخ وفى تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينما يهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذبا لا قس الله فاه :

«ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو

هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه يتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزيف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التى لم نقلها - ونسبتها لنا وهو ما يكشف عن دلائل خطيرة تناقشها فى الفقرة التالية.

- ٥ -

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التى يضيفها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم وتفسيراتهم وحدها إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفى ضوء ما يتحقق من تطور وتغير فى الأزمنة، والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة العدد ١٢٧، يونيو ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التأويل الذى تنادى به يرى فهمى هويدى (الاهرام ١/٢٦/١٩٩٣) أنها مسألة «فى جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفى هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتى وبين فهم فهمى هويدى يكمن الفارق بين الفهم «العلمانى» والفهم «الحرفى». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم فى مجال «التوحيد» ونفى مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التى أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلاً يتباعد بها عن الفهم الحرفى المفضى إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التى أرى أنها «ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة»

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد؟ هذا سؤال هام يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفى سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها فى الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التى أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ - ٣٧) وفى تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما : إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن

الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو بصدد التعليق على «نقد الخطاب الدينى» : «وهو يدافع بحرارة عن الماركسية الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمنا روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التى يمكن قراءتها رغم الكشط، وهى (ولعله يصلى ويسلم على ماركس إمام المتقين) ويصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقها فى الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و «الابتسار» و «التشويه» التى يعمد لها الخطاب الدينى فى مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات وهى الآليات التى ناقشناها كلها تحت آية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفى الذى سبقت مناقشته) يمثل جزءا من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى - وليست هذه الآلية من البساطة والبهذأة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى العادى والطبيعى، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل فى شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى العادى، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التى نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» فى الشعور الدينى ، وبين توظيف الخطاب الدينى لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين» وبين «الفكر الدينى» وليس فى هذه التفرقة الإنكار الذى يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذى تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة . يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الدينى إبراز هذه التفرقة قائلا : «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعا إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) فى الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفى هذا الإحلال يتم - تلقائيا - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية

والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولتر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة : يقول التقرير - وهو النص الأصلى هنا - «وهو لا يقصد الباحث) ينعى على الخطاب الدينى أن يرد كل شيء فى العالم إلى علة أولى هى (الله) ويرى أن ذلك إحلال ل(الله) فى الواقع ونفى للإنسان ، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية» ويورد ذلك فى مورد الذم والاستنكار والتشكيك فى العقيدة. لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم له بلجا إلى التزييف والكذب الصريح، الذى إن دل على شيء فأنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب يواصل عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه : «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة من تعرض لهم الباحث بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بالله «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضى فى التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذى ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغربى ومقولته قول ورد فى كتاب «الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوى (دار الشروق القاهرة، ١٩٨٤ ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربى فى كتاب القرضاوى - وهو واحد من ممثلى الخطاب الدينى المعاصر - فى سياق تحليل الآلية المشار إليها، ووضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغربى» فى سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات فى مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها وكان هذا التحليل مثالا توضيحيا للاختصار والابتسار والتشويه العمدي من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغربى : «وليس مهما هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبرا عما يسميه الكاتب «التفكير الغربى» كله، فالدقة العلمية ليست مطلبا فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربى» من دلالات وإيحاءات».

إتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذى يعنى إنكاراً للإلهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذى سوغ مسأله «عناوة النصوص» - التى ناقشناها قبل ذلك - وسهل تصديقها من جانب النقلة والأنباع . لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع»

للعبارات من سياق، بل صار تزيفاً عمدياً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير القتل» معنوياً أولاً، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت فى مرحلة تنامى العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير، أو لعله تعمد ألا يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرجت عن مجال الشعور الدينى إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار تؤدى إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميون على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالي - والإمام الشافعى كما حللنا فى كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وعبر عنه فى العبارات التالية :

«فى هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعرى) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاءً إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضاً ص ٣٨ - ٤٠ من نفس الكتاب فى شرح مفهوم الغزالي لعلاقات السببية وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضروري أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الدينى - كأنه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم . الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمى الذى يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر الطبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برده كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الشواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى ويمكن تهريب كل شىء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنسانى. لكن للإهمال

والتسيب وانعدام الإحساس بالمسؤولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخيلة عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبى» و «العقل الدينى»، فى حين يجد الأول تفسيراً لكل شىء فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان» والواقع أن العقل الغيبى هو العقل المستريح القابل لأى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام لقد ظن كثيرون - وهماً أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق فى أغنى المؤسسات الرأسمالية. كانت كلمة السرف فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلاً فى المعادلة. هل يمكن أن يعقل أن يتخلى البعض طواعية عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعى ١٢

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شىء فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة و يقين. يتم اختصار «العلمانية» - كما سبقت الإشارة فى «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». نفس الأمر بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدد الطلاب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها هكذا استناداً إلى من نقل عن المصدر الأصلي : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبو الأعلى المودودى. وفى قضية «أبو زيد» أعلن ذلك عبد الصبور شاهين، ونقله إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشر إلى كل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذاهب الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض التفسير الدينى للعالم.. الخ

والعلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطاً من

التفكير معاديا للدين، بل هي تعادى التأويل الكنسى - تأويل رجال الدين - الحرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و «الإطلاقية» العقلية للكنيسة أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعا عن «النسبية» و «التاريخية» و «التعددية» و «حق الاختلاف» بل و «حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى الحدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و «السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل يجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ - ٥٥ - ٥٩ - ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة والمجتمع، واكتشاف قوانينهما : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله» العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب» وبطول بنا المقام لو توقفتنا أمام هذه الحقيقة لتدلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول فى كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفى دراستنا عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء فى الانقلاب عن

«علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى. لذلك نرى أن معاداة «العلمانية» فى الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه فى نقد الخطاب الدينى : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلب إحدى آلياته الأساسية فى التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الذى يستنكره نظريا» (ص ٣٣). وفى سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد بقولة الساعة وصانعها التى وردت فى كتاب «يوسف القرصادى» تلخيصا لاتجاهات الفكر الغربى. وهى المقولة التى كذب عبد الصبور شاهين - أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد فى سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التى يلحقها الخطاب الدينى بكل فكر يخالفه. وذلك دون أى محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الدينى يكتفى عادة بالصاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحيانا «الصهيونية»، وهو الأمر المائل فى مناقشة فكر «نصر أبو زيد»، وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعل بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى ولم يكن الباحث فى سياق تحليل آليات الخطاب الدينى فى الكتاب مشغولا لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب فى ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الدينى بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهى المقولة التى تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إصااق تهمة الإلحاد عن طريق اتهام الباحث بها - مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف فى نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) فى الخطاب الدينى، وقد ألمعنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهما على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهما

كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الإيديولوجية، وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهما أيضا فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهما دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الإيديولوجى.

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علنا حول هذه الاتجاهات بطريقة مهتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظا - وللكتابة سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملا لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفا عن مدى خطورتها فى تزييف الوعى العام، وفى تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تغنى عن الدخول فى التفاصيل، استمرارا لعصر التلخيصات الذى كان إيدانا بأقول عصر «التقدم» والازدهار فى تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدي عن الابتذال الفكرى واحدة من أهم المهام التى نذر لها صاحب (نقد الخطاب الدينى) حياته، دفاعا عن الإسلام فى نقاوته العلمانية، ودفاعا عن «العقل» الذى كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

- ٦ -

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذى يدافع عنه الخطاب الدينى حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامى للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شئ، فإنما يدل على تحول الصحابة والأئمة - فى وعى أستاذ جامعى - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجها لما يسمى بالعقل

الجمعى» فى فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش فى الكتاب لا يرتفع كثيرا عن مستوى مواظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم فى استخدام مفردات الشتائم التى تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفيها هنا مسألة «الطعن فى الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن فى الصحابة لا يضيره كثيرا أن يطعن فى غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها. الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب رباهم النبى ومدحهم الله سبحانه فى كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. الخ (انظر ص ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعى، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية إنها مجرد خلاقات فى الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثانى : ما تشير مسأله «الطعن فى الصحابة» من الاتهام الذى شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن فى القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك فى سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن فى القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامى) - تحقيقها بتاريخ ١٣/٤/١٩٩٣ بكاريكاتير يصور شخصا مكتوبا على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجرًا يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضامة، وفى وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذى يسيل منه الدماء قائلا «حرية رأى» والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة فى اليسار قائلا «تطرف». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه فى منتصف المشهد الكاريكاتورى «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن فى القرآن» هو الاتهام المركزى الذى تفرعت منه باقى الاتهامات الخاصة بالطعن فى الصحابة والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع. ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولا إلى هذا الاتهام - الذى بدأه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله.

وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» دراسة في علوم القرآن صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى العربى (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة على وشك الصدور عن دار سينا بالقاهرة.

اعتمدت دراستنا فى ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً فى «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدنى» و «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ» و «طبيعة الوحي» وأضافنا إليها فى الباب الأول «المتلقى الأول للوحي». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحي فى القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحي. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغوى ومنتجاً ثقافياً لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقاً. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و «التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (بفتح التاء) مع ظاهرة الوحي تحول - فى سياق التاريخ الاجتماعى - إلى نص منتج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالاتها الإيديولوجية. وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعى أن يشير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعاً فى الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الحشية» من منهج التحليل اللغوى لما يمكن أن تؤدى إليه من مساس بقداصة النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب

الخطاب الدينى لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهري كتب مقالا فى مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبي سلسلة مقالات فى جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى فى القرآن، التى أثارت ضجة شبيهة فى الجامعة وخارجها عام ١٩٤٨ - والأستاذ الذى كان مشرفاً على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبدالصبور شاهين زعم - فى سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشهور أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب فى مجمع البحوث الإسلامية مكتوباً عليه كلمة «كافر» زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومستولييه فى موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف، ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى فى نفس التصريح أن قضية «ابو زيد»: «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهدداً بالضياح (...)» لقد أُرْضِيت ضميرى العلمى بالتقرير الذى كتبتُه ولست مستعداً لقبول السقوط والانحراف فى الفكر». وهذه أقوال متناقضة فأغلب الظن أن الشيخ عبدالصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً فى مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير وبأثر رجعى. لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - رداً على ما نشر فى جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) من قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، ومن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع. أعلن الأزهر (روز اليوسف، ٣ مايو ١٩٩٣ ص ٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى». وأضاف المتحدث الإعلامى: «إن الأزهر يضم لجنتين فقط: اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد ولم تتم إثارة قضية أبو زيد» فى أى منهما.

وبصرف النظر عن أكاذيب عبدالصبور شاهين، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» لم يشفع لمؤلفه فى أن

يحظى إنتاجه العلمى بنفس القراءة الموضوعية غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائما منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقريباً له - وهو كثير - وكان عبدالصبور شاهين فى انتظار الفرصة لكى ينقض على خطاب أبو زيد النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لابد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المفرض، والذي تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التى تتصدر مانشيتات بعض الصحف.

فى أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآنى من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوى المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التى تجمع بين الإلهى والبشرى. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التى أوحى بها كلامه هى اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفى أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهى صفة متواترة. والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل فى اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد فى سورة البقرة وبناء على فهمه فهما حرفياً - فإن ظاهرة «تعدد اللغات»، واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا من هذه اللغة الأصلية التى لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. وقلنا إن مدخلنا للفهم والتفسير يبدأ لا جدال من جانب اللغة، أى من الجانب البشرى ومعنى ذلك أن الجانب البشرى فى الوحي، سواء من جهة المتلقى الأول وهو النبى (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذى يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكى نزيد القضية وضوحاً وبرزاً جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفى بشريته. وكونه بشراً من لحم ودم لا ينفى المعجزة الإلهية لهذا الميلاد. وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله» الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية أُلقيت إلى مريم. وهى مقارنة تهدف إلى كشف تهاافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهى من القرآن، ويدافعون عنه فى مواجهة خطر مزعوم. إن سعى الباحث لإنتاج وعى علمى بالدين وتفسير عقلانى للنصوص يدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً

جوهرياً فيه هو الخطر الذى يحسه الخطاب الدينى. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعى إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير فى أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهى، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً فى اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية فى العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث فى أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذى حول الخلاف الفكرى إلى نزاع سياسى تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر، ١٩٩٢).

الخلاف إذاً خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهرة» فى ذاتها، وبين «التصور» الذى ينتجه الناس فى عصر معين عن الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التى ينتمى إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البعد البشرى لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلهى. إنه يسعى لتأصيل وعى كلى للظاهرة نقيضاً للوعى الجزئى المؤدى إلى خلق «الكهنوت» الذى يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. فى هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التى يمكن لأصحاب الخطاب الدينى أن يفهموها: هل آدم الذى خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقاً لما جاء فى القرآن - بشر أم إله؟ هو بشر بالطبع رغم مصدره الإلهى، فلماذا إذاً قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التى هى اجتماعية بشرية - جانباً بشرياً هو الذى يعيننا فى الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذاً قلنا ذلك صرنا كفاراً ملاحدة طاعنين فى القرآن والعقيدة؟

يقول عبدالصبور شاهين فى تقريره المشبوه تعليقاً على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغى بامتلاك الحقيقة فى الحكم على الأفكار: «والباحث فى هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل

فى الاعتقاد إذ يرى أن الإلهى إذا تجلى فى اللغة يكاد يكون بشريا، وأن الإلهى تجلى فى القرآن (التنزيل) كما تجلى فى المسيحية فى صورة المسيح البشرى، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومفوض). ويواصل التقرير «ففى رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهى / الإنسانى، وهى صيغة من التلازم بين طرفين لكل منهما أثر فى الآخر، وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا؟». ويعود عبدالصبور شاهين فى تعليقه على دراسة «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ليكرر نفس الاتهامات مضيفا إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد . ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلا فى قسمه الأول لمستويات السياق التى يجب الاهتمام بها ومراعاتها فى فهم النص القرآنى. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلا تاما، قافزا بشكل مباشر إلى النتائج التى يرفضها عارضا لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبدالصبور شاهين ناظلا :

«يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول. وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم يواصل عبدالصبور شاهين معلقا ومصدرا أحكامه التى لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التى يؤمن بها وهى (أن القرآن منذ نزل على محمد أصبح وجودا بشريا منفصلا عن الوجود الإلهى) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبى أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن فى عالم الغيب إنكارا لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعا) للتفكير، بل هو موضوع للاعتقاد فقط. فضلا عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزا قبيحا» آه.

لن نتوقف طويلا عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة ولنا على تلك الأحكام مجموعة

من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتربص بالملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنها «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعا للتفكير. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور الكثيرين من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة المطلقة الثانية فى عالم الغيب؟! هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب»؟ أم هو الإرهاص؟! إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ. لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقا مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح وللكرسى وللعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافا فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى (نقد الخطاب الدينى).

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزييف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان عن (أسطورة) تصور الوجود الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرك الشيخ ما هو جبل «قاف»، هذا؟ هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبغ تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحروفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محايثة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد

قطب في الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين في العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامي قرآني. يقول عبد الصبور شاهين في تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البينة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) كما جاءت آيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآني» وبين الخطاب الديني، فإتهامات الكفر يوزعها الخطاب الديني على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال في التقرير، في حين أن الخطاب القرآني يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة في الخطاب القرآني، بدءاً من المستوى اللغوي - الذي يعنى الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحي. والخطاب القرآني في النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التي يعيبها أمثاله - عبر شاشات التلفاز في المناسبات العصبية - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هي أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم يتنبه أو يشر - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أي من أدوات التحليل المستخدمة في الأبحاث وهي كثيرة ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التي يقترفها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهي إلى الابتذال بالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط.

- ٧ -

يتضام إلى جانب اتهام «الطعن في القرآن» مسألة «الطعن في الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمي بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد

التقاتل بالسيف كما هو معروف فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة في جانب مناهض لعلى بن أبى طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة في الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخروياً. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج في السياسيات انعكس أثرها على الأوضاع حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التي كانت تؤثر في هذه الخلافات : هل يخرج ذلك من دائرة الإسلام؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف في السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التي حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها؟ كيف نقرأ التاريخ إذن؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضى التي يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟ كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعى. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضى وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص وهذا هو «الكهنوت» الذي يكرسه الخطاب الدينى ويزعم لنا أن لا كهنوت في الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التي ذكرتها كل المصادر، والتي اختلف العلماء في تحديد المقصود بها وهي ظاهرة تتعلق باختلافات في قراءة القرآن وصلت بالبعض - ومنهم عمر بن الخطاب في إحدى المرويات - إلى تخوم التشكك في صحة قراءة القارىء الذي استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية في أطروحته للدكتوراه، التي نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أى منذ ربع قرن من الزمان . في هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين.

«فالذي نرجحه في معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد (ص ٤٣) ثم يعود في (ص ٧٧) لينطلق عليها بمصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة

القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم؟ أى هل هي قراءات بالسماع تندرج فى مفهوم «السنة»؟ ويجب عن هذا السؤال قائلًا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا فى مقدورنا أن نعطي عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقراراً لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطيع أن يأتى بحروف النبي على وجه الدقة، لا اختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة».

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦ م، يدرك أن «الأحرف السبعة» هي اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبي. بل ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنيات كثيرة؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يحاكم الحقائق العلمية التى يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التى أدت إلى الغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قریش. الفارق بين الباحث وبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى. لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق. ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. يرى الباحث - وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامى - كما يعبر عنه فى القرآن وفى مسلك النبي - مشروع عربى إنسانى. من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التى أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذى شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى» هذا المشروع تحول فى المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قریش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعى الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التى حدثت بعد ذلك فى ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قریش - بنى هاشم وبنى أمية - وهناك صراعات ضد قریش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعاً منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضّر» كما ورد فى كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة

إلى عثمان بن عفان إيذاناً بانتقالها إلى البيت الأموى، الأمر الذى أوجع الصراع. قد يكون هذا التحليل صائباً، وقد يكون مخطئاً، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقول عبد الصبور شاهين على الباحث. فى سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشى، أو قراءة قریش، فى تسجيل القرآن، وكل قارىء لكتاب «المصاحف» للسجستانى يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد أنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل فى قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمى فى إنتاج الباحث.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة، فى عصر النبوة وعن تثبيتها فى عصر عثمان: «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا فى مجال معين من الانتماء الإيديولوجى، الذى يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصداً إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا فى عهد النبوة (قرآنيات) كثيرة فوحدتها خيانه عثمان فى قرآن واحد. هل تحدث أحد عن «خيانه عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية فى المجتمعات البشرية. وعى الفرد ونياته فى التحليل الاجتماعى ليس هو بؤرة الاهتمام، فلتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها فى التطور، بصرف النظر عن «نيات» الأفراد وضمايرهم. لكن عبد الصبور شاهين يصر على استخدام مفردات «التأمر» فيقول على لسان الباحث: «إن أباً بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقى الخلفاء الراشدين من سلسلة التأمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قریش حين قضى على تعددية النص التى قُبلت فى السماح بقراءته وفقاً لللهجات العربية المختلفة، فألقى كل القراءات لحساب القراءة القرشية، وهو كذب وجعل الافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هى بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استثماراً لمؤامرة السقيفة واستمراراً لطغيان قریش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف السبعة اختلاف لهجات، ويقرر فى ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد فى قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاهل «من المفتري» ومن تحدث عن تأمر ومؤامرات: إلا عبد الصبور شاهين. لكن

عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهى
فيعود ليكرر ذلك فى تقريره مرة ثالثة، حيث يقول « ثم
نجد الباحث [يخوض مرة أخرى فى موقف الإسلام من
القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم
خصائصها الثقافية ممثلة فى اللهجة الخاصة إلى درجة
السماح بتعدد قراءات النص الدينى - القرآن - وفقاً
للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف، السبعة، وهو
رأى مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل
إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه
عناء البحث عن الحقيقة فى مظانها.

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما
تصور - على (نقد الخطاب الدينى) وعلى (منهزم النص)

وعلى (الإمام الشافعى) بكل هذه الافتراءات، التى بدأت
بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن فى القرآن والصحابة،
مروراً بإنكار مبدأ «العلة الأولى» والتهجم على الغيب.
وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الدينى
المختلفة فى مصر وخارجها إنه الحصار بهدف القتل، لكن
العقل النقدي لا يكف أبداً عن العمل، فحول الخطاب
القمعى إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه فى
حجمه الطبيعى : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح فى قتل
الشخص أو فى حصاره، لكنه أبداً لن ينجح فى إسكات
الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على (نقد
الخطاب الدينى) الذى لن يكف أبداً عن النقد حتى تنجلي
الظلمة عن العقل، وتفتح نوافذه للنور.

صدر العدد الأول من :

قضايا سودانية

أوراق حوار غير دورية - إشراف التجاني الطيب بابكر

- متغيرات العصر / نظرية جديدة لحركة ثورية جديدة
- هذا التحالف الحالى للمعارضة وضمانات الغد
- نحو وحدة وطنية ودستور ديمقراطى
- هل يمكن تنظيم حركة نقابية سودانية بالخارج
- حول انهيار منظومة الدول الاشتراكية
- حزب سياسى جديد - هل يحل ذلك الأزمة؟

يوليو ١٩٩٣

«أسلمة المعرفة» وجموح اللاعقلانية السياسية

د. عزيز العظمة

المعارف إنتاجاً ومحتوى وتداولاً ومؤسسات؟ ينبغي أن نستذكر ابتداء ما يستنيه في الاعتبار إسلاميو الهوى ومن يسايرهم في الرأي - وسينطبق الكثير مما سنقوله في الفقرات التالية على أصحاب الدعاوى الإسلامية أنفسهم وعلى من يذهب مذهبهم ويقول بمقالة «الصحوة» تستبطن هذه المقالة ازدياداً للتاريخ وتجعل من الظاهرة الإسلامية وخصوصاً التطرف الإسلامي السياسي والإيديولوجي والاجتماعي إستعادة لبدائيات وثوابت عمرت ألفاً وخمس مائة عام دون أن يثنى التاريخ منها ودون أن يلجج إلى داخلها هذا الداخل الذي استمر على صفاء كاب إستعاد اليوم ولذا فإن واقع النكوص الإيديولوجي والاجتماعي إلى ماضٍ موهوم أو مؤول يوتوبيا في أحسن أحواله، هذا الواقع الذي يجمد في لحظات نكوص محض تفضي إلى إرهاب المجتمع والدولة - إن واقع النكوص هذا ينظر إليه على أنه «صحوة» لجوهر قار هو الإسلام الثابت المتخيل، وفي هذا التحوير لواقع الأمور ولطباع أحوال العمران - وأوكها التحول - دفعا للتاريخ ونفيا لواقع. سأعود إلى استذكار التاريخ السحيق فيما يلي؛ أما الآن فيتعين علينا أن نستذكر تاريخاً أقرب، يتعلق بأسلمة المعرفة، إضافة إلى الطب والمجتمع والدولة وغيرهم، ونحن نفضل ذلك للإشارة إلى

يتواتر عن أقلام وألسنة أهل الأهواء الإسلامية، كما يتوارد عن أقلام وألسنة غيرهم، إرداف النعت الإسلامي بمجالات شتى في الحياة لا يتبادر إلى العقل السليم إطلاق الصفة الإسلامية عليها، من الاشتراكية الإسلامية (أو اشتراكية الإسلام) إلى المجتمع الإسلامي إلى الدولة الإسلامية مروراً بالطب الإسلامي والاقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي ناهيك عن التوظيف الإسلامي للأموال، وفي هذه إلى تلك خطأ ناظم علينا الإلمام به إن كان لنا أن نوفق في مناقشة ما يطرح حول أسلمة المعرفة. فما الذي يمكن أن يستفاد في القول بالمعرفة الإسلامية؟ وما الذي يجعل من الاقتصاد الإسلامي اقتصاداً ليس كالاقتصاد، ومن المجتمع الإسلامي مجتمعاً ليس كالمجتمع وفي الدولة الإسلامية دولة ليست كالدولة، بل وفي الاشتراكية الإسلامية اشتراكية ليست كالاشتراكية؟ وما الذي يجعل في النعت الإسلامي لماديات الحياة ولعمليات العقل والحس والوجدان نعتاً يفوق صفات الحياة والعقل ويتعالى عليها؟ وهل ثمة فائض معرفي متبق في التعيين الإسلامي للمعرفة - كما لفروعها كالطب والاقتصاد إن وسما بالصفة الإسلامية - إن جردنا هذا التعيين عن قيامه على شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين، الشهوة الشاملة للسلطة على المعرفة وعلى

د. عزيز العظمة - أستاذ الدراسات العربية والإسلامية - جامعة أكستر - إنجلترا

الشروط الدنيوية للعمل العلمى القائم لوجه الله وليس ثمة سبيل افضل للاستذكار غير الإشارة إلى اصحاب الدعوة إلى المعرفة الاسلامية.

هناك اولاً معاهد : المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة وله مكاتب فى القاهرة ولندن وسواهما)، والجامعة الاسلامية العالمية فى اسلام آباد والجامعة الاسلامية العالمية فى كوالالمبور، ومعهد البحوث الإسلامية فى لستر فى بريطانيا (التابع للجماعة الإسلامية الباكستانية التى اسسها المودودى والتى صنعها ضياء الحق كقوة سياسية)، والمعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية فى كوالالمبور، والمؤسسات الثقافية التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامى (فى جدة وفى اسطنبول). وتألفت هذه المعاهد والكثير من الافراد الاسلاميين العرب وغيرهم، على التنادى إلى الاجتماع وإلى افراد برامج واسعة النطاق لاسلمة المعرفة وقد عقدت ثلاث ندوات عالمية لهذا الهدف بالذات فى اسلام آباد عام ١٩٨٢ كما عقدت الكثير فى الندوات لبحث امور تفصيلية كاسلمة علم الاجتماع أو العلوم الطبيعية مثلاً. وفى كوالالمبور عام ١٩٨٤. وفى الخرطوم عام ١٩٨٧ كما ان حركة نشر الكتب ودعم البحوث وإصدار المجلات الدورية باللغة النشاط.

ولم يكن النشاط ممكناً لولا الدعم المادى والسياسى واللوجستى الهام. وقد تمكن لنا تكوين صورة عن حجم هذا الدعم إن اعتبرنا ما أبلغنى إياه مدير إحدى هذه المؤسسات التى ابتدأت بالنشاط منذ سنتين إذ التقيت به فى ندوة عالمية منذ فترة وجيزة من أن مكتبة معهده تمكنت من إقتناء تسعين ألف مجلد فى سنتها الاولى. ثم علينا ان نعتبر الطرف الذى نشأت فيه هذه المؤسسات، وهو الثمانينات حين بلغت الوفرة النفطية اوج طموحها الثقافى والسياسى، واعتبرت الوقت وقتها ورمت الدخول إلى مسام الثقافة العربية بعد ان تمكنت فى مواقع هامة فى البلدان المسلمة غير العربية. وإن كان لنا أن نؤرخ لهذه الحقبة فعلىنا أن نربطها بمقدماتها فى العالمية الإسلامية التى ابتدأت فى اواخر الخمسينات بوصفها الذراع الإيديولوجى والفكرى لمبدأ ترومان الهادف إلى محاصرة المد الشيوعى وبإقامتها لما علينا ان ندعوه «حلف بغداد الثقافى» الذى يتضح اليوم انه كان عملية ثقافية - سياسية بلغت من النجاح درجة لا نعتقد ان مؤسسيها تجرؤوا ان يحلموا بها ولم يكن بمستطاعهم ان يحلموا بها فى البداية، فلم يكونوا هم ولا حلفاؤهم فى الولايات المتحدة وغيرها قد قضوا بعد على الحقبة الوطنية فى

تاريخ العرب الحديث، ولا كان ميزان القوى العالمية (سياسياً، وايدىولوجياً، واقتصادياً) قد مال باتجاه انتصار الغرب فى الحرب الباردة واستعادة مواقفه فى العالم الثالث (والثانى) على الصورة التى نراها اليوم ماثلة أمامنا، كما أننا لا نعتقد أن المخيلة كانت قد طمحت فى ذلك الوقت إلى تصور إمكان إحراز هيمنة تامة على مجالات الثقافة والفكر فى العالم العربى، الهيمنة المتمثلة فى جعل المفردات الاسلامية والإحالات التراثية جزءاً مكوناً فى الخطاب السياسى والثقافى والفكرى عند العامة وشرائح هامة من الخاصة على حد سواء، فلم يكن باستطاعة هؤلاء إدراك مقدار ضعف وحماقة عناصر هامة فى الدولة العربية، وخصوصاً فى مصر والجزائر التى أدت بهم إلى تسليم قطاعات الإعلام والتعليم إلى العناصر الأكثر تخلفاً فى المجتمع، وإلى استخدام هذه العناصر معيناً أساسياً لتملق وكسب الشارع الذى يصوره الخيال الديماغوجى على انه إسلامى الهوى.

يتبين مما سلف أن فكرة أسلمة المعرفة - أى إطلاق الصفة الاسلامية على معرفه الدنيا وجعل تأويلها شأنًا يستثنى الخطاب العلمانى والعقلانى وابتلاعها فى جوف خطاب الاسلاميين - مشروع هيمنة تحمله قوى عربية محلية إضافة إلى قوى عالمية. لا نتحدث هنا عن مؤامرة عالمية فلسنا نحن يأخذ بالنظرية التآمرية فى التاريخ، بل اننا نشير إلى صعود تشكيلات إيديولوجية على الصعيد العالمى لا يمكن فهم «المعرفة الاسلامية» دونها. تشكيلات تتمثل فى الغرب بالكلام على «ما بعد الحداثة» : يستفاد من هذه العبارة إنجاز هذه الحداثة فى الغرب من جهة التمثل الفكرى لنفى إمكانية الحداثة عن الآخرين، ووسمهم بالقبلييه والهمجييه (وبقى هذا الوسم بالنسبة للشعوب المسلمة والعربية فى نعت هذه الشعوب بالاسلاميه ونعت ثقافتها ومرامها السياسى والاجتماعى والثقافى بالاصالة الاسلامية المزعومة) إلى باجراء الحكم عليهم بانعدام القابلية للحداثة والرقى بعبارة اخرى يفيد ما بعد الحداثة بالنسبة لنا كما يفيدنا فى الشعوب المتخلفة خطاب حول أزلية ما قبل الحداثة ولعله ليس فى النافل التذكير بالترجمة السياسية الحديثه والظرفية لهذا الامر : المجارة وأحياناً المحاباة - الايديولوجية والثقافية بل والسياسية التى تلقاها القوى الاسلامية العربية فى غرب أوروبا والولايات المتحدة واستقبال ومفاوضة تمثيلها ومنع اللجوء السياسى بأشكال وتسميات مختلفة لزعماء اسلاميين وإرهابيين فى مصر والجزائر وتونس، على الرغم من الضجيج المثار حول الارهاب، وهو الموضوع المدرج فى

اثوغرافيا الاخر الهمجي، العربي المسلم فى خطاب حقبة «ما بعد الحداثة» التى مثلت الريفانية شكلها السياسى والاقتصادى على الصعيد العالمى.

أسلمة المعرفة، إذن، على غرار اسلمة الاقتصاد واسلمة النظام الاجتماعى، الية هيمنة ايديولوجيه يسور بها الشمال ما بعد الحديث نفسه وينأى به عن ما قبل حداثه الجنوب، ويستبطن فيها الجنوب الحكم بأزلية تخلفه تحت عنوان الوفاء للأصالة ويجهد بها لاقامة دول إسلامية. فما الذى يجعل من المعرفة معرفة إسلامية يعرف اهل الاهواء الإسلامية؟ نعود هنا إلى البدايه، ونحيل إلى ما يتواتر فى الكتابات الإسلامية عرضاً حول هذا الموضوع وإلى جملة فى الكتب المختصة : أمامى على سبيل المثال نص برنامجى عام للدكتور عماد الدين خليل تحت عنوان «مدخل إلى اسلاميه المعرفة» (وهو الجزء التاسع فى سلسلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالولايات المتحدة)، ومخطط عمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى (وهو الجزء الاول فى نفس السلسلة) ودراسة جديده الجهد للدكتور محمد محمد أمزيان تحت عنوان «منهج البحث الاجتماعى بين الوضعيه والمعياريه» صادرة عن المعهد نفسه (وقد كانت رسالة جامعيه فى كليه دار العلوم بالقاهرة)، إضافة إلى رسالة تعليمية للدكتور اسماعيل الفاروقى عنوانها «صياغة العلوم الاجتماعيه صياغة إسلامية»، وإلى نص بدائى التصور والصياغة للدكتور محمد عمارة تحت عنوان «معالم المنهج الإسلامى» صادر عن اللجنة العليا للدعوة الإسلامية بالازهر والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، فضلاً عن عدة نصوص أخرى.

تجمع هذه النصوص - إضافة إلى غيرها - على تقديم فهم خلاصى للمعرفة الإسلامية على الصعيدين الاستمولجى والسياسى (ونطلق على السياسى عبارة الحضارى) فعلى شاكلة الخطاب الإسلامى الحديث الذى إستلب خطاب العداء للاستعمار من أصحابه، تفيد المعرفة الإسلامية لدى أصحابها إستقلالا حضاريا : إستفاد من الازمة المعتادة حول بداية شأن هذه الازمة بداية كاملة على غرار كل البدايات الاسطوريه (ومنها ولادة النبى مسروراً مختوناً) ثم انحدارها بفعل مؤامرات اعدائها من مجوس وصليبيين وشعوبيين أولاً ثم الاوربيين والعلمانيين والوطنيين، وصولاً إلى استعادة استقلال ذاتها ونهوض عزميتها وإستئناف بداياتها فى ما يدعى بالصحة الإسلامية التى اشرنا فيما سبق إلى الشروط الفعلية لقيامها لن أتناول هنا نقض هذه الرواية الاسطورية للتاريخ

بمخططها اللاتارىخى، وباستبطانها مفهوماً خيالياً لذات حضارية مستمرة وقارة لا موت فيها ولافوات، فقد تناولناها بالتفصيل فى نصوص أخرى عديدة وليس هذا بالمكان المناسب لاستعادتها بل إن جل ما علينا تبينه هنا هو أن ما إستفاد فى هذه اللازمة يشكل تكوين المعرفة الإسلامية باعتبارها الفاعلية العقلية العاملة على إعادة تشكيل واقعنا بما يتوافق مع موضع الخلاص الحصرى المستثنى للآخرين، الذى ينيطه الاسلاميون بانفسهم باعتبارهم الرافعة السياسية لأسلمة الحياة فإذا كان التاريخان القديم والحديث للعرب زورا وبهتانا كان الاسلاميون البرهة المستعبدة لبرهة الاصل الكامل، وكان غيرهم نقائص هذا الأصل.

على ذلك يقوم الخطاب المعرفى فى الخلاص على تثبيت النقائص، وعلى صياغة الدين من قبل المعرفة الإسلامية فى إطار هذه النقائص ومن ناقل القول أن الفكر النقائضى ليس فكراً مفهوماً منضبطاً متسلسلاً بل عملية عقلية تصنيفية هى الصورة البدائية لكل معرفة : ليس هناك كثرة مجتمعيه وثقافية وفكرية وإيديولوجية، بل هناك أصيل ودخيل : ليس هناك عمليات تاريخيه معقدة ومتحولة ومحولة، بل هناك قيام وسبات وهناك استمرار الأصول وانقطاعها الظاهرى بفعل العدو الخارجى تستبطن هذه الفاعلية التصنيفية باختصار إفتراضاً مستمراً تاريخياً لا تحول فيه هو الأمة يتجانس فيه الزمان ومستمر أنى لا تميز فيه هو الأمة التى بها تجانس المكان وتنبذ الكثرة والتشكل الاجتماعى والخلاف السياسى (ولذلك فهى ضد فكرة الحزبية).

على ذلك تنصب مهمة أسلمة المعرفة على خطابين نقائضيين : خطاب سجال وخطاب إيجاب يختص الأول بنقض المناهج العلمية العالمية لدراسة المجتمع والسياسة تحت عنوان الخصوصية ويقوم الثانى بقسر وقائع التاريخ والمجتمع فى بوتقة تصور إسلامى سنرى لاحقاً أن مآله الأخير لا يتعدى إضافة التسمية الإسلامية على هذه الوقائع حتى تكون قادرة على مجانسة ما فيها، تلبية لمشروع سياسى يروم المجانسة القسرية عن طريق دولة قاهرة أو إرهاب للكافة، وبحيث يتم الاستنتاج بأن المعرفة الإسلامية للمجتمع أكثر قدرة على مطابقة واقع والإلمام بتاريخه ومآله على إعتبار أن هذا التاريخ وهذا المال شأنان مترادفان، فريدان بسيطان قابلان لتوصيف جامع ومانع.

نرى بذلك أن تثبيت اسلامية المعرفة عملية دائرية تفترض المجتمع كاملاً مكتملاً منذ بدايته مستقراً فى قرارة كيانه على مطابقه للمتطلبات الشرعية وأنه يمكن

بالتسالى قراءة المجتمع عن طريق قراءة الماضى المدينى (حسب رواية خيالية ومجتزأة له) وقراءة الشريعة التى يفترض انها تمثل حقيقة ممارسة الأمة. بناء على هذا الافتراض تصبح معرفة الماضى معرفة للشرع ومعرفة هذا وذاك معرفة بالمجتمع فى حقيقته الأولى والمستمرة فيجرب فهم المجتمع بفهم الشريعة وفهم الشريعة بفهم المجتمع فى دائرة مغلقة لاخارج لها إلا الكفر والزندقة والخروج على الأصول المتحولة - فى هذا الخطاب - طبائع مجتمعيه : ليس التاريخ بذلك تاريخا، بل هو استمرار لطبيعة وليس تاريخنا بذلك تاريخا لمجتمعات بل تاريخا طبيعيا اما تاريخنا التاريخى مجال الحقيقة والتحول والكثرة ومهلك الاسطورة فليس عند هؤلاء مجرد تاريخ ولا هو أكثر من وصمة تزول بالصحة.

تقوم إذن مساجلة المخالفين (العلمانيين المتغربين المستلبين) على افتراض أنماط معرفة خاصة بكل مستمر تاريخى وتختص المعرفة الإسلامية بأدراك الأمة الإسلامية اما المعارف الناجمة عن علوم الاجتماع والتاريخ والإنسانيات بصفة عامة فهى غير مطابقة لأنها ناتجة عن تاريخ آخر هو التاريخ الغربى الدهرى هذا هو الأساس الذى يقوم عليه ما قد نطلق عليه اسم علم الاجتماع البلدى الذى يرى فى معرفة المجتمع أمراً داخليا بحثا مستغرقا فى عملية المجتمع غير متمايز ولا منفصل عنها.

تصبح المعرفة - ومنها العلم عمليه إجرائيه بحثه أى فعل صرف لا دخل للعقل فيه إلا بما هو عقل إجرائى بحث لاخصائص يختص بها ويتمايز بها وتنزلق إسلامية المعرفة من عليائها القيمى إلى براغماتيه بدائيه فى أساسها إلى معرفه مباشرة غير متعقله هى بمثابة غريزة اجتماعية دون أن تكون حيزا ابستمولوجيا ولو كان لها بعض الصياغات المتميزة سفسطائيا : ولعل أبرزها صياغة عادل حسين فى فصل.. النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية من كتاب «نحو فكر عربى جديد»، وصياغة جلال أمين فى اوائل الثمانينات وتصبح المعرفة بذلك مجرد أداء يومى مطابق لواقع الحال يترجم الواقع فى العبارة وينقله إليها حملاً دون أن يتعقله فى هذا بالطبع ما قد يناسب عملية المعرفة فى بعض المجتمعات البدائية الضعيفة توزيع العمل والتراتب والتبنى الاجتماعى، لكنها لا تناسب مجتمعات معقدة البنى والتاريخ فليس ثمة تطابق بين المجتمع والمعرفة القائمة به ولا بين المجتمع والدولة القائمة عليه إلا فى مجتمع بدائى صاف غير موجود أو فى جماع الخيال الكلاتى الذى يروم قسر مجتمع على القيام تبعا لمقاييس سابقة عليه وخارجة عنه.

علام يقوم سجال المعرفة الإسلامية ضد المعارف الاخرى الوضعية والماركسية والليبرالية وغيرها؟ إنه يقوم على استخدام النقد الإيديولوجى الماركسى ضد الماركسية وضد النظريات الاجتماعية الصادرة عن الولايات المتحدة وأوروبا الغربية وفى هذا النقد شىء من المصادقية إذ إنه يشير إلى إندراج عناصر من هذه المعرفة فى علاقات اجتماعية محلية وعالمية لا شك فيه ولكنه يكتفى بذلك ولا يتناول القضية المحورية فى هذا الأمر وهى الآلية العقلية (وهى أكثر تعقيدا بكثير من مجرد الانعكاس أو التعبير المباشر) لعلاقة المفاهيم الاجتماعية بظروف نشأتها كنشأة المجتمع أو الاقتصاد كحيزين متميزين من خبرات التشكل الاجتماعى ثم الآلية الفعلية لعلاقة هذه المفاهيم التى أضحت عالمية لأنه جرى تمثيلها - كما سنرى - فى جل انحاء المعمورة، ولو على صورة بائسة فى احوال كثيرة بالتحويلات البالغة الأهمية التى طرأت على المجتمعات التابعة ونحن منها فى القرنين الأخيرين وخصوصاً على صور التناثر الاقتصادى - الاجتماعى وإعادة تشكيل حيزات الثقافة والفكر والإيديولوجيا، والإنشاء الجديد لحيز السياسة فيها وفى شروط الإلزام بهذه الأمور إدراك أهمية هذا التحول الكبير والاطلاع على معالجة النظريات الاجتماعية الانثروبولوجية والسوسيولوجية، والنظريات الفلسفية لهذا الأمر فى العقدين الأخيرين، وأى من هذين الشرطين ليس متوفرا لدى أصحاب المعرفة الإسلامية.

نعود إلى الاندراج البراغمتى للمعرفة فى المجتمع التى تقوم عليها مزاعم المعرفة الإسلامية ونشير إلى العلمية المعرفية التى تشير إليها بل تستثيرها فى تأكيد إندراج المعرفة فى المجتمع اندراجاً كلياً : ذلك انه لا يمكن للمعرفة أن تكون داخلية كلياً إلا إذا كانت معرفة أناة فإذا كانت المعرفة عملية كلياً كانت واقعاً دون أن تكون قولاً يمكن إيصاله للآخرين يجرى بذلك رد المعرفة إلى الوجود بوصفها قواماً انطولوجياً فاعلا فيه دون أن يتاح له البروز والاستقلال خطابياً أو دون أن تتاح للمعارف إمكانية قول ما يعرفه لأن المعرفة هى الواقع، والواقع هو المعرفة، والتاريخ هو الاصل والشرع، والمعرفة هى معرفة الاصل والشرع، إن انبثاق المعرفة دون وساطة عن المجتمع كانبثاق الدولة عنه فى مستمر اصولى أزل صوان نظرية عضوية لاعقلانية فى المعرفة والمجتمع وفى التاريخ وفى الدولة نظرية كانت ومازالت من اهم العناصر المكونة للأيديولوجيات الفاشية : ليس فى هذه النظرية من الأصالة الإسلامية شىء على الإطلاق بل هى واحدة من النظريات العالمية الانتشار، ذات المنشأ الأوروبى وذات المآل الكونى،

وهي نظرية تشكل دعوى : إسلامية المعرفة تشكيلا تاما وليست الصفة الخلاصية للمعرفة الإسلامية الكامنة في الإدعاء بكونها البديل النهائي لزيف التاريخ إلا رديف نظرية المعرفة المباشرة التي ليس فيها للعقل دور يربط فيه المجتمع بتصور المجتمع.

ليس غريبا أن تكون احدي المحطات الاساسية في نقد مؤسلى المعرفة للعلم اخذهم عليه - أى على العلم - عدم الإتيان باليقين المطلق، خصوصا، فى العلوم الانسانية والإجتماعية، إن ما ياخذونه على العلم هو كونه ليس سحرا أى قصوره عن الحشم التام واليقين المطلق والناجز وفى نفس الوقت اخذه بالمحتم وخصوصا المحتم التاريخانى للمذهب التطورى، إن ما يؤخذ على هذا المحتم ليس عقلانيته التاريخية - فهذه العقلانية التاريخية أى إدراك عالمية التاريخ على تفاوت وتاثره المتضافرة، أمر يغيب عن توكيدات إسلامية المعرفه - بل ادعاؤهم بعدم الكفاية التجريبية للاخذ بالمحتم التاريخى أى محاكمته على اسس لا عقلانية براغماتية أولية على اسس تجريبية بدائية أو يستمولوجية إن غياب المماثلة الاستمولوجية أو التاريخية للعقلانية التاريخية - ناهيك عن المحاكمة التاريخية له - ليس إلا عقلانية ما يطرح إذاها بديلا اسلاميا لها، فبدلا عن العقلانية الحركية المتجهة إلى المستقبل يأخذ أصحاب اسلامية المعرفة مبدأ الهوية الذي يفيد عندهم حتمية آيلة عن الماضى، على اعتبار ان الماضى مستقبل منجز ما علينا إلا استذكاره ليستأنف نفسه.

على هذه الأسس اللاعقلانية تبنى المعرفة الإسلامية، فما آليات بناء هذه «المعرفة»؟ سبق ان اشرنا إلى برهتين فى مشروع المعرفة الإسلامية هما : البرهنة السجالية التى ناقشناها، والبرهنة الإيجابية والبنائية، وإلى هذه الأخيرة نلتفت الآن.

إذا كان سجال المعرفة الإسلامية قائما على إقامة النقائض فإن بناها الإيجابى يقوم على النعت والوسم والتسمية، أى إطلاق الصفة الإسلامية على عناصر هذه المعرفة، والجامع بين البرهنة السجالية والبرهنة البنائية هو المناقضة، فالمعرفة الإسلامية بديل للمعرفة الرأسمالية وللمعرفة الماركسية، ولذلك فيتم تشييد صرح معرفى هو الاسلام بالقياس على غيره مما هو غير صائب، لأنه ليس بالاسلامى. يفترض هذا التشييد أن الاسلام وحدة واقعية قابلة للوصف والتبويب وبالتالى للمناقضة التفصيلية والمقارنة السلبية مع الرأسمالية والماركسية، على الرغم من ان الاسلام اسلامات، وتسمية لمجتمعات وتواريخ وثقافات وبنى فكرية بالغة الكثرة والمناقضة الداخلية (تماما

كالغرب، فليس الغرب بالواحد، فهو ليس شأنا محددا (بكسر الدال) ولكنه محدد بفتح الدال) بالتاريخ، فليس للاسلام من قوام ذاتى، اذ هو ليس عينا، بل هو علم تتخله الجماعات الإسلامية إشارة على السوية، أى على ما تطالب به عما تتصور أنه كان قائما فى العصر الراشدى أو أنه مازال موجودا فى النصوص الإسلامية (القرآن على الرغم من اختلاف بعض الصحابة والمتأخرين والسنة التى استقر الاجماع على قبولها بغض النظر عن الاختلاف حول صحة نسبة بعضها للنبي وأصحابه). وقد بين لنا الدكتور نصر حامد ابو زيد على كل حال فى نص له بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر» قلة بضاعة المفكرين الاسلاميين المعاصرين فى الدراية بأصول التعامل مع النصوص الإسلامية على الرغم من تاريخية الاسلام وتاريخية المسلمين، فإن اصحاب المعرفة الإسلامية يصرون على إجراء التسمية الإسلامية الموحدة قسرا للتواريخ والمجتمعات المسلمة حتى تغلق دائرة الأمانة على التاريخ والواقع ويصبح وصفه وسما وحتى تصبح معرفته ذكرا : على ذلك تصبح مبادئ المعرفة الإسلامية أقوالا فيما وراء المعرفة، كمبدأ الوحداية، والاستخلاف، والتوازن بين المادة والروح، والتسخير، مما لا علاقة له بموضوع المعرفة إلا الربط الانشائى الذى لا مصداقية له إلا ما يقدر اصحاب هذه المعرفة فى إلزامه بالقسر الادارى أو بالتلقين القائم على تثبيت الإذعان للسلطة المعرفية للاسلاميين. ألم يصف الغزالى ربط الفرع بالأصل فى القياس على أنه أمر ليس بالعقلى، بل القائم على إذعان الأول للثانى؟ أو لم تقم الايديولوجية الإسلامية فى العصر الوسيط على تشريع الواقع وربط الفروع بالأصول ربطا نظريا بأساليب أصول الفقه بعد ان كان هذا الربط قائما فى الواقع؟ أوليست سلطة الربط بين الاثنين (أى سلطة سلك العلماء) هى ما أعطى الربط مصداقية بل شرعية تامة؟

على هه الصورة البعدية يجرى تأويل آيات قرآنية شتى على أنها أسس لعلم الاجتماع الإسلامى وغيره من مجالات المعرفة، وذلك على الطريقة المعهودة فى تريبع الدوائر، فيجرى إلزام القرآن بما لم يقله، ويجرى تحميله معانى ليست واردة فيه ولا يمكن ان تكون واردة فى نص يعود للقرن السابع الميلادى، فتوسم المناهج المبسطة للفلسفة الوضعية والمناهج الاستقرائية فى المعرفة بالمناهج الإسلامية، والمفاهيم السوسيولوجية العادية بالأصيلة اسلاميا، وتختلط اسلمة موضوع المعرفة بأسلمة مناهجها وهذا خلط انتبه إليه الدكتور أمزيان فى كتابه المشار إليه أعلاه) فيكون العقل الإسلامى العارف هو عين ما يكشف

عن الوقائع الإسلامية على الصورة الدائرية التي تحريتها
في فقرات سابقة.

وعلى العموم، فإن استخدام النصوص الإسلامية هذا
هو الشأن المعهود في فكر الإصلاحية الإسلامية : فالعالم
نص - بل هو النص عينه - مشفر، أي مصاغ بالشفيرة،
وتجيب إعادة قراءته بما هو نص. أما النص، فهو بدوره
العالم مشفرا ومصاغاً نصاً، وما على صاحب المعرفة
الإسلامية إلا أن يوازي الأول والثاني فيقرأ هذا في ذاك،
إذ هما أن الواحد ليس إلا كناية عن الآخر. وإن صاحب
المعرفة الإسلامية هذه، إذ يقرأ هذا في ذاك، فهو مستودع
الترجمة، وعارف الشيفرة وقاماً كما في التأويل الباطني
للنصوص الذي سخر منه الغزالي أيما سخرية، فإن الشيفرة
ليست بالفتاح الطبيعي ولا هي بالفتاح المتواضع عليه، بل
لا منشأ لها إلا رغبة - وسلطة - صاحب الترجمة.

أما نمط أجتلاب الإذعان وتثبيت التسمية، فهو
التوكيد والجزر، علامتا السلامة في خطاب المعرفة
الإسلامية، وتأويل النصوص الإسلامية على صورة التوكيد
الذي يرومه أصحابها الخطاب. على هذه الصورة، يمكن
للدكتور اسماعيل راجي الفاروقي، دون تجاوز ودون حرج،
أن يضع كتباً (هو المجلد الثالث في سلسلة أسلمة المعرفة
الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات
المتحدة) تحت عنوان «نحو لغة إنكليزية إسلامية» يحتوي
في الأساس على صياغة كلمات عربية بالأحرف اللاتينية
(مثل : الخبيثة، الخلافة، الرحمن، الخير، الخالق، العصمة،
العلم، العقل، الاخلاص، وغيرها)، ثم شرحها على صورة
تفيد التصور الإسلامي للمؤلف لها، ثم تناظر بين الصورة
التي يقوم فيها الدكتور الفاروقي بالاستيلاء على اللغتين
العربية والإنكليزية، والجمع بينهما في بوتقة المفردات
الإسلامية، وفي ما يقوم عليه هذا النهج من ادعاء التملك
لسلطة وضع اللغة والتصرف بها، وبين الصورة التي
ينتهجها الإسلام السياسي في محاولة تملك المجتمع
والدولة : في الحالتين، نرى فعل تسمية، كتسمية العربية
إسلامية ثم الإنكليزية إسلامية، متضافراً مع دعوى القدرة
على الصدق، أي الكفاية قياساً على الواقع ومتطلباته،
بعبارة أخرى نرى القول مجتازاً مجال الخطاب إلى افتراض
التحقق المباشر. أما مقاومة الواقع - لانتاج لغة جديدة
كما لأسلمة مجتمع ولقيام دولة إسلامية - فهي أمور
ليست بشأن يذكر قياساً على لزوم التحقق المفترض في
التسمية أما المسافة بين الافتراض، وتحقيق هذا الافتراض
في لزوم عملي، فإن اجتيازها يتطلب فاعلية خارجة عن
الخطاب الذي يقوم بالتسمية ويجعل منها إلزاماً : تلك

الفاعلية فعل سياسي مباشر يلزم الواقع بما هو ليس منه،
ويفسر تناوله في الخطاب على ما تتطلبه المفردات
والتسميات الإسلامية.

ما الذي نستفيد - أن كنا علماء اجتماع على سبيل
المثال - من أسلمة علم الاجتماع، خلا رفض علوم
الاجتماع العالمية بحجة غرابتها وإجرائها حكم سنن
المجتمع على الدين مما ينزع عنه صفة الوحي؟ إن التفتنا
إلى كتاب أمزيان المذكور - ونحن حريصون على تناول
المناقشات الجدية لأسلمة المعرفة على قلتها وعلى الرغم
من غلبة الغث عليها - لوجدنا أنفسنا أولاً بازاء محاولة
استخدام القرآن كمصدر تاريخي : ولكن هذا الاستخدام
يتم دون مراعاة للوقائع التاريخية، مما يجعل النتائج
مشكوكاً فيها، أما ثانياً، فنرى أمامنا محاولة لاستخراج
قوانين اجتماعية من النص القرآني، على غرار المحاولات
التي جرت لاستخراج مبادئ علوم الفيزياء الذرية وقوانين
الجاذبية وغيرها من القوانين الكونية، وهو أمر فيه تحميل
النص القرآني ما لا يطاق عنده، أما عند النظر لهذه
«القوانين»، فنرى أنها لا تتجاوز ما قد يقوله الحس
السليم، وما تجده في نصوص وأقوال كثيرة وفي أمكنة
وأزمنة شتى، إسلامية وغير إسلامية : الاطراد التاريخي،
ترتب الفساد على الظلم، وما شاكلها، إضافة إلى
اعتبارات أخلاقية مصاغة وكأنها قوانين طبيعية : فإذا
كان صحيحاً : أن «التلازم بين طاعة الله والنصر، وبين
عصيانته والهزيمة» قانون اجتماعي، فكيف يمكن تفسير
انتصار الفساق والكفار وهزيمة المؤمنين، على مدى قرون
متواصلة؟ إن ما يجعل من هذه «قوانين» هو نزعة علموية
تريد الاعلاء من شأن الإسلام بوصمه بالعلم. أما ما يجعل
من هذه القوانين إسلامية فما هذا إلا التسمية.

ليس من المفيد الاسترسال في هذا الشأن بل إنه يتعين
علينا الآن أن نعمل على استخلاص بعض النتائج مما سبق.
وأبنا كيف أن نقد المعارف غير الإسلامية يقوم على ضرب
من العدمية المعرفية التي تدغم المعرفة في الحياة
الاجتماعية دون قايض فعلي، وإن هذه العدمية تقوم على
نفي الصفة العلمية عن العلوم الاجتماعية : الواضح من
هذا الأمر أن مفهوم العلم المستخدم هنا مفهوم بدائي
خلاص للعلم، لصق بعلموية الأديان الوضعية للمقرن
التاسع عشر، يرى فيه قراءة للواقع لا خلل فيها، أي أن
العلم بهذا المعنى، لدى مؤسلي المعرفة، عليه ألا يكون
حيز عمليات معرفية ذات تاريخيات، بل عليه أن يكون
سحراً بلسمياً شافياً إن كان له أن يفوز بالمصداقية، وقاماً
كما أن هذا المفهوم للعلم مستقى دون وعى لأصوله في ما

تبقى من مختصرات القرن التاسع عشر في الجوامع والموسوعات والمبسطات، فإن النقد الموجه للحتمية واليقين العلميين - وهو نقد مفصل على قياس هذا المفهوم المتخلف للعلم، الفائق - مستقى من تاريخ معين يعود هو الآخر إلى القرن التاسع عشر، ذلك أن هذا النقد للعلم ليس من مكتشفات «الصحوة»، بل هو ناتج عن استخدام الاعتذارية الكاثوليكية - وخصوصا بونال ولا منيه - لتراث اللا أدريه ضد العلم في القرن التاسع عشر، هذا الاستخدام الذي نقله فرنسيس مراث الحلبى من كلية الطب في باريس إلى مجال الثقافة العربية العثمانية، حيث تلقاه الشيخ حسين الجسر، وعن الأخير انتشر هذا النقد في كتابات الإصلاحية الإسلامية، ثم استقر لدى محمد حسين هيكل - وهو الذي فلج العقل العربى الحديث بتثبيته سقفا للعقلانية فيه كان أدنى مما قبله الشيخ محمد عبده وغيره. ومن هيكل، ومحيطه دخل إلى مجالات الفكر العربى الحديث الأخرى، مقتربا في العادة بالحديث الواهى حول روحانية الشرق ومادية الغرب.

استنادا إلى النسبية المعرفية المطلقة التى يتيحها هذا الفهم البدائى للعلم، يتاح للمعرفة المتأسلمة أن تطرح نفسها على أنها كافية بإطلاق فى إطار ما تطلق عليه جزافا عبارة المجتمع الإسلامى أو صفة التاريخ الإسلامى، ولكنه تبين لدينا أن هذه المعرفة ليست بعملية استقصاء لمجتمع أو لتاريخ (أو بالأحرى : لمجتمعات أو لتواريخ) بل هى إلزام لهذه المجتمعات ولهذه التواريخ بتسمية لا مصداقية لها خارج سلطة صاحب التسمية والقيم عليها والقائم بها. أما ما لا ينضبط فى إطار الأسم، فهو شواذ، خروج، لا - إسلام مجرد حرف لا صفة نوعية له سوى إضافة النقص عليه قياسا على ما هو إسلامى. إذ هو خروج محض، وعداء ومناقضة فى معظم الأحيان. تقوم المعرفة الإسلامية إذن على الذكر، وعلى المناقضة، وقد رأينا أن العدمية المعرفية تؤدى إلى ذات عارفة هى نفس موضوع المعرفة، كإله أرسطو الذى يتفكر فى ذاته أو عقل هيجل المتحقق خلاصيا فى نهاية التاريخ الذى لا ينتهى له إلا هو. ولكن هذه المعرفة المستوعبة فى موضوعها والمستغرقة فيه غير قادرة على الكلام، إذ هى وجود محض، ولذلك فليس فى المعرفة الإسلامية أداء معرفى، بل سديم لا بداية له ولا نهاية، ليس لأنه لا نهائى بأى معنى فعلى بل لأنه فاعلية دائمة الجرى وراء ذيلها فى مطاردة دائرية مستمرة. لا يبقى من معرفتنا الواقع فى هذا العمل المستمر إلا الحشرة، حشرة الكلمات التى تتيح المجال بغلبة صيحة «الله أكبر» غلبة سياسية بأخذونها

على أنها هيمنة اجتماعية وفكرية، ذلك أن المعرفة الإسلامية ليست إلا تردادا لصفة الإسلام، وهى نرجسية ترسندنتالية لا مناط لها إلا تأكيد شهوة السلطة (الشاملة للعقل) لذلك يسمونها بالأمة وأصالتها، ولكنها ليست فى واقع الأمر غير الحركات السياسية التى تسند دعوى إسلامية المعرفة.

إذا كانت المعرفة الإسلامية كما يقدمونها هى خطاب لا طائل معرفى وصفى منه، كما رأينا لم إذن أسلمة المعرفة؟ رأينا فى مستهل هذه المناقشة أن لإسلامية المعرفة بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وأن لبروزها ظروفًا تاريخية وسياسية وإيديولوجية محددة لا يمكن فهم أسلمة المعرفة دونها، ورأينا أن عنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية، وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه، فى إطار نظرية كلاسيكية لا عقلانية فى التاريخ ترى فيه استمرارا لدوات قارة - وهى نظرية غربية، ولدت فى المانيا فى أواخر القرن الثامن عشر، وانزعت فى أطر اليمين القومى - ثم الفاشى - فى المانيا وإيطاليا وفرنسا وغيرها، وألهمت الكثير من الصياغات الإيديولوجية للقوميات الطرفية فى كل أنحاء العالم، ومنها بعض مناحى القومية العربية والقوميات القطرية العربية، وصولا إلى إيديولوجيات الشكل المرضى فى القومية الذى رأيناه لدى بعض القوى الإسلامية وعند بعض القوى الوطنية خلال حرب الخليج. وقد اكتسب الإسلام السياسى هذه النظرة اللاعقلانية فى التاريخ وفى المجتمع - نظرية التاريخ المتجانس والمجتمع المتجانس - فى العقدين الأخيرين عن القومية العربية، بحدة أكبر، وجعل لنفسه مهمة تحويل التاريخ من تاريخ متحول إلى جملة رموز ثابتة يطلب منها استثارة الحمية وتهيج المحتاجين ضد المجتمع وضد الطوائف الأخرى والتعمية على الأسباب الحقيقية لأزماتنا الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك فقد كان ترميز التاريخ - وهذا هو المقصود بالتسمية والوسم والنعت مما تكلمنا عنه أعلاه - بغية إضفاء اللاتاريخية والتجانس عليه، فاعلية إيديولوجية من ناحية، وفاعلية معرفية من ناحية أخرى : فاعلية معرفية تقرأ التاريخ والمجتمع بغية ابتلاعه فى جوف إسم إسلامى لا قرار له : تتم بذلك تسوية صفحة المجتمع والتاريخ وتزال عنه نتوءات الواقع وتفاوتاته ووقائعه، ويجعل بذلك حكرا على سياسة واحدة خلاصية لا قيام لها إلا على تشوية الواقع ومجانسته ليصبح قابلا لممارسة السلطة المباشرة والكلية لدولة متفردة يرومها الإسلام السياسى على شاكلته. ليس افتراض تجانس التاريخ والمجتمع تحت عنوان الإسلام - وهى ناتج أسلمة

المعرفة - إخبارا عن الواقع، بل قل شهوة سياسية مناطها التفرد بالسلطة وتشويه صفحة المجتمع حتى يتم الاستيلاء عليه.

نكرر : ليست هذه الجملة من التصورات القائمة على افكار الاستمرار التاريخي والتجانس المجتمعي المحتوم (لأنهما طبيعيان قياسا على التاريخ الذي ما هو إلا انصرام للزيف)، وما يرافقها من اخذ للتاريخ وللمجتمع بل وللعالم على أسس مفاهيم لا عقلانية كالهوية والأصالة والفردة، باكتشاف لذات مجتمعية وتاريخية اسلامية مزعومة، ليس انحطاط المداك الذي تستجلبه الأيديولوجيات اللاعقلانية مقتصر على اصحاب المشروع الفكري اللصيق بالاسلام السياسي. إن هذه الحركة السياسية ومشروعها الفكري جزء من وضع عالمي يجري فيه انزلاق في افكار العقلانية الحداثية إلى همجية لا عقلانية الأيديولوجيا صنوها فلسفة وحشية للهوية، في الهند، وفي البوسنة، وفي اجزاء كثيرة من افريقيا، وغيرها، فنحن إن اطلعنا مثلا على أدبيات اليمين الهندوسي، أو الحركة القومية العربية، لوجدنا عين خطاب الهوية، والاستمرارية، والتجانس (أو المجانسة فيما يعرف بالتطهير العرقي)، والفردة، وما علينا إلا استبدال الإحالات الرمزية : استبدال بعض التواريخ والشخصيات

والوقائع السحيقة كاستبدال محمد براما، ومكة بايوديا، والصليبيين بالمسلمين، وغير ذلك، حتى نرى التماثل بين الخطابين والمنحنيين السياسيين والاجتماعيين. وما مدعى ذلك إلا كونهما ناتجين عن عين الثراث الأيديولوجي الشامل للعالم، والمحتوى على أيديولوجيات أقصى اليمين التي تتحد لدينا في الاسلام السياسي وفي الهند في الفاشية الهندوسية، ليست إسلامية المعرفة إلا الميكانيزم الأبستمولوجي - على بدائيته - للاستحواذ على مجال الفكر لتطويعه لأغراض المجانسة التي يرومها الاسلام السياسي، والتي يتوسل في سبيلها فلسفة هوية تحول التاريخ من سياق وعقلانية تحول بنى ووقائع إلى ثبات غرائز لا عقلانية.

تتبدى المعرفة الاسلامية إذن على انها تشكل خطابي تغلب عليه البرهة السياسية المباشرة، برهة صاحب المعرفة ورغبته السياسية التي تترجم النص إلى العالم بما هو مشروع سلطة مباشرة. والجدير بالذكر ان هذا الشأن لا يبدو انه منتشر في إطار اليمين الهندوسي : فلا محاولة تذكر عنده إلى «هندسة» أو «هندكة» المعرفة، وعلينا ان نستنتج أن مدعى ذلك هو تشكيل سوسيولوجي أقوى للثقافة الحديثة في الهند، وغياب نسبي لتسييس الجامعات وغيرها في حيزات الثقافة العامة.

هل يوجد علم اقتصاد اسلامى؟

د . سعد الدين حافظ

تقديم :

تزدحم المكتبة العربية بسيل هائل من الكتب والدراسات التى تتناول هذا الجانب أو ذاك من الظواهر الاقتصادية أو من العلاقات الاقتصادية أو التشريعات الاقتصادية فى البلدان الإسلامية فى وضعها الراهن وفى مسارها التاريخى. ومن ثم فمن الطبيعى أن تنعت هذه الكتب أو الدراسات بالإسلامية، فنجد كتابات عن التنظيم الاقتصادى الإسلامى، والتشريع الاقتصادى الإسلامى، والمالية فى الإسلام.. الخ وبعض هذه الدراسات يتناول قضايا فقهية مثل موقف الإسلام من الربا، وأحكام التجارة والمعاملات فى الإسلام وكذلك الموقف من الملكية والثروة والإرث وتوزيع الدخل وتنظيم المال العام وغيرها. وعليه نجد كتباً وأبحاثاً ومقالات تحمل هذه المسميات.

ولقد زادت الكتابات حول الظواهر الاقتصادية مع نمو وانتشار ما يعرف "بالمصارف الإسلامية" ليعبر البعض بذلك وجودها وأسلوب عملها من منظور التشريع الإسلامى، أو لياخذ البعض الآخر موقع المدافع قبل وجهة النظر الانتقادية، سواء جاءت من جانب المفكرين المسلمين الذين لا يجدون اختلافاً فى أداء هذه المصارف عن غيرها من المصارف سوى فى المسميات، أو من الكتاب الاقتصاديين الذين لا يجدون مبرراً لازدواجية تنظيم المؤسسات

الاقتصادية والمالية والنقدية فى المجتمعات الإسلامية. ولقد زادت هذه الكتابات أيضاً تحت تأثير حركة المد فى التيارات السياسية الأصولية محاولة بلورة تصور متكامل لنظام حكم سلفى.

اتجاهات الكتابات:

والقارئ الفاحص المتابع لسيل الكتابات هذه يستطيع أن يميز الآتى :-

- أن الاتجاهات التقليدية المعروفة فى هذه الكتابات قد أخذت موقف الشارح لتعاليم الإسلام من هذه القضية أو تلك، أو من هذا الجانب أو ذلك سواء كان هذا الشرح مؤصلاً على أساس فقهي تشريعى، أو على أساس تحليل تاريخى للتطبيقات العملية. ولقد ساد هذا التيار كتابات المفكرين والمؤرخين والأساتذة لفترات طويلة ومازال سارياً مع خفوت نسبي فى صوته قبل الاتجاهات والتيارات التى فرضت نفسها أخيراً. والبارز فى كثير من هذه الكتابات أنها تأتى فى سياق موضوعات أكثر عمومية، إما كأحد العناصر أو الموضوعات التفصيلية لها، وإما كقرائن للدلالة على الحجج المطروحة فيها. وأن قسماً لا يستهان به من هذه الدراسات والكتابات قد اكتفى بوضع الصبغة الإسلامية على كثير من المفاهيم والمسميات والاصطلاحات الوضعية التى أبدعها تطور الفكر والعلم وتنظيم

د . سعد الدين حافظ - خبير بمعهد التخطيط القومى

المجتمعات الإنسانية دون بذل جهد يذكر في إبراز خصوصيات ما يجعلها إسلامية أو غير إسلامية، بمعنى إبراز الطابع المذهبي لهذه المسميات. وربما يرجع ذلك إلى قلة إلمام هذا الفريق من الباحثين بالفكر والشرعة والفلسفة والأخلاق الإسلامية. ولا شك أن الباعث وراء تسمية هذه المفاهيم والمسميات والاصطلاحات بالإسلامية هو الحرص على الإسم من منظور سياسي أكثر من غيره.

- أن جزءاً من الدراسات - وهو المتسم بالروية والتأني - قد سعى لاستخلاص بعض ملامح معالجة الظواهر الاقتصادية في مصادر التشريع الإسلامي وهي القرآن والسنة وتراث الفقهاء والاجتهاد، سواء ماتعلق منها بالأفكار الاقتصادية أو بتنظيم هذا الجانب أو ذاك من العلاقات الاقتصادية بين الناس، وإبراز أحكام الشريعة بشأنها، وهو ما يدخل في باب المعاملات. وهذا الاتجاه من البحث يضم فرقاً متعددة من الباحثين، فالبعض منهم سعى للمقارنة بين ما أتى به الإسلام من تنظيم للمعاملات والعلاقات وبين ما آلت إليه خبرات السياسات والممارسات الاقتصادية في الدول المعاصرة اشتراكها ورأساليها وهم يسعون لبيان المكان المتفرد للتنظيم والتشريع الإسلاميين. وفريق آخر جعل منها نقطة انطلاق لنقد نتائج الممارسات الجارية في الدول المختلفة في إطار طرح بديل سياسي يسعى للأخذ بأسباب الشريعة الإسلامية والإطار الأصولي للحكم وإدارة الدولة وتسيير أمور اقتصادها. والملاحظ أن القسم الأقل من هذه الكتابات يدخل في باب التجديد.

- أما البعض الباقي من الدراسات فلم يكتف بهذا التناول العاطفي وكذلك السياسي للمتغيرات الاقتصادية "الإسلامية"، بل مضى شوطاً أبعد للقول بوجود ما أطلق عليه "علم اقتصاد إسلامي" "وقوانين علمية اقتصادية إسلامية"، و"بنظرية اقتصادية إسلامية".

وهو الفريق الذي نخصص هذا المقال المبسط لمناقشة آرائه وأفكاره. ونجد من بين هؤلاء الكتاب من طرح هذه الفكرة صريحة أمثال محمد مظهر صديقي (النظرية الاقتصادية في الإسلام)، ومحمد يوسف الدين (النظريات الاقتصادية في الإسلام) وأحمد النجار (المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهاج الإسلامي) وعبد الحميد أبو سليمان (نظريات الإسلام الاقتصادية : الفلسفة والوسائل المعاصرة) وعبد السلام المصري (نظرية الإسلام الاقتصادية) ومحمد عبد المنعم خفاجي (الإسلام ونظريته الاقتصادية) كما نجد في مقالات وكتابات دارجة لكثير من الشارحين والمفسرين مثل عبد المنعم النمر وأحمد

الشرباوى وأحمد شلبي وغيرهم.

أما عند البعض الآخر فإننا نجد الدعوة قائمة ولكن بصورة متواضعة، لا تنسب صفة العلم إلى مجموعة القواعد والتشريعات المنظمة للجانب الاقتصادي للمجتمع سواء ماتعلق بتكوين الثروة وإرثها وللتبادل والتوزيع والمعاملات وإدارة المال العام في صورتها الكلية والشاملة (علاوة على الترسانة الضخمة من الكتب والأبحاث والدراسات والمحاضرات والمقالات لهذه الجزئية أو تلك). ونجد أمثال هذه الكتابات عند إبراهيم دسوقي أباطه (الاقتصاد الإسلامي : مقوماته ومناهجه، عبد الهادي النجار (٠٠٠٠٠) وإبراهيم الطحان (الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً : دراسة مقارنة)، وأبو الأعلى المودودي (الاقتصاد الإسلامي) وأحمد العسال وفتحى عبد الكريم (النظام الاقتصادي في الإسلام : مبادئ وأهدافه) ورفعت العوضى (الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر) ومحسن خليل (في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي) وصلاح الدين نامق (علم الاقتصاد ومحاولة للاقتراب الإسلامي)، وعبد السميع المصري (مقدمات الاقتصاد الإسلامي) وعيسى عبده (الاقتصاد الإسلامي : مدخل ومنهاج) وياقر الصدر (اقتصادنا) ومحسن عبد الحميد (نظريات في الاقتصاد الإسلامي) وحمد صقر (الاقتصاد الإسلامي : مفاهيم ومرتكزات) محمد شوقي الفنجري (المدخل للاقتصاد الإسلامي) ومحمد محمد نور : (الاقتصاد الإسلامي) أسس ومبادئ) ومنذر متحف (الاقتصاد الإسلامي) وسيد مناظر حسين جيلاني (الاقتصاد الإسلامي).

وعند الفريقين نستطيع أن نلاحظ أن بعض الكتاب قد توقف عند مرحلة الشرح، مكتفياً بتلمس الاستدلال من نصوص القرآن والحديث الشريف وأقوال الصحابة لمقولة أو أخرى من مقولات علم الاقتصاد كما قدمه التراث الحضاري المعاصر أو ما يسميه البعض التراث الحضاري الغربي ليتفزع على النتيجة بأن الإسلام وعى واستوعب القوانين الاقتصادية الوضعية المعروفة لدينا الآن وقد تعمق البعض الآخر في تأمل الأفكار الاقتصادية الإسلامية سواء في القرآن والسنة والفقه وحاول إبراز خصوصياتها وتميزها عن التراث الحضاري الغربي وفي كثير من الأحيان طرحها من منظور الرافض لهذا التراث الأخير. لكن أياً من الفريقين لم يقدم لنا تأصيلاً لنظرية علمية اقتصادية إسلامية مستقلة بذاتها.

هل يوجد علم اقتصاد إسلامي؟

في ضوء ما سبق فإن السؤال الذي يشور هو هل يوجد

علم اقتصاد إسلامي؟

تقصي الاجابة على هذا السؤال تسليط الضوء على بعض الأمور الأساسية التي تكاد تكون قد استقرت كبداهيات، منها مانعني بالعلم، ويعلم الاقتصاد على وجه التحديد، وأيضا بنشأته.

علوم الاقتصاد علوم حديثة :

علم (علوم) الاقتصاد ومعنى مجموعة القوانين العلمية العامة التي تفسر حركة نمو المجتمعات الإنسانية وتطورها في جانبها المادي أي فيما يتعلق بنمو قوى الإنتاج وعلاقاتها بها. أو حتى تلك القوانين التي تفسر سلوك الظواهر الاقتصادية المختلفة كالإنتاج والتراكم والاستهلاك والتوزيع وغيرها، وسلوك الوحدات الاقتصادية، في إطار الأنساق الاجتماعية والاقتصادية الحاوية لها، لم تبرز بشكلها المتعارف عليه الآن إلا منذ القرن الثامن عشر تقريبا أو في منتصفه إذا جاز لنا التدقيق. وقد جاءت قبل ذلك في إطار الفلسفة حيناً، وفي إطار الكتابات الاجتماعية والسياسية حيناً آخر، والتي بدورها لم تبرز كعلوم وفقاً للمفهوم والقواعد والأسس المتعارف عليها الآن للعلم. ويصدق ذلك أيضاً على إسهامات ابن خلدون التي سبقت هذه الفترة، والتي وإن صح القول بأنها وضعت أسس بناء علم الاجتماع، فإنها رغم ثرائها بالكثير من الأفكار الاقتصادية لم تعط أسساً متكاملة لبناء علم الاقتصاد بالحالة التي برزت في القرن الثامن عشر. وهذا منطقي لعدم نمو قوى الإنتاج ونمو الصناعة والتقدم التقني وتغير أنماط الإنتاج القديمة إلى النمط الرأسمالي الصناعي، واتساع وانتشار التبادل المحلي بين الدول بالشكل الذي عرفته المجتمعات الإنسانية منذ تلك الفترة وحتى الآن

العلم والعلم الاقتصادي :

والعلم بشكل عام عبارة عن مجال للنشاط البحثي موجه نحو إبداع معارف جديدة عن الطبيعة والمجتمع والفكر، في هذا المجال أو ذاك. ويتضمن العلم في ذاته كافة شروط ومتطلبات هذا الإبداع وشروطه، فمن في ذلك العلماء أنفسهم والروابط المتطلبة والشروط ولأن يصبح الإنسان عالماً، ومنها معارفه وقدراته وخبراته، وكذلك مناهج البحث التي يتبعونها وأساليب البحث وطرقه وأدواته، والرصيد المتراكم من المعارف السابقة، والنظم السائدة لتنظيم تصنيف المعلومات حول هذه الخبرات وتداولها وحفظها واستعادتها.

وفي ضوء ذلك فعلم (علوم) الاقتصاد هو جماع القوانين والنظريات والمعارف المتعلقة بالظواهر التي تبحث

مجالات النشاط المادي للإنسان مثل خلق القسيم الاقتصادية، كاستغلال موارد الطبيعة وتحويلها لطبقات وتوزيع ثمار هذه الطبقات وتراكم الثروات الاقتصادية وتطوير أدوات إنتاج هذه الطبقات وزيادة الثروة وطرق التطوير. ويتناول أيضاً طرق البحث في هذه الظواهر ومناهجها وأدواتها، وتنظيم وتراكم المعلومات عن هذه الظواهر والمعارف... الخ.

ومن هنا يصعب القول بوجود علم اقتصاد إسلامي وفقاً لهذا التحديد لعلم الاقتصاد. وحتى يستقيم الحكم فإننا يلزم أن نحدد لم نطلق على علم ما، أو فرع من فروع المعرفة أنه إسلامي أو غير إسلامي. ولو حددنا المعرفة الإسلامية بأنه ما أتى به الدين الإسلامي، أي ما يمكن أن نستخلصه من القرآن والسنة واجتهاد العلماء، فإن الدين الإسلامي لم يقدم نظريات وقوانين لتفسير الظواهر وكشف جوهر علاقاتها الداخلية من أجل التنبؤ بسلوكها، أو السيطرة على هذا السلوك، بقدر ما قدم أحكاماً وشرائع بعضها عام وبعضها خاص وتفصيلي، لتنظيم سلوك الأفراد والمجتمعات قبل الظواهر والعلاقات المترتبة عليها. كما قدم أساساً عقدياً وفقهياً لتطوير هذه الأحكام والشرائع.

وبشكل أكثر تحديداً يمكن الاتفاق على الآتي :

- أن الإسلام كدين لم يقدم لنا تحليلاً وتفسيراً، أي لم يقدم علاقات السببية للظواهر، وهي من مناطق الاجتهاد المطلوب بذل الجهد البحثي فيها. بعبارة أخرى يقدم الدين الإسلامي القاعدة السلوكية للتعامل بين الأفراد وبعضهم والمجتمعات والدول وبعضها دون أن يفسر آليات ونتائج هذا التعامل والعلاقات السببية له.

كما أن القرآن والسنة وهما المصدران الأساسيان والأوليان في الفقه والتشريع الإسلامي وكذلك في علم الكلام، ليسا كتابين علميين ومدرسين، ولا يفترض أن يكونا كذلك. بل إن محاولة شرح نصوصهما بالنظريات العلمية وفقاً لمدرسة شرح المتن إنما يوقع في محذور عدم استقرار وعدم إطلاق النظريات العلمية بل وتناقضها في بعض الأحيان. فالنظريات العلمية متغيرة، إما لتغير المناهج وأدوات البحث والتحليل المستخدمة فيها، أو لتطور المعارف أو تطور المعلومات ذاتها. وعدم الإطلاق وعدم الاستقرار هذان يتناقضان مع مبدأ أساسي في الدين الإسلامي خاصة وهو الإطلاق في الزمان والمكان. كذلك فالنظريات والقوانين العلمية المفسرة لنفس الظواهر وبخاصة الاجتماعية منها، قد تختلف فيما بينها حتى مستوى التناقض.

كما أن اقتراب بعض الأحكام والشرائع الإسلامية مع النتائج التحليلية للقوانين العلمية الاقتصادية كما عرفها التراث الحضارى العربى المعاصر، لا يعنى بالضرورة صبغ صفة القانون العلمى عليها لأسباب عدة فى مقدمتها احتمال اختلاف الأساس التحليلى لها، وأيضاً ورود اتفاق الأحكام والشرائع الإسلامية مع نتائج بعض القوانين العلمية الأخرى التى تختلف فى الأساس التحليلى (فى الفروض والمنهج والأدوات) اختلافاً قد يكون جذرياً.

ولو حددنا علم الاقتصاد الإسلامى بأنه ذلك العلم الذى تفرزه المجتمعات الإسلامية والعلماء الاقتصاديون المسلمون، فإننا فى هذا الصدد نقع فى كثير من المحظورات :

أولها : أن العلوم بما فيها علوم اللاهوت ذاتها تراث إنسانى، حتى لو تناولت ظواهر متعلقة بالفكر الإسلامى والثقافة الإسلامية، والمجتمعات الإسلامية.

ثانيها : أن العلماء المسلمين الذين قدموا ويقدمون اجتهادات فى هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، أو فى هذا المجال أو غيره من مجالات المعرفة الإنسانية، إنما قدموا ذلك فى إطار المعرفة الوضعية القائمة من جهة، وبنفس مفاهيمها وقوانينها ونظرياتها من جهة أخرى دون أن يقدموا فرعاً متميزاً ومتخصصاً يمكن أن نطلق عليه علم اقتصاد إسلامى.

ثالثها : أن خبرة المجتمعات الإسلامية وبخاصة فى صدر الدولة الإسلامية وفى تنظيم شئونها الاقتصادية ومعاملاتها العالمية سواء على مستوى علاقات الأفراد ببعضهم البعض أو بالمجتمع، أو فى علاقة المجموعات الاجتماعية ببعضها أو فى علاقة المجتمعات الإسلامية بغيرها من المجتمعات سواء تعلق ذلك بتنظيم المال العام، أو نشاطات الإنتاج والتجارة والتمويل، أو بالثروة والإرث، أو بغيرها من الظواهر أو المعاملات مستلزمة فى ذلك روح الإسلام، وتشريعاته وأحكامه، وهو ما يستند إليه المجتهدون القائلون بوجود علم اقتصاد إسلامى إنما لا يعكس وجود علم اقتصاد إسلامى بقدر ما يعكس تنظيمًا اقتصاديًا للمجتمعات الإسلامية، وللمعاملات الإسلامية، أو بلفظ العصر للسياسات الاقتصادية الإسلامية وأدواتها. وفى هذا السياق التأكيد على الحقائق التالية :-

١- أن هذا التنظيم للمؤسسات والعلاقات والمعاملات الاقتصادية لم يتم بمعزل عن التراث الإنسانى القائم وقتها - فى كل مرحلة من المراحل التاريخية التى تم بها، وأنه استلهم من خبرات المجتمعات الإنسانية القواعد والنظم التى يمكن تطويرها للأحكام الإسلامية العامة، خاصة فيما

يتعلق بالظواهر الجديدة على المجتمعات الإسلامية كما أنها أضافت لهذه الخبرات إبداعاتها فى مواجهة ما استحدث من ظواهر.

٢- أن هذه التنظيمات لم تكن فى يوم من الأيام جامدة، بل كانت متطورة باستمرار مع تطور ظروف وأوضاع المجتمعات الإسلامية.

٣- أن بناءها وتطورها لم يتما بمعزل عن أساليب الإنتاج السائدة، وعن علاقات القوى الاجتماعية البارزة فى هذه المجتمعات.

وعلى ذلك فيمكن القول بأن تنظيم الأوضاع والأحوال الاقتصادية فى المجتمعات الإسلامية فى صدر الدعوة، وفى مرحلة بناء الدولة، وفى مراحل ازدهارها فى العصور التى تلت - وهو ما يركز عليه الكتاب الاقتصاديون الإسلاميون - إنما هى اجتهادات أصابت، وأن أحد أوجه نجاحها أنها لم تعزل نفسها عن التراث الإنسانى عامة، وأنها استوعبت جوهر الخطاب الإسلامى للعقل.

تفسير العلم بالممارسات وعدها :

ويقع القائلون بوجود علم اقتصاد إسلامى استناداً للممارسات الاقتصادية فى فترة الدعوة وفترة بناء الدولة الإسلامية أو فى فترات ازدهارها، التى يستقرون منها تعميماتهم، فى مأزق يضعف من تأسيس دعواهم، يتمثل فى استنادهم إلى مراحل تاريخية محددة، ذات خصائص محددة، وظروف محددة قد يصعب توفرها اليوم، أو على الأقل بنفس الخصائص والملامح.

ومن ثم فإن كان العلم يستند للقوانين التى تعبر عن العلاقات الداخلية التى تربط بين الظواهر وفقاً لنظام محدد للسببية ومستقر للعلاقات بين الظواهر من ناحية وخصائصها الموضوعية من ناحية أخرى والتى تتسم بال تكرار فى الزمان والمكان، فإن الأساس المستند إليه لا يفرز بالضرورة قوانين علمية موضوعية.

كذلك يصعب القول بوجود علم استناداً للممارسات وحدها. ولا يجب الخلط فى هذا المجال بين قضية علاقة النظرية بالتطبيق أو بالواقع وبين القول بوجود نظرية لمجرد رصد الواقع، وخاصة إذا تعلق بمرحلة تاريخية مضت. علاوة على ذلك فإن قسماً كبيراً من المتصدين لهذه القضية لم يتح لهم بالقدر وبالعُمق الكافى قراءة هذا "الواقع" التاريخى.

والملاحظ أن هؤلاء الكتاب يستندون فى تأسيس دعواهم إلى منهج انتقائى للمعلومات المتعلقة بالممارسات، استناداً لفترة تاريخية دون أخرى، أو لأسلوب ممارسات دون غيره، أو لبعض التفسيرات عما عداها. وخطورة ذلك

أنه يحمل نتيجة متحيزة سلفاً، وليست راجعة للإثبات العلمى المبني على اختبار صحة الفروض سواء بالتجربة أو بالاستدلال الرياضى المنطقى. ويزيد الأمر صعوبة الاستناد إلى ممارسات كانت موضع خلاف بين الكتاب والفقهاء المسلمين، وإلى مراحل تاريخية يعينها تباينت آراء الكتاب حولها. علاوة على ذلك فإن قسماً كبيراً من هؤلاء الكتاب لا يسعى لتأكيد سلامة المعلومات بطرق القياس المختلفة، أو للتأكد من سلامة مصادرها قبل أن يؤسس عليها أحكامه.

ليست دعوة لإغلاق باب الاجتهاد :
ولا يفهم من قولنا أن ماثيره دعوه لخلق باب الاجتهاد

فالاجتهاد ضرورة لتطور المجتمع الإنسانى. والاجتهاد فى رأينا هو مرادف الإبداع، فكل اجتهاد خلاق هو اجتهاد إبداعى. إنما للاجتهاد شروط وقواعد ليست بالسهولة التى يتصورها هؤلاء الباحثون سواء كان الاجتهاد فى العلم أو فى الدين.

ومفاد مقالنا هذا هو دعوة هؤلاء المتعجلين للتروى وأيضاً للتواضع، فإنهم بهذا يضررون أكثر مما يفيدون. وهم يضررون ضيقى الأفق من المشتغلين بالسياسة حين يوقعونهم فى وهم أن هناك تأسيساً علمياً عميقاً، وأن المسألة فقط طور الجهاد، والسعى لتطبيق ذلك العلم فكأنهم يجرون أعمى وهم كذلك يضررون أنفسهم حين يعتقدون أنهم وصلوا إلى نظرية اقتصادية سياسية إسلامية.

من اصدارات

كتاب الأهالى

حكايات من دفتر الوطن - صلاح عيسى

مجتمع الإنتفاضة - عبد القادر ياسين

بشر بلا ثمن - د. أحمد الحصرى

الارهاب - ترجمة د. مصطفى بدران

برنامجنا للتغيير - حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى

صناعة العقل - د. شبل بدران

العمال والسياسة - هويدا عدلى

تطلب من جريدة الأهالى: ٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

ت: ٣٩٢٢٣٠٦ - ٣٩٢٢٤٠٨ - ٣٩٣٩١١٤ فاكس ٤١٢٠٠٣٩٠٠

مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف

د . على مبروك

وكأنهم لا يقصدون حقاً إلى إزاحة غمة العنف عن كاهل الأمة بقدر ما يقصدون إلى مجرد التطهر وإبراء الذمة، إذ الحق أن الجذر الأعظم للعنف لا يمكن أن يقوم فى هذه الضروب المعلنه للأزمة التى لا تعدو أن تكون، على الرغم من أهميتها البالغة، مجردة تحليلات سطحية لأزمة أعظم وأشمل، هى أزمة خطاب النهضة العربى المعاصر... ذلك الخطاب الذى أخفق فى إنتاج وعى مطابق لواقع، وظل يكرس على مدى قرنين لضرب من الوعى الزائف بهذا الواقع آلت به فى النهاية إلى أزمتها الشاملة الراهنة. إنها إذن أزمة خطاب فكرى لابد أن يؤول إلى مفاصلة العنف، لا بسبب إخفاقه فى تحقيق أى من غاياته النهضوية فقط، بل - والأهم - لطبيعة ثوابته ومقولاته وطريقة إنتاج المعرفة السائدة فى حقله. وهكذا يجد العنف تفسيره الأشمل، لا عند المستوى المعلن من الأزمة رغم أهميته، بل فى الأزمة الأعظم للفكر العربى المعاصر وخطابه المتهاافت... ومن هنا ذلك النمو المتعاظم للعنف، لا فى مصر وحدها، بل فى معظم بلدان العالم العربى، وذلك على نحو ينبىء بأن إفلاس الخطاب يبدو شاملاً.

إذ الخطاب وبعد هيمنة دامت طويلاً «لم يسجل - وعلى قول أحد كبار دارسيه - أى تقدم ذى بال فى أية قضية من قضايا» (١). فلا الديمقراطية انبعثت على تلك

إذا كان للمرء أن يأسف لما آلت إليه الأوضاع فى العالم العربى من مجابهات دامية تكاد أن تتحول إلى حرب أهلية شاملة تقضى على ما تبقى من إمكانات هذه الأمة البائسة، فإن الأمر ينهى أن يتجاوز الأسف على ما يجرى إلى محاولة فهمه والوعى بما ينتج، لا عند السطح، بل فى بنية الثقافة والعقل السائد فى حقلها ذاته. إذ الحق أنه ليس يمكن أبداً رفع الغمة، إلا بالوعى بما يؤسس للعنف فى عقل الأمة، وهذا ما لا يتجه إليه جهد الفكر للأسف. ففى حالة مصر، التى تقدم نموذجاً دالاً للحال فى العالم العربى بأسره، انهمك المثقفون المصريون - منذ أن بدأت تتصاعد، وعلى نحو لاقت، موجة من العنف تكاد تغطى ساحة المشهد السياسى بأسره - فى تدهيج الحواشى التفسيرية على متن هذا الحدث الأليم، وراحوا مع كل مواجهة دامية يتخبطون فى صلوات جنائزية لا تنتهى يرددون خلالها الأناشيد المعادة والتراتيل المكرورة التى لا تتجاوز أبداً سطح الحدث إلى ما يخفيه ويضمرة. فليس ثمة، على الدوام، إلا الحديث المعاد عن الأزمة التاريخية والاجتماعية والنفسية التى تأخذ بخناق أجيال بائسة لم تجد سوى العنف مخرجاً من حصارها.. وهكذا دون التجاوز من آليته إلى ما عساه يمثل جذراً قارراً للعنف، فيما وراء هذه الضروب المعلنه للأزمة، ينتج ويغذيه. فهذا

د . على مبروك - مدرس فى قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

أرض التي لا تنبت إلا التسلط والقهر، ولا الوحدة
لحزوت، بل دامت الدول القطرية وتدعم وجودها.. وليتها
تتى كانت دولاً، بل ان الكثير منها لم يكن غير قبائل لها
علام، ولا العدالة أشرفت شمسها، بل ثمة النهب المنظم
ثروات الأمة من جانب نخبة فاسدة، لم تكتف فقط بتبديد
ما يخصها من تلك الثروة بل راحت ترهن ما يخص أجيالا
م تولد بعد، ولا حتى الاستقلال دام واستقر بل استحالت
لى تبعية كاملة لم يعد معها الوجود الأخفى على الأرض
لعربية وصمة تسوء جبين أحد، بل لعله صار شرفاً يسعى
شبيرون الآن إلى نيله. لقد بدا إذن أن دورة سقوط الأوهام
تد اكتملت، وان العالم العربى قد بات عارياً لا تستره
ورقة توت واحدة. ولعل ذلك، ولحسن الحظ، كان مجمل ما
عبر عنه، وبكل المرارة، احد أقطاب جبهة التحرير الجزائرية
الذى راح يقرر بأسى انه «بعد ان ضُربت عندنا مختلف
الثوابت واحداً تلو الآخر، فإننا وجدنا انفسنا، بعد أربعين
عاماً من النضال والمعاناة، نعود إلى نقطة الصفر مرة
اخرى، وأصبح يتعين علينا ان نبدأ من جديد رحلة الدفاع
عن مختلف المقومات الأساسية للمجتمع». فقط لابد من
التأكيد، هنا، على ان هذه النهاية المأساوية ليست امراً
يخص الجزائر وحدها، بل ينصرف - والوضع الراهن خير
شاهد - على الحال فى العالم العربى بأسره، وفقط تبقى
الجزائر النموذج الأكثر دلالة من غيره.

ولقد كان لازماً، حينئذ، أن يسقط عن خطاب آل إلى
تلك المأساة، ادعاء كونه خطاب نهضة، لتبقى فقط حقيقة
أنه مجرد ستار ايديولوجى تخفى به النخبة واقع هيمنتها
على المجتمع وتسلطها عليه. لكنه - وبزمانه الدائرى
المغلق - راح يسعى إلى إطالة أمد بقائه، ممارساً لآليته
الأثيرة فى إنتاج نفسه من جديد عبر السعى الى زركشة
محتواه المتهاافت بالمفاهيم الأكثر حداثة فى العلوم
الإنسانية المعاصرة قاصداً إلى التماهى معها، الأمر الذى
يجعله لا يمل من ترديد ادعائه بأنه الأكثر معاصرة
وعصرية، ناسياً، على الدوام، ان المعاصرة لا تعنى مجرد
التزامن مع الآخر فى لحظة تاريخية تخصه، وأن العصرية
لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل بإنتاج الذات. هكذا
يفعل أبداً، ودائماً يخفق أبداً، والغريب انه راح دائماً يعلق
خيبتة، لا فى رقبة مجمل عوائقه الذاتية، بل على عاتق
مجتمع جاهل وجماهير بائسة، كانت - ومواريشها
التقليدية - أعجز من أن تفهمه أو تقدر إنسانية رسالته.
ولقد كانت هذه الجماهير البائسة هى التى اندفعت - وقد
اعتصرها الإحباط والعجز، وانهكها حصارها بين خطاب
مفلس ونخبة متسلطة - تبحث لنفسها عن ملاذ، لم تجده

إلا فى الإسلام الذى بدا الحصن الأخير لقطعان بائسة
يتهددها خطر الانسحاق الحضارى والاجتماعى. لكنه كان
يتكشف - ولسوء الحظ - لا عن الوعى بالعالم، بل عن
اليأس الكامل منه، وهنا تتجلى أزمة التى تجعله أحد
أقنعة خطاب الأزمة الذى جاء يزعم الثورة عليه، وذلك من
حيث يعجز، بدوره، عن انتاج معرفة مطابقة بواقعه. إذ
المعرفة الحققة تتجاوز كل ضروب اليأس والتمزق إلى
مستوى أعلى من الوحدة والتطابق. ومن هنا فإن ما
ينطوى عليه من اليأس لا يملك إلا ان يؤول به إلى ضرب
من العنف قد يفتح الباب الى مجرد تسلطه على المجتمع،
ومن دون ان يتجاوز ذلك إلى السعى الواعى نحو بلورة
خطاب بديل. والحق ان ما يوحده مع خطاب الأزمة، جاعلاً
منه مجرد أحد أقنعتة المتعددة، ليتجاوز مجرد عجزهما
معاً عن انتاج معرفة مطابقة بالواقع، إلى توحيدهما على
صعيد أداة انتاج المعرفة السائدة فى الحقل الخاص بكل
منهما. واذن فإنه ليس ابداً بديلاً لخطاب الأزمة، بقدر ما
هو التعبير الأجل عن أزمة الخطاب. إذ الحق ان خطاباً
بديلاً ما كان لينبثق إلا بالتموضع خارج شبكة المفاهيم
والآليات التى ينتج بها خطاب الأزمة نفسه، وذلك أمر
غير ممكن إلا بالتموضع، أولاً، فى التجاريف العميقة
لبنية الخطاب المنقود سعياً إلى خلخلة مفاهيمه وزحزحة
آليات إنتاجه للمعرفة، ولأن شيئاً من ذلك كله لم يتم
إنجازه، فإن أى تفكير يسعى إلى الافلات من هيمنة هذا
الخطاب قد ينتج تفكيراً احتجاجياً - وهو ما نراه الآن
بالفعل -، ولكنه يبقى، مع ذلك، مجرد وجه لخطاب
الأزمة، أو أنه مجرد واحد من التشكيلات الإيديولوجية
تطفو على سطح الخطاب.

لابد، إذن، من التمييز فيما يتعلق بالخطاب، أى
خطاب، وبين جملة من التشكيلات الأيديولوجية المتباينة
تطفو على سطحه، وبين نظام معرفى واحد أو بنية قارة
خلف هذه التشكيلات تنتظم حركتها وتوجه مسارها،
وتتحكم، لا فى انبثاقها وتطورها فقط، بل وأيضاً فى
انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه التشكيلات،
عند السطح قد يبلغ حد الصراع والتصادم، فانه لا ينجح
أبداً فى إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدنا
وضوحاً وقوة، وذلك من حيث ان كل واحد من هذه
التشكيلات يضطر فى صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة
الأصلية للخطاب، ساعياً إلى التماهى معها، قصد تأكيد
ذاته فى مواجهة الآخر. وإذاً الآخر، بدوره، يمارس بنفس
الطريقة فإن ذلك يعنى ان كلا منهما - وضمن هذا السياق
التناحرى - لا ينجح فى تأكيد ذاته، بقدر ما ينجح فى

الكشف عن وحدة الخطاب واضحة جلية. ولكن ذلك لا ينبغي ان يدفع المرء إلى الاعتقاد بتفاهة أو هامشية هذه التشكلات الإيديولوجية على سطح الخطاب، إذ الحق أنها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي للخطاب سعياً إلى رصد بنيته العميقة، بل إن الخطاب ذاته لا يكون له أى وجود حال عديمها، رغم أنها من انتاجه، الأمر الذي يعنى أنه إذا كان الخطاب يحقق هذه التشكلات فى جزئيتها، فإنها، بدورها تحقق هذا الخطاب فى كليته وشموله. ومن هنا فإنها تمثل نقطة البدء فى مجرد التحليل المعرفى فقط، ومن دون أن يعنى ذلك أن ثمة أولوية انطولوجية لها على الخطاب، أو العكس - إذ الحق أن الجدلية وليست القبلية Apriori، هى مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكلاته، وعلى نحو ينتفى معه القول تماماً بأى أولوية ميتافيزيقية للواحد منهما على الآخر، وأخيراً تبقى الإشارة إلى أن مجال الخطاب لا ينطوى فقط على ما ينتمى إلى حقل الإيديولوجيا الصريحة، بل ينطوى أيضاً على كل نتاج تبدو فيه الإيديولوجيا أكثر تخفياً أو إضماراً وذلك على النحو الذى تبدو فيه فاعلية الخطاب شاملة تطال كل نتاجه، وفقط ينول التباين بين نتاج تكون فيه الإيديولوجيا معلنة، وآخر تكون فيه الإيديولوجيا مضمرة، إلى التباين بين فاعلية للخطاب أكثر ظهوراً، وأخرى أكثر خفاءً، لكن حضورها يبقى شاملاً.

ولعل هذا التمييز المتعلق بالخطاب عموماً، بين تباين تشكلاته الإيديولوجية عند السطح، ووحدة نظامه المعرفى الباطن فى العمق ليمثل نقطة البدء الجوهرية فى التحليل المعرفى للخطاب العربى المعاصر تحليلاً يستهدف خلخلة بنيته الثابتة خلف مجمل تشكلاته، توطئة لتجاوزه إلى خطاب بديل، إذ الحق أن البدء من غير هذه النقطة لا يسمح إلا بإنتاج نقد إيديولوجى ذى نبرة راديكالية عالية فى أحسن الأحوال، لكنه يبقى مجرد جزء من الخطاب الذى جاء يبنى الخروج عليه، لأنه يكون - وبلا وعى منه - مستلباً فى أحبولة المفاهيم والطرائق التى ينتج بها الخطاب كافة تشكلاته على تباينها وتعددتها. ومن هنا فإن أى نقد للخطاب العربى المعاصر يستهدف - وقد بدا إفلاسه شاملاً - زحزحته وتخطيه بالكلية، لا بد أن يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكلاته الإيديولوجية التى تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية - والتى لا تعدو كونها مجرد أقنعة هشة لا تنجح أبداً فى إخفاء وحدة النظام المعرفى الثابت خلفها فى العمق، وأعنى بالنظام المعرفى طريقة الخطاب فى انتاج كل ضروب المعرفة بواقعه. ولعل الخطاب العربى المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه

إلا طريقة واحدة فى إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذى يكشف عن أن الخطاب لم ينتج ليبراليته أو قوميته أو ماركسيته إلا بنفس الطريقة التى ينتج بها الآن سلفيته، ومن هنا بالذات، يأتى التوافق بينها جميعاً فى العجز عن الخروج بالواقع من أزمتها، وأعنى بذلك أن إخفاها وعجزها لا يكونان من، بل من الطريقة التى ينتجها الخطاب.

ولعل الخطاب، حقاً لا ينتجها، بل هو، بالأحرى، يستهلكها ناقلاً ومستعيراً لها من آخر. يبدو ذلك واضحاً عند من راح يقطع بأنه «لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور» (٢)، وعند من راح يجابهه فى المقابل، بأنه لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فكلاهما - فيما يظهر - لا يعرف لواقعه نهضة أو صالحاً إلا عبر الاستعارة الكاملة لنموذج جاهز سبق أن أظهر فاعلية فى لحظة ما. ولا يمكن التعويل هنا أبداً على ما يقرره البعض من السعى إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هى، بالفعل، ما يحتاج اليه واقعه، إذ الحق أن نظام انتاج الخطاب يبقى ثابتاً لا يطاقه أى تغيير. وفقط يتكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعى إلى تبرير عملية الاستعارة، وليس الانفلات منها. وإذن، فإنها آلية النقل والاستعارة هى ما يهيمن على عقل الخطاب فى إنتاج الآخر (الغرب والسلف معا). وهنا لا يختلف (السلف) عن (الغرب) فى كونهما (آخرًا) بالنسبة للخطاب، وذلك من حيث أن ما ينتمى حقاً الى مجال (الذات) هو ما تنتجها هذه الذات فى صميم وجودها التاريخى الخاص. وليس من شك فى أن الخطاب العربى المعاصر يحيا مستهلكاً، لا منتجاً، حتى فيما يخص السلف، ومن هنا آخرية السلف أيضاً. إذ كان الأمر يقتضى أن تستدمج الذات فى صميم بنائها الخاص استدمجاً خلاقاً يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجوده من أجل الذات، بدل أن تكون هى الموجود من أجله فى حالها الراهن. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب لا يقوم فى الآخر (الغرب أو السلف)، وإنما يقوم فى الكيفية التى يؤسس بها الخطاب علاقته معه، وأعنى فى كونها مجرد استعارة فقيرة له، وليست استدمجاً خلاقاً يتحول معه الآخر عن وجوده الخاص إلى وجوده من أجل الخطاب.

والحق أن هذه الإستعمولوجيا الاستعارية لتكشف عن أن كافة التشكلات على سطح الخطاب - والتى ينشأ تباينها عن تباين المصادر المستعارة منها - لا تعدو كونها

مجرد تكوينات هشة تُفرض على الواقع من خارجه، ومن دون أن تكون أبداً نتاجاً لتطوره الخاص. فهذه التشكلات - النماذج لم تتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى نموذج، ثم العودة إليه عبر ضروب من التحليل والفهم بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت نماذج جاهزة معطاة تنزل عليه - كالتدريج الذي لا راد له و بضروب من الأمر والنهي. وهي في هذا التنزل على الواقع من أعلى لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك بالطبع عن أن تتعدل طبقاً لمقتضيات تطوره الخاص، وأعني أنها لا تقبل من الواقع شيئاً أقل من الإذعان والخضوع الكاملين. ذلك أنها حين تتبلور خارج الواقع من أعلى لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك بالطبع عن أن تتعدل طبقاً لمقتضيات تطوره الخاص، وأعني أنها لا تقبل من الواقع شيئاً أقل من الإذعان والخضوع الكاملين. ذلك أنها حين تتبلور خارج الواقع، ويمعزل عن أي عملية معرفية تتم في إطاره، فإنها تحوز سمات كل معرفة متعالية مطلقة.. ذلك الضرب من المعرفة الذي لا يقبل من متلقيه شيئاً أقل من التقبل والانقياد، دون أدنى مسائلة له أو اعتراض. إن هذه المعرفة، لا ترى الواقع حقلاً تتبلور منه وفيه تنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لا بد أن ينصاع لمطالبها ولو بالقسر، لا يمكن إلا أن قد العنف بواحد من أكثر جذوره عمقا وخفاء. ويبدو أن في مسيرة الخطاب التاريخية ما يؤكد ذلك لحسن الحظ، إذ الخطاب، وعلى مدى تاريخه، لم يعرف إلا نماذج جاهزة معطاة راح يسعى إلى غرسها، طوعاً أو كرهاً، في سياق واقعه الخاص ولأنها دوماً [أي هذه النماذج] لم تكن نتاجاً لتطوره الخاص، فإنه قد أخفق أبداً في غرسها طوعاً، وبحيث لم يبق له إلا أن يسعى إلى غرسها قهراً. ومن هنا فإنه ليس لأحد أن يدهش حين يرى ليبرالياً كبيراً هو السيد أحمد حسن الزيات [يستصرخ زمانه الرديء أن ينحجب - وما بين القوسين هو تعبير الرجل نفسه] (٣). (مصلحاً متسلطاً) يحقق (بالسيف في يده) ما أخفقت فيه ليبراليته الكسيحة. إذ الرجل هنا، يعبر عن منطق الخطاب الذي أثر إلا أن يحقق للرجل أمنيته بالفعل. فبعد حقبة طويلة راح عبرها الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوروبية عن الليبرالية والتنوير هادفاً إلى غرسها في واقعه المغاير، فإنه - وحين لم يطاوعه الواقع، وكان ذلك لازماً بالطبع - قد انتهى تاريخياً إلى أن سلم مقاليدته للعسكر يسعون للغرس كرهاً وقهراً. فهذا وكأن الليبرالية قد انتهت في العالم العربي إلى التناكر لأحوالها. والحق أنها لا بد أن تنتهي

كذلك، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه. وحين أخفق العسكر أيضاً في هذا المسعى، فإن الأمر قد انتهى في العالم العربي، أو كاد، إلى ردة سلفية تسعى بدورها - وطوعاً أو كرهاً أيضاً - إلى استعارة وغرس نموذجها الديني المضاد. ورغم النفوذ المتعظم لهذا النموذج الأخير، فإن مصيره لن يكون أبداً أفضل من مصير سابقه، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة - لا بد أن تكون - زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعنى التفكير بطريقة حرق المراحل، في إمكان القفز على هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج الديني للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة الخطاب العربي على تجاوز مرحلة التفكير باستعارة النماذج... الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدى له إخفاق آخر لنماذجه الجاهزة، وهو النموذج الديني. فعندئذ فقط سيدرك الخطاب ضرورة التحرر من هيمنة إبستمولوجيا الاستعارة، هذه الإبستمولوجيا التي يبدو وكأن العنف هو أهم ثوابتها البنيوية.

لعله لاح، إذن، أن نفى الواقع يأتي نتاجاً ضرورياً للإبستمولوجيا المنتجة للخطاب، ومن هنا فإنه يتبدى كالتدريج اللازم للخطاب لا يقدر على الإفلات منه، وذلك رغم سعيه الحثيث - وما يعلنه - إلى إخفائه والتستر عليه. حقا إن أفتنة الخطاب تتباين، فيما بينها، في إجلاله هذا النفي الثاوي تحت السطح، فثمة منها ما يتجلى عن نفى للواقع صريحا لا خفاء فيه، وثمة منها - في المقابل - من يسعى إلى إخفاء هذا النفي خلف حشد من المفردات الناعمة يلوكها القناع - وللمفارقة - عن ضرورة اعتبار الواقع ولزوم الإنصات إليه - وعلى أي حال فإن القناع الديني للخطاب يبدو - ولطبيعة نموذج المستعار - الأكثر تكشفاً عن هذا النفي، ولعل ذلك يرتبط بأنه يدرك مصدر قوته القصوى فيما يحوزه نموذج من سمات الإطلاق والتعالي. ولذا فإن قوة نموذج لن تأتي فقط من مجرد أنه - وكغيره من النماذج - سبق أن أظهر فاعلية في لحظة ما، بل من كونه يبدو قريباً للمطلق ذاته. إذ القناع (٤)، هنا، ينتزع إلى أن يماهى بين نموذج وبين الوحي ذاته، لكنه ليس الوحي، بوصفه نصاً تشكل عبر تحاور واستدماج وتجاوز لمعطيات الواقع ذاته، الأمر الذي يكشف عن حضور الواقع في تشكيل نص الوحي لحظة التنزيل، ويؤسس، بالتالي، لحضوره - بعد ذلك - في تشكيل معنى الوحي عبر التأويل. بل الوحي من حيث لا يتكشف

إلا عن الحضور المطلق لله، الوجود بما هو انكشاف لذات الله، بل وتوحد معها، ولقد كان لابد أن ينتهي هذا التوحد مع الله إلى أن يمارس هذا القناع مع الواقع انطلاقاً من رؤية راحت تعلن بصراحة : « أن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصورات، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق، كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، ونحن نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق» (٥). تبقى الإشارة إلى أن «قطب» لا يكشف بذلك عن ممارسة تخص قناعه، بل يكشف عن ممارسة عامة لكل أقنعة الخطاب، وفقط يتميز الرجل بأنه يكشف عنها بحسم وصراحة يفتقدهما المرء عند الآخرين.

واللافت أن العنف الذي تؤسسه هذه الإستمولوجيا لا يتكشف فقط في هذا النفي أو التسلط من الخطاب على واقع، بل يتكشف أيضاً في نفي وإقصاء دائم تتبادلته التشكلات الطائفية على سطح الخطاب فيما بينها. وهنا فإنه يبدو وكأن الخطاب يسعى - عبر تبعثر هذه التشكلات على سطحه - إلى اكساب نفسه تعدداً وثراءً مزعومين. لكن ثرائها ليس حقيقياً أبداً، لا لأن آليه معرفية واحدة قد انتجتها جميعاً. والأهم - لأن كل واحد من هذه التشكلات يسعى إلى إزاحة الآخر ونفيه مما ينتهي إلى إفقادهما جميعاً فإذا وجد كل واحد من هذه التشكلات ما يؤسسه في نموذج مستعار، فإن هذه النماذج قد تحولت داخل الخطاب - بسبب من تنكره المزدوج لتاريخها الذي أنتجها ولتاريخ واقعها أيضاً تنكراً يؤسس استعارته لها - إلى كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة، يضحى فيها كل نموذج بوجوده الخاص في وحدة أشمل يحتفظ فيها كل نموذج باختلافه عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية محتوية وتشجأوزه في آن معاً. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تنفجر في محيطها نماذج، تثرية بتنوعها وتغنيها باختلافها، إلى ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لزاماً أن يسعى كل نموذج في سبيل تأكيد وجوده الخاص، إلى نفي وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعى، بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفيه وإزاحته للآخر. وضمن هذا السياق التنافسي للنماذج، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم إمكان أن يصالح بينها ويوفق. ولكنه أبداً،

وعلى مدى تاريخه، لم ينتج توفيقاً بل أنتج - على الدوام - تلفيقاً. إذ الحق أن نماذج مضطرة - بسبب طابعها الصوري المجرد - إلى أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق الذي كان يستحيل في لحظات تأزم الخطاب - وما أكثرها - إلى ضروب من العنف العاتي.

وإذا بلغ الخطاب، الآن، واحدة من لحظات تأزمه، فإنه قد راح يأكل بعضه بعضاً في عملية من النبذ المتبادل بين كل أجنحة الخطاب وأقنعتة. وبإزاء هذا النبذ المتبادل بين الأقنعة، فإن كل واحد منها يتردد إلى الوحدة الأصلية للخطاب، ساعياً بذلك - تأكيداً لوجوده وحفظاً لبقائه - إلى التماهي مع الخطاب ذاته. لكن هذا التماهي للواحد منها مع الخطاب كان يضطره - وللمفارقة - إلى التماهي مع ما يتصوره نقيضاً له. ولذلك فإنه يبدو أن كل واحد من أقنعة الخطاب كان ينتهي به الأمر، في سعيه إلى تأكيد وجوده عبر نفي الآخر، إلى تأكيد وجود ذلك الآخر أيضاً، وذلك من حيث أنه ينتهي إلى التماهي معه بالفعل. ولقد كان ذلك مثلاً هو ما حدث في الجزائر، حين أدرك البعض أنه لا سبيل إلى مجابهة من حسبههم يسعون إلى الانقضاض على الديمقراطية، إلا بأن يسارعوا إلى الانقضاض عليها قبلهم، ولعله أيضاً جوهر ما يحدث في مصر الآن، حيث يبدو وكأن الدولة لا تجد الآن شيئاً تجابه به الإرهاب إلا بتبنيه. والحق أنه يبدو هنا، وكأن الأقنعة قد أدركت لا جدواها، فراحات تتساقط كاشفة عن الوجه الخفي للخطاب، ذلك الوجه الذي جهدت طويلاً في محاولة إخفائه بسبب ما ينطوي عليه من عنف وتسلط.

وإذا يطال النفي أيضاً علاقة الخطاب بجملة الأقنعة الطائفية على سطحه، وذلك من حيث أن استعارته للنماذج، المنتجة لهذه الأقنعة تفترض منطقياً إمكان عزلها وانتزاعها من جملة السياقات التي أنتجتها، مما يكشف عن إهدار فاضح لتاريخيتها تستحيل معه إلى كيانات صورية مجردة لا حياة فيها، حتى لتتحول إلى مجرد أيقونات وحلى جامدة يعلقها الخطاب على صدره، وبحيث لا يكون لها من أثر إلا زركشة فضاء الخطاب وتجميله، واللافت أن هذا النفي من الخطاب لأقنعتة ذاتها، ليكشف عن اكتمال دائرة النفي «المهيمن على عالم الخطاب بأسره والذي يؤسس - والحال كذلك - لعلاقة الخطاب بالواقع خارجة، وللعلامة بين الأقنعة داخله، الواحد منها بالآخر، وأخيراً لعلاقته بهذه الأقنعة ذاتها. ولعله يتهدى - لذلك - كخطاب عنف شامل، وفقط تتباين تياراته، أو أقنعتة، في شكل العنف الذي تمارسه، فثمة ضروب من العنف

اللفظ الخشن، وثمة أيضا ضروب من العنف الناعم المغلف، لكنها جميعا تتفق في كونها عنفاً يؤول إليه منطق الخطاب وكيفية انتاجه للمعرفة باستعارة لنموذج أو أصل سابق. ولعله يلوح - اذن - أن عنف الخطاب هو نتاج أصوليته. والحق أن الخطاب العربى المعاصر بأسره هو خطاب أصولى، لكنها الأصولية هنا، لا بمعناها الأفقر الذى تتداوله الأدبيات السياسية الراهنة مختولة إياه فى اتجاه بعينه، بل الأصولية بمعناها المعرفى الأشمل، والذى يراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز سابق - بصرف النظر عن مصدره - قصد فرضه على الواقع قهرا. واللافت أن الأصولية فى الخطاب لا يؤسسها مفهوم الأصل بذاته، بل تؤسسها الكيفية الراهنة لعلاقة الخطاب به. ومن هنا فإن تجاوز الخطاب لأصوليته، لا يكون أبداً بمتنكره لأى أصول، بل يكون بتأسيسه لعلاقته معها على نحو آخر، وأعنى أنه لا يكون فى السعى إلى البدء من نقطة مطلقة لا تسبقها أى معطيات أو أصول، فإن ذلك مما يستحيل

على أى تفكير بشرى، بل - ومن حسن الحظ - أن الله نفسه، وينصو صه الموحاة، يكشف عن استحالة هذا الضرب من التفكير، وذلك من حيث أن نصوص الوحي لم تتجاهل أبداً كل المعطيات والأصول السابقة عليها، بل راحت تحاورها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة، بالطبع، لخطاب مغاير عنها. ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب، أعنى أن يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستدمجها فى بنيته، بدلا من تركها هكذا... سلطة مطلقة تمارس على الخطاب هيمنة شاملة لا يملك بإزائها الخطاب إلا التكرار والاجترار، وأعنى - بعبارة أخرى - أن يحيلها الخطاب إلى وجود من أجله، بدل أن يكون هو الوجود من أجلها فى حاله الراهن. والحق أن ذلك يكشف عن أن خلاص الخطاب لن يكون ألينة فى تنكره لأصوله، بل فى علاقة معها تتجاوز الاجترار إلى الحوار، وتتخطى الاتباع إلى الإبداع. وعندئذ فقط ينبهل خطاب الفجر الآتى.

المراجع :

- (١) محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر، (دار الطليعة - بيروت). الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ١٧٨.
- (٢) سلامة موسى : ما هى النهضة و (دار الجيل للطباعة)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٨.
- (٣) نقلا عن : محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى، (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٠، ص ١٦٧.
- (٤) لا نرى، اذن، فى هذا التجلى الدينى خطاها منفردا، بل واحدا من أقنعة متعددة لخطاب واحد، ولعل ذلك يرتبط بأن تحليله لا يكشف إلا عن ذات الآليات والقواعد المنتجة لكل الأقنعة الأخرى، مما يعنى أننا بإزاء خطاب واحد، لا عدة خطابات.
- (٥) سيد قطب : معالم فى الطريق، (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٩.

التطرف والعنف فى المجتمع المصرى

د . محمد أحمد بيومى

محتويات البحث	
"مقدمة"	١- جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) المبادئ والأساليب.
١- التطرف : المعنى والاسباب والمظاهر :	٢- الجماعة الحركية.
أ- معنى التطرف	٣- مقارنة بين الخصائص التنظيمية والقيادية والفكرية للجماعات الدينية المتطرفة.
ب- أسباب التطرف	٥- خاتمة
ج- مظاهر التطرف	مقدمة :
٢- التطور التاريخى لظاهرة التطرف الدينى وارتباطها بالعنف فى المجتمع المصرى :	«التطرف (١) Extremism» فى أبسط معانيه هو الخروج عن القواعد الشفهية (العرف) أو المكتوبة (القانون) والقيم والأطر الفكرية والدستورية التى حددها وارتضاها المجتمع كتحديد لهويته. وسمح من خلالها بالتجديد والحوار والمناقشة. وموضوع التطرف قد يكون فكريا أو سلوكيا. ومن ناحية أخرى فالتطرف هو كلا نهايتى مقياس الاعتدال وليس باحدهما فقط. ويتبع التطرف اتجاه عقليا وحالة نفسية تسمى بالتعصب «Fanaticism» الجماعة التى ينتمى إليها. وفى حالة غياب الحوار واللغة المشتركة فإن الدفاع المتشدد عن المبادئ التى يؤمن بها الفرد أو التى تؤمن بها الفكرة أو السلوك «المتطرف» المشحون بصبغة «تعصبية» غالبا ما ينحيز تدريجيا عن الفكر السائد، خاصة فى الحالات التى يشعر أصحاب هذا الفكر أو السلوك بتحدى النظام الاجتماعى لهم أو فى الحالات

د . محمد أحمد بيومى - أستاذ ورئيس قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

التي يمثلون فيها الاقلية ضد الاغلبية. وقد يصل التطرف الى نهاية مقياس الاعتدال - اما بسبب شطط في الافكار او السلوك او بسبب اساليب قمعية يقوم بها النظام ضد معتنقى هذا الفكر - ويتحول المتطرف من فكر او سلوك مظهرى الى عمل سياسى وهنا يلجأ التطرف الى استخدام وسيلة «العنف» Violence لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها الفرد او جماعته الدينية أو السياسية أو الفئوية. وعندما تستطيع «الجماعة المتطرفة» ان تحقق بعض الانتصارات. أو تمتلك وسائل العنف والقوة فانها تلجأ - سواء على المستوى الفردى أو المجتمعى أو الدولى - الى استخدام وسيلة الارهاب Terrorism الفكرى أو النفسى أو المادى ضد كل من يقف عقبة لتحقيق اهدافها.

لقد جاء اهتمام علم الاجتماع بدراسة ظاهرة التطرف انطلاقاً من اهتمامه بمشاكل التغير والثورة. ثم تطور هذا الاتجاه فيما بعد وعولجت ظواهر التطرف والعنف كتونج من «الاعتراض» العنصرى - وفيما بعد الاقتصادى والسياسى للتمييزات الاجتماعية فى الحياة الاجتماعية (٢). وفى أواخر الستينات - وخاصة بعد ثورة الطلاب فى فرنسا (١٩٦٨) بدأت دراسات العنف والتطرف تعالج كجزء من الحركات الاجتماعية وكجزء من «ثقافة الشباب» أو ثورة الطلاب. وبما دعم هذا الاتجاه بروز الاتجاه الراديكالى والبسار الجديد بين جمهور الشباب ويلاحظ قصور علم الاجتماع الدينى فى التصدى لمعالجة ظاهرة التطرف. فمعظم التحليلات التى يعتمد فيها هذا المجال مستمدة اساساً من علوم اجتماعية أخرى خاصة علم الاجتماع السياسى. وقد يرجع هذا اساساً الى اهتمام المحللين بالجوانب السياسية للتطرف والعنف. الا اننا نؤكد بالحاجة الماسة الى وجود المزيد من الدراسات الشمولية التى تهتم بهذه الظواهر خاصة فى العالم الثالث حيث ان الكثير من الحركات الثورية تنبع اساساً من التراث الدينى، ومازالت العديد من الحركات الدينية فى العالم الثالث تشكل المعارضة الحقيقية للأنظمة القائمة، ومازالت هذه الحركات تدفع بالعديد من الشباب بافكار وموجهات عقائدية جديدة أو مستمدة من التراث ومن ثم تدفعهم لتحمل مسئولية تغير الواقع القائم.

ظاهرة التطرف ظاهرة عالمية تشمل العالم باجمعه ولا تقتصر على قطر دون آخر، ومن ثم فإن محاولة تشخيصها وعلاجها على اساس من الظروف المحلية فقط يفضى الى خطأ فى التشخيص وخلل فى العلاج. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الظاهرة - اعنى التطرف - ظاهرة قديمة قدم الانسانية ذاتها. فما ظهر دين أو مذهب أو نظام

والا كان من بين أعضائه أو أنصاره متطرفون ومعتدلون. وتقع الخطورة فى التطرف فى القاعدتين الفكرية والاقتصادية اللتين ينطلق منهما، كذلك درجة اتساعهما ومدى التعاطف والتشجيع الذى يلقاه هؤلاء المتطرفون فى بداية نشاطهم باعتبارهم مظهرأ حياً من مظاهر الانبعاث الدينى أو الصحوة الدينية ويصعب فى كثير من الاحيان من رؤية مداخل التطرف والشطط ومظاهر العلاج والانحراف فى منهج وافكار واسلوب بعضهم من الدعوة واسلوب العمل، وأخيراً، فإن هذه الظاهرة لها ابعادها الاجتماعية والسياسية والدينية والنفسية. فهى، اذن، ظاهرة مركبة ومن ثم لا ينبغى أن يكون تشخيصها وعلاجها منحصراً فى اطار منظور واحد فقط مهما بدت له من اهمية واعتبار (٣)

(أ) معنى التطرف :-

من الناحية القانونية هناك فارق بين «التطرف» و«الجريمة» أو الجناح، فالجريمة اساساً هى خروج على القواعد الاجتماعية أو القانونية باتخاذ سلوك مناقض كما تقتضى به تلك القواعد فهى اذن حركة فى عكس اتجاه القاعدة. أما التطرف فأنه فى جوهره حركة فى اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الاخلاقية، ولكنها حركة يتجاوز مداها الحدود التى وصلت اليها القاعدة وارتضاها المجتمع. والحق ان هذا يشكل صعوبة بالغة حيث يصعب تحديد أين يبدأ المتطرف وهل ينتهى بحرمان. فالمتطرف يبدأ بسرية كما يبدوها سائر الناس داخل القاعدة وفى اتجاهها الصحيح، ولا يمكن فى هذه المرحلة مؤاخذته لانه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفى اتجاهها، بينما يمكن للدولة أن تؤاخذ المجرم أو تحاسبه من اللحظة الأولى لنشاطه لانه حركة فى اتجاه مضاد للقاعدة الاجتماعية ايضا فأنه من الصعوبة كذلك تحديد اللحظة التى يتجاوز فيها المتطرف حدود الحركة المقبولة اجتماعياً والتى يمكن عندها فقط وصفه بالتطرف والغلو. وهذا مايقابل الاجهزة السياسية والقانونية والامنية كيف تضع حدوداً فاصلة بين المعتدلين والمتطرفين فالمشكلة تطرف من وعن وماذا تظل مفتوحة حسب نسق القيم السائدة والجهاز الحاكم (٤) على أية حال فأنه فى مجال التطرف الدينى فإن الفرد يبدأ متديناً عادياً يأخذ نفسه بتعاليم الاسلام ومبادئه ويدعو الناس الى الاخذ بذلك، وهو حتى هذه اللحظة يدعو الى شىء لا يملك المجتمع ازاءه الا التعبير عن الرضا والتشجيع، الا ان هذا الداعية غالباً ما يواصل مسيرته منهجاً نحو التشدد مع نفسه أولاً ومع الناس ثم يتجاوز ذلك الى اصدار احكام قاطعة بالادانة على من لا يتابعه

فى مسيرته أو دعوته. وقد يتجاوز ذلك الى اتخاذ موقف ثابت ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته. ويبدأ هذا الموقف عادة بالعزلة والمقاطعة المبنى على إصدار حكم فردى على ذلك المجتمع «بالردة» أو «الكفر» و«العودة» الى «الجاهلية» ثم يتحول هذا الموقف الانعزالي عند البعض الى موقف ايجابى «عدوانى» يرى معه المتطرف أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب الى الله وجهاد فى سبيله، لان هذا المجتمع - فى نظر المتطرف - هو مجتمع جاهل منحرف لا يحكم بما أنزله الله.

وهنا يتدخل المجتمع لوضع حد لهذا التطرف ومصادرة أى نشاط يصل بصاحبه بالاصطدام بالعديد من القواعد الاجتماعية والقانونية، فالامر بالمعروف والنهى عن المنكر أساء هؤلاء استخدام تفسيرهما ودعاهم هذا الى الاعتداء على حقوق ليست لهم والى تهديد أمن الافراد وحررياتهم وحقوقهم.

وكما أشرنا، فإن حدود التطرف نسبية وغامضة ومتوقفة على حدود القاعدة الاجتماعية والاخلاقية التى يتطرف المتطرفون فى ممارستها، فمقدار تدين الفرد يتوقف على تدين المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه وله اثره فى الحكم على الآخرين بالتطرف أو التوسط أو التسبب، فمن الملاحظات من كانت جرعة الدينية قوية وكان الوسط الذى يعيش فيه شديد الالتزام بالدين، فانه يكون مرهف الحس لاي مخالفة أو تعصيد يراه، وكلما قل درجة تدين الوسط الاجتماعى كلما زادت مسافة البعد بينه وبين هذا الوسط وغالى فى حكمه واتهامه لكل من لا يلتزم بأوامر الله ونواهيه بالكفر وقد يغالى البعض أكثر من هذا فى اعتبار كل من لا يتمسك بالمأكل والمشرب والملبس الاسلامى - أن صح التعبير نوعا من الخروج عن القاعدة الاسلامية (٥).

ومن ناحية أخرى لايعنى وصف انسان ما بالتطرف فى دينه ربما لاختياره رأيا من آراء الفقهاء المتشددة بشرط أن يعترف بأن هناك آراء أخرى غير رأيه هذا. فلا تطلق تهمة التطرف لمجرد تشدد المرء على نفسه واخذه من الآراء الفقهية مما يراه، كذلك ليس التمسك بطريقة معينة على اللبس نوعا من التطرف أو التعصب. فما التطرف إذن وما دلائله ومظاهره.

(ب) أسباب التطرف :

وإذا حاولنا تشخيص الاسباب المؤدية الى التطرف الدينى نجد أنها متعددة : فمنها مرتبط بمكونات القيم الثقافية السائدة وبعضها مرتبط بالنظام السياسى والبعض والبعض الآخر مرتبط بالاضاع الاجتماعية واخيرا شخصية المتطرف نفسه، هذه المكونات تتفاعل فيما بينها

بنسب مختلفة باختلاف الظروف الشخصية والموضوعية التى تحيط بالمتطرف والمجتمع على السواء. وسوف نحاول ايجاز هذه الاسباب فى الاتى:-

١- الفهم «الخاطى» للدين ومبادئه واحكامه والظروف التى تهيىء له وتسقيه عليه.

٢- الاحباط الذى يلقاه الشباب نتيجة افتقارهم المثل العليا التى يؤمنون بها فى سلوك المجتمع أو سياسة الحكم.

٣- الخطأ فى ادراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الانسانية واسلوب الاصلاح.

٤- الخطأ فى تبسيط الاحكام وتعميمها بحيث لا يكون هناك الا التفرؤية ويقلب التشاؤم أو التفاؤل على غير أساس أو حساب، وغالبا ماينتهى الامر باليأس من اصلاح الوضع القائم ويسود الوهم بإمكان التغيير بالعنف لازاحة شخص أو تنفيذ حكم اجرامى.

٥- شيوع القهر والقمع - بدلا من الطمأنينة والحوار والاقتناع سواء على مستوى الاسرة أو المدرسة أو المجتمع أو الدولة، ويكون رد الفعل صورة قرد عنيف من جانب الشباب إزاء السلوك الذى يمارس القمع، واحيانا يكون القمع ذاته نسبيا لاثارة التطرف والعنف وليس علاجا له.

٦- غياب الحوار المفتوح من قبل رجال الفكر الدينى لكل الافكار «الواردة» أو المتطرفة ومناقشة بعض الجوانب التى تؤدى الى التطرف فى الرأى خاصة مايتعلق «بالامانة» والاجتهاد والجهاد والعلاقة بين الدين والسياسة واسلوب الدعوة (٦).

(ج) مظاهر التطرف :

١- أن أول مظاهر التطرف هو «التعصب» للرأى تعصبا لا يعترف للآخرين برأى. وهذا يشير الى جمود التعصب على فهم ما لا يسمح له برؤية مقاصد الشرع ولا ظروف العصر ولا يسمح لنفسه بالحوار مع الآخرين. فالمتطرف يرى أنه وحده على الحق ومن عداه على الضلال وكذلك يسمح لنفسه للاجتهاد فى الحق وادق القضايا الفقهية ولكنه لايجيز ذلك لعلماء العصر المتخصصين منفردين أو مجتمعين طالما أن ماسوف يصلون اليه مخالف لما ذهب هو اليه. ومن مظاهر التطرف ايضا :

٢- التشدد فى القيام بالواجبات الدينية ومحاسبة الناس على النوافل والسنان كأنها فرائض والاهتمام بالجزئيات والفروع والحكم على اهمالها بالكفر والالحاد.

٣- وهناك مظهر آخر من مظاهر التطرف وهو «العنف» فى التعامل والخشونة فى الاسلوب والغلظة فى الدعوة.

٤- ومن مظاهر التطرف ولوازمة سوء الظن بالآخرين والنظر اليهم نظرة تشاؤمية لا ترى أعمالهم الحسنة وتضخم من سيئاتهم. فالاصل عند التطرف هو الاهتمام والادانة وقد يكون مصدر هذه الشقة الزائدة في النفس التي قد تؤدي في مرحلة لاحقة بالفرد أو الازدراء للغير.

٥- يبلغ هذا التطرف مداه حين يسقط المتطرف عصمة الآخرين ويستبيح دمايتهم واموالهم وهم بالنسبة له متهمون بالخروج عن الاسلام. ولهذا تصل دائرة التطرف مداه في حكم الاقلية على الاكثرية بالكفر والاحاد وهذه الظاهرة متكررة ليست وليدة العصر بل وقع في نفس الخطأ الخوارج وغيرهم من غلاة الفرق الاسلامية(٧).

(د) المناهج والاساليب المستخدمة لتحقيق اهداف التطرف :

ان المطلع على التاريخ الاجتماعي لمصر يجد أنه منذ بدايات الارهاب أن التطرف والارهاب يستخدمان نفس الوسائل ونفس الاهداف من عقائد اسلامية ودينية.

فيعمل التطرف المؤدى الى العنف على التفرير بالشباب لتكوين منظمات وخلايا سرية وتدريبهم على اعمال السلاح والقيام بأعمال التدمير والتخريب بهدف اغتيال القادة واشاعة الفوضى والانتفاضة على مرافق الحكم. الا أنه في كل محاولة ينكشف امر المخطط ويتم القبض على المنفذين والمخططين والاتباع. يحدث هذا في كل محاولة منذ الاربعينات من هذا القرن حتى المحاولة الاخيرة التي انتهت بمقتل السادات ومحاولة الجماعة الاسلامية في اسبوط الاستيلاء على الحكم وتنبطوى الجماعات المتطرفة في كافة اشكالها على مجموعة من المداخل المنهجية التي تستعين بها(٨).

١- المنهج الحرفى في تفسير النصوص ويعتمد على انتقاء آيات واحاديث معينة والتمسك المطلق بحرفيتها دون الالتفات للمقاصد العامة لها دون ملاحظة للوظيفة والواجبات الدينية في تحقيق اهداف عملية فردية واجتماعية، كذلك دون الالتفات الى أسباب النزول أو معرفة بأصول الاستدلال اللغوى والفقهى ودون التمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط. بسببه ومن هذا القبيل اعتبارهم المجتمعات الاسلامية المعاصرة مجتمعات كافرة لانها تحكم بقوانين وضعية وذلك استنادا لتفسيرهم للنص القرآنى : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون» ولقد ذهب المتطرف في هذا الاتجاه الى حد استخدام العنف وتخريب مؤسسات المجتمع استنادا الى قوله تعالى «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على اصولها فهاذن الله وليخزي الفاسقين» (الحشر : ٥).

٢- اخذ المعرفة الدينية عن طريق السماع عن الخطباء والوعاظ والاستخفاف باراء الائمة والمجاهدين والتسليم بحق الاجتهاد المطلق لزعامتهم في حركاتهم. ويتصل بهذا ما وصل اليه بعض «امراء» تلك الجماعات من ادعاء الاجتهاد والمطلق وممارسة الافتاء في أمور الدمار والاحوال والاعراض. وزعم البعض منهم انه يتعين الاستناد الى القرآن ولأحاجة لهم للاستئناس باراء علماء المسلمين في امتداد تاريخ الاسلام. ونتيجة هذا الافتاء أن يتورط بعضهم في أمور تخالف صريح العقول والمنقول وتخالف الشريعة مخالفة لا تحتمل التأويل فقد قام هؤلاء استنادا الى مثل هذا الافتاء بتزويج اخته أو أمه المتزوجة دون أن تطلق استنادا الى أن زوجها كافر لرفضه الدخول في الجماعة بعد أن بلغته دعوتها أو أنه مرتد لخروجه منها وأساس هذه الفتوى أن كفر الزوج الاول يترتب عليه في زعمهم فسخ عقد الزواج ولا حاجة بعد ذلك الى طلب التطبيق من القاضى.

٣- الطاعة المطلقة لامير الجماعة والذي غالبا ما لا يكون على علم بأحكام الشريعة ومقاصدها أو على دراية بالاساليب العاملين الجماعى والسياسى أن هذه الطاعة المطلقة التي تستند الى التبعية في المنشط والمكره هي الاسباب التي يندفع منها مجموع الشباب الى مصارعها والى هلاك الحرث والنسل من حولها دون أن تتوقف وتراجع أو تتسائل (وهي) الاداة الرئيسية التي تصبح عن طريقها تلك الجماعات دولا داخل دول.

٤- العزلة عن المجتمع. والعزلة في نهج هذه الجماعات تؤدي الى وظيفتين : الوظيفة الاولى، تجنب اعضاء الجماعة المنكرات التي تقلأ جوانب المجتمع وحمايتهم من أن يشاركوا في نهج الجاهلية. والوظيفة الثانية، تكون مجتمع خاص بهم تطبق فيه مبادئ الاسلام وتتسع دائرته شيئا فشيئا حتى تستطيع في النهاية غزو المجتمع الجاهلى من خارجه. وكما هو واضح فان الوظيفة الاولى دينية فكرية، بينما الوظيفة الثانية سياسية وحركية.

وتتميز قضية العزلة عن المجتمع في نهج الجماعات المتطرفة بصور مختلفة فهناك الذين يناضلون المجتمع بالشعور وبالفعل بينما تكتفى جماعات أخرى باعتزاله ومفاصلته شعوريا. ويذهب اصحاب الاتجاه الاخير الى ان الجماعة الاسلامية تعيش هذه الايام مرحلة العهد المكى حيث تكون الجماعة المسلمة مستضعفة لم تقو شوكتها بعد. ويرتبون على هذا عدم وجود صلاة الجماعة والعيدين وعدم تحريم الزواج من المشركات وعدم وجوب رد العدوان، انما يجب ذلك عندما تصل الجماعة الى عهد التمكين. اما

الذين بادروا بالمفاصلة الكاملة فانهم قرروا اعتبار المشاركة في الانتخابات أو الترشيح لها كفرا كما أن الصلاة في المساجد القائمة ردة عن الاسلام لانها معابد الجاهلية الحديثة، كذلك ينادون بالهجرة المادية ولو الى الكهوف والجبال مع ضرورة مقاطعة الوظائف العامة والمدارس والجامعات، وفي تقديرنا أن فكرة اعتزال المجتمع هي أخطر مكونات المنهج الفكرى والحركة بالجماعات المتطرفة فالعزلة بطبيعتها هي النية السوداء التى تفتح فيها أبواب العقل والقلب بتشغيل كل صور العلاج والانحراف ففيها تغيب شمس الحقيقة وتختلف ألوان الشجار وتتداخل احجامها ويقف العقل والنفس معا على ابواب فصام حقيقى عن عالم العقلاء والاسوياء.

٥- وتدور معظم افكار هذه الجماعات حول فكرة محورية هي فكرة الحاكمية لله وحده وما سيكون عليها من نزاع سلطة التشريع عن الجماعة ولقد ردد هذه الفكرة أبو الأعلى المودودى وتابعه فيها سيد قطب وروجها السنة وأقلام الاف الشباب. ويذهب المتطرفون فى هذه الفترة الى اعتبار الديمقراطية كفرا لأنها تسمح للأقلية أن تصدر تشريعات تبيح المنكرات وتحل الحرمات. ولقد ذهب كل فريق من هؤلاء الى جماعته. لو كانت عشرة أو عشرين - هي جماعة المسلمين وان من بلغته دعوتها ولم ينضم اليها فقد كفر ومن لزمها ثم تركها فقد ارتد(٩).

٢- التطور التاريخى لظاهرة التطرف الدينى وارتباطها بالعنف فى المجتمع المصرى.

(أ) التطور التاريخى لارتباط ظاهرة التطرف الدينى بالعنف السياسى ظاهرة عامة نجدها فى بداية الاسلام، كما نجد لها صورة فى محاولة بعض الشباب التسلل الى المسجد الحرام ومحاولة ادخال السلاح فيه ومبايعة المهدي المنتظر لديهم ولقد ظهرت اول صورة للتطرف الدينى فى بدايات الاسلام وهى التى أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وفى هذه الحالة نجد أن البواعث لها كانت خليطا من الفتنة السياسية والتطرف الدينى، الا ان التحليل النهائى لها يبدو وكان للتطرف الدينى الدور الاساسى. فقد كانت كل الماخذ التى روجها المتطرفون تعتمد فى تقديرهم على مخالقات دينية(١٠).

والتطرف كظاهرة هو نوع من القلق الزائد الذى يعانى منه المتطرف اما لقراغ فكرى، او لنظرة تشاؤمية، او طاعة عمياء لاحد القادة الدينيين ومحاولة وضع حل لاعادة الاسلام الى مكانه فى المجتمع الاسلامى. والعنف كإحدى وسائل التطرف ظاهرة واهدافها معروفة سواء فى الثمانينات أو أواخر الاربعينات ومتنصف الخمسينات

والستينات من هذا القرن بنفس الافكار ونفس الوسائل ونفس الاهداف.

فالتطرف الدينى عامة يحاول تكوين منظمات وخلايا سرية وتدريب الاعضاء على استعمال الاسلحة واعمال التدمير بهدف اغتيال بعض القيادات واشاعة الفوضى ثم الانقضاء على مواقع الحكم وعلان الدولة الاسلامية. بدأت هذه المحاولات منذ الاربعينات وانتهت بالمحاولة الاخيرة وهى اغتيال الرئيس السادات وعشرات من رجال الشرطة والاهالى باسيوط وما كانت الاحداث التى تمت فى اسقوط الا المرحلة الثانية من خطة هذه التنظيمات والتخطيط لتكرار هذه الحوادث فى مختلف المدن والمحافظات لاشاعة الفوضى ومن ثم الاستيلاء على الحكم ولو عدنا للوراء لوجدنا أن العنف الدينى ظهرت أول عملية له فى يناير ١٩٤٨ حين اكتشفت اجهزة الأمن المصرية مركزا للجماعات الدينية للتدريب على استخدام الاسلحة فى المقطم وفى اطراف القاهرة وضبطت معهم قنابل واسلحة زعم انها تستخدم للتدريب لحوض معركة فلسطين ١٩٤٨. الا أن الاحداث أشارت إلى عكس ذلك فلقد اغتال شباب الجماعة الاسلامية المستشار احمد الخازندار رئيس محكمة الجنايات التى اصدرت حكما بالسجن على أخ مسلم اتهم بمهاجمة مجموعة من الجنود البريطانيين فى أحد الملاهى الليلية بالاسكندرية وتوالت أعمال الارهاب والتدمير والتخريب فى الساحة المصرية فبدأ بتدمير محل شيكوريل ومحل اريكو بالقاهرة ثم محلات بنزاويون وشركة الدلتا الصناعية.

ولعل اهم حادث تدمير هو الذى وقع فى نوفمبر ١٩٤٨ عندما انفجرت سيارة ملقمة فى مدخل شركة الاعلانات الشرقية والتى كانت الخسائر فادحة فى الممتلكات والارواح. وفى هذه الأثناء ضبطت اجهزة الأمن مخبأ للأسلحة والمتفجرات فى الاسماعيلية مملوكا لاحد كبار الجماعة الاسلامية، كما ضبطت بطريق الصدفة سيارة كانت معدة للانفجار امام احد المباني بالقاهرة. ولقد كشف داخل هذه السيارة على وثائق كشفت عن وجود جهاز سرى تابع للجماعة الاسلامية، وقد أدت هذه الوثائق الى القاء القبض على عدد من أعضاء الجهاز السرى.

ومما ساعد على انتشار وتطور صور العنف فى تلك المرحلة هو الموجة العدائية ضد الاستعمار الانجليزى وضد الصهيونية لاحتلالها الاراضى الفلسطينية وخرج العديد من الطلاب فى تظاهرات حماسية أدت الى وقوع اصطدام بين المتظاهرين ورجال الشرطة، مما أسفر عن القاء قنبلة على اللواء سليم زكى حكمدار بوليس القاهرة وقتلها هذا

الحادث دعا النقراشى باشا رئيس الحكومة ووزير الداخلية الى اصدار أمر عسكري فى ٨ ديسمبر ١٩٤٨ بحل جماعة الاخوان المسلمين بكل فروعها فى جميع انحاء البلاد ومصادرة أموالها للاتفاق على الخدمات الاجتماعية الخيرية وعلى الفور قامت أجهزة الشرطة باعتقال اعداد كبيرة من أعضاء الجماعة. وجاء رد الفعل سريعا فبعد عشرين يوما اغتيل النقراشى باشا وهو متوجه الى المصعد على يد ضابط مزيف يدعى عبد الحميد احمد حسن وكان طالبا بكلية الطب البيطرى بجامعة القاهرة وأنه رئيس لحدى خلايا الجهاز السرى بالجامعة وقد اعترف هذا الشاب بانتمائه الى الجهاز السرى للاخوان وتدريبه على استخدام السلاح وقسمه على الطاعة والولاء، وجاء رد الفعل مرة أخرى من الحكومة بالاعتقالات التى قام بها ابراهيم عبد الهادى رئيس الحكومة بعد مقتل النقراشى ووضع معظم الاخوان فى السجون والمعتقلات - حتى أفرج عنهم فى بدايات ثورة ١٩٥٢. ولقد وصل الامر من الحكومة والقصر الى اغتيال المرشد العام حسن البنا نفسه فى عام ١٩٤٩ وبالرغم من العلاقات التاريخية والنضالية بين الاخوان والثورة الا أنه سريعا ماظهر الصراع بين الجماعتين. ففى حادث المنشية ١٩٥٤ بسبب مضى مجلس قيادة الثورة فى توقيع اتفاقيات الجلاء مع الانجليز حدثت محاولة اغتيال الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، مما أدى الى أعدام ستة من زعماء الاخوان واعتقال الكثير من رجالهم.

ولم تمت الحركة بل دخلت فى طور الكمون حتى ١٩٦٥ عندما أعلن بالعمل داخل الجامعات لأنها كانت تعمل على عقد الندوات التى تطرح فيها القضايا الاسلامية وكل مايتعلق بشئون المجتمع المصرى وعلاقته بالمجتمعات الاخرى.

كذلك ظهرت حلقات تحفيظ القرآن وتفسيره من الجنسين كذلك انتشار الزى الاسلامى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصح بالاتجاه الى الطريق الاسلامى والحرص على الصلاة الجامعة كمظهر من استعراض القوى العددية بالجامعات.

ومن الناحية التنظيمية فقد أقيمت المعسكرات الاسلامية (اقيم اول معسكر اسلام فى الجامعة عام ١٩٣٧) والترشيح لتولى قيادات الاتحاد الطلابية ونشر وطبع الخطب الاسلامية واقامة المعارض اللازمة لها وجمع التبرعات المالية وتوزيعها على المحتاجين أما لشراء الكتب الدراسية أو الزى الاسلامى أو توفير اتوبيسات للطالبات أو للسفر فى رحلات للحج أو العمرة (١١).

٣- السلبيات :

وبالرغم من ادعاء الجماعات الاسلامية بأن هدفها الرئيسى هو تربية الشباب على الاسلام وتطبيق شريعة الله وذلك عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، وبالرغم من اعلاناتها بان عملها هذا تلقائى ولا علاقة له بأى هيئات دينية أو غير دينية فى الداخل أو الخارج وأنها تلفظ كل اشكال العنف والعمل السرى وتقوم بالتصدي لكل الافكار المتطرفة أو المنحرفة، الا أن الاحداث اثبتت عكس ذلك تماما فلقد نصبت الجماعات الاسلامية من نفسها محتسبا على سلوك الطلبة والطالبات بصفة خاصة فيما يتعلق باللبس. والاختلاط واداء الفرائض اكثر من هذا فان الجامعات تدريجيا بدأت تمارس نوعا من الضغط على العملية التعليمية كتعطيل الدراسة اثناء اوقات الصلاة وترتيب القرآن فى المدرجات وبدأت فى ظهور مقالات نقدية منشورة بالنسبة لسلوك الجامعى وحدثت بعض المضايقات منهم لبعض اعضاء هيئة التدريس ايضا فان الاحتكاك بين هذه الجامعات وبعض الطلاب المسيحيين قد أدت الى تصوير هذه الجامعات كجماعات مناهضة للوحدة الوطنية. ولم يستطع الكثير من اعضاء هذه الجامعات التحكم فى حماسهم الدينى، وصدرت منهم بعض الافعال الانفعالية، سواء فى المستوى السلوكى، أو المستوى العقائدى، مثل ماحدث فى جامعة اسبوط. ونظرا لتعدد مواقف هذه الجامعات واراتها فقد فصلت الجامعة بعض الطلاب لقيامهم بأعمال قس العملية - التعليمية ونشرهم آراء هدامة تحرض على عصيان الوالدين والازواج وبنجاح أجهزة الدولة ووسائل الاعلام فى التصدي لهذه الجامعات وتقديم «صورة» عنها للرأى العام فانها فقدت الكثير من أعضائها. وجاءت الاحداث الاخيرة قبل وبعد مقتل السادات ١٩٨١ باختفاء الكثير من أعضائها وتخليهم الظاهرى عن انشطتهم داخل وخارج الجامعة. ودخلت هذه الجامعات مرة أخرى دورة الكمون للاعداد لمرحلة مقبلة (١٢).

٣- التطرف الدينى ومظاهرة الفكرية والسلوكية

فى المجتمع المصرى

ينشأ التطرف الدينى - كما يذهب البعض - من فراغ فى النفس، أو الثبات فى الفكر أو رد فعل لتطرف ينتقص من نفوذ الاسلام، أو انتمار خبيث تقوده قوى غامضة لتقويض الدين وهدفه (١٣).

والتطرف ظاهرة عامة اصابت جميع الأديان فى شتى المراحل التاريخية ولا يزال لكل دين خوارجه يخرجون عن افراطه السائدة. أو ما هو متعارف عليه بأنه مقبول ومألوف.

وهؤلاء ما يطلق عليهم في العصر الحديث المتطرفون. فالتطرف الديني، أذن، مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني فكرا وعملا أو هو الخروج «عن مسلك السلف في فهم الدين وفي العمل به فمسلك السلف في الاسلام هو المعيار والمقياس الذي يناسب عليه، السلوك القويم» (١٤) وبالرغم من ان الاسلام ذاته هو دين الوسطية والاعتدال فان الرسول عليه الصلاة والسلام قد واجه التطرف وقاومه بحزم. فكم تذكر الاحاديث بان الرسول اعتبر المغالاة في الصوم والصلاة والترهب من الامور التي تؤدي الى التطرف ولهذا نهى عنها ولكن الاسلام مثله مثل اي دين آخر قد تعرض لكثير من الاهدار المتطفلة والافكار المتطرفة في العديد من المراحل التاريخية. ولقد بدأ التطرف الديني في الاسلام بالفتنة التي اودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

وان كانت البواعث خليطة من الفتنة السياسية والتطرف الديني، فان التطرف الديني كان هو العامل الرئيسي. فلقد كانت المآخذ التي روجها المتطرفون تعتمد في تقديرهم على مخالفات دينية. ورغم أن الخليفة فقد أكثرها، ورجع عن بعض الافكار التي حسبت على حكمه فان المتطرفين لجحوا في خلق الفتنة. وراحوا يتوسلون بالمنطق الديني وحده للتأليب على الخليفة والتحريض على ذمته.... «استملوا مقتل الرجال والاطفال وسبى النساء المسلمات ويقوا في ساحة اللعب مائة عام أو تزيد يردعون الدنيا ويشكلون الحكومات. لقد كانوا أوضع وأبشع صورة للتطرف الديني. ومن عجب أنهم كانوا في سلوكهم في العبادة من كبار العابدين ومع هذا فقد تجاوز بهم التطرف كل حدود العدل والرحمة والحق والعقل (١٥).

التطرف الديني هو تابع أساساً من القلق الهستيري الذي يعانيه المتطرفون اما لفراغ في نفوسهم وشعورهم بالقحط القاتل. واما لاثبات تفكيرهم ومشروعهم عن جادة الصواب والحق.. وأما لاحتساسهم الذي قد يكون صادقا بنقصان نقود الاسلام في المجتمع المسلم. واما لمؤامرات خبيثة تمارسها بوسائل غير منظورة قوى خارجية. تطارد الاسلام وتعمل لاحتباط دعوته وتمزق وحدته. وكثيرا ما ينجىء التطرف الديني رد فعل آخر في جانب الرذيلة والشر (١٦).

لقد شاهدت مصر بعد نكسة ١٩٦٧ نوعا من العبث الديني الذي كان في بداياته يتخذ شكلا هلاميا وغموضا ونكوصا بل وقد خالطته في كثير من الامور الخرافات والغيبيات. ومن الملاحظ أن النظام السياسي في تلك القوة استشعر نحو هذا الشعور الديني وحاول استغلاله في

حادثي «شعرة النبي» و«كنيسة الراقبون».

ومع نهاية حكم عبد الناصر بدأ هذا التردع الديني الهلامي يتخذ شكلا محددا وثبتت له اشكاله ومن هنا بدأنا نسمع عن الجماعات الاسلامية المنظمة داخل الحرم الجامعي، التي تدعو الى فرض التعاليم الاسلامية والى تخليص مصر وغيرها من الدول الاسلامية من كل الايديولوجيات المستوردة من النفوذ الاجنبي وقد تزامنت هذه الظاهرة مع بدايات حكم السادات، فكان ان سعى لاستغلالها محاولا تحويلها الى قاعدة شعبية يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين. بمعنى آخر ان الجماعات الاسلامية كانت هي البديل العقائدي للسادات في مواجهة الفكر الاشتراكي والناصري. وبعد انتصار ١٩٧٣ واقدام السادات على سياسات الانفتاح الاقتصادي والتسوية مع اسرائيل والانحياز الى الغرب بدأت التصادمات من هذه الجماعات الدينية وبين النظام الحاكم ويتجلى هذا الصدام في ابريل ١٩٧٤ وظهور جماعة منظمة التحرير الاسلامية والتي اطلق عليها من كل اجهزة الاعلام - جماعة الكلية الفنية العسكرية وقد سميت بهذا لان تخطيطها للاستيلاء على السلطة يبدأ باحتلال الكلية والاستيلاء على مخزن الاسلحة ثم تنطلق بعد ذلك الى مقر الاتحاد الاشتراكي العربي حيث كان من المقرر أن يعقد الرئيس السادات وبقية الصفوة الحاكمة اجتماعا رسميا كبيرا وبالرغم من فشل هذه المحاولة، فإنه حدث أكثر من مواجهة عنيفة بين النظام وبين جماعة اسلامية تلو الاخرى مثل جماعات تنظيم الجهاد وجند الله أو جماعة المسلمين أو الجماعة الاسلامية أو جماعة التكفير والهجرة والتي اختطفت وأعدمت في عام ٧٧ أحد الوزراء السابقين الشيخ محمد حسين الذهبي وزير الاوقاف. وبعد الصدام المسلح. شهدت هذه الجماعات اعتقالات ومحاكمات واعدامات لاعضائها كل هذا كشف النقاب على أن الجماعة ضمت ما بين ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ من الاعضاء المنتشرين في كافة أرجاء المجتمع ومنذ ذلك التاريخ والجماعات الاسلامية لها دور فعال على الساحتين السياسية والعربية للمجتمع المصري سواء داخل الجامعات أو خارجها.

ويأخذ التطرف الديني مظاهر متعددة تبدأ «من الخروج عن مسلك السلف في فهم الدين والعمل به» والتطرف في الفكر صورة للتطرف في العمل - وكلاهما «تزيد في الدين واتهام له بالتقصير وكأن الرسول قد بلغ رسالة منقوصة ينجىء هؤلاء المتطرفون ليكملوها ويتموها» (١٧)

ولعل أول مظاهر التطرف الديني الاتي «التطرف

المظهري» عندما تلمح سيدة أو آنسة تغطي وجهها بما يشبه العباءة ولا تترك من نقابها الا فتحتين صغيرتين كقم العصفور أمام عينيها.. من أين جاءت بهذا الزى الرئيس جمال عبد الناصر وهو فى موسكو بصرح بأن أجهزة الأمن قد أحبطت محاولة للاخوان للاتقضا على الحكم وأعدم فيها بعض زعماء الاخوان ومن بينهم سيد قطب(١٨).

ولعل نكسبة ١٩٦٧ هى التى أعطت الجماعة الاسلامية الفرصة لظهور مرة أخرى على مسرح الأحداث فى المجتمع المصرى. وموت عبد الناصر بدأت قيادات الحركة فى إعادة تشكيل تنظيماتها والظهور العلني لأنشطتها(١٩).

(ب) ظهور الجماعات الاسلامية فى المجتمع الجامعى: الاسباب الانجازات والسلبيات:

١- الاسباب:

كنوع من رد الفعل لهزيمة ١٩٦٧ شهد المجتمع المصرى حركة اجتماعية جديدة أعلنت عن نفسها باسم الجماعات الاسلامية وعملت فى أوساط الشباب سواء داخل الجامعة أو خارجها. ولقد أدى ظهور هذه الجماعات أثر ظهور موجة دينية غير عادية فى البيئة المصرية وساد جو من التدين وعلى الهيكل المظهري. صاحبه محاولة كل شخص فى البحث بداخله عن الخلاص الفردى. وطول هذه الدراسة تكونت بعض الجماعات الدينية ولقد دفع الشباب الى الانضمام الى هذه الجماعات الكثير من العوامل.

١- غياب الثقة والرؤية القوية لدفع محاولات التدخل الخارجية.

٢- عدم وجود برنامج مخطط لاستيعاب الشباب ومشاركتهم فى خطط التنمية التى تحقق لهم المستقبل والموقع الاجتماعى اللائق.

٣- أصبحت هذه الجماعات(البديل) أمام الشباب منذ عام ١٩٧٢.

٤- تكونت هذه الجماعات اساسا بهدف مواجهة الجماعات اليسارية ويومها لم تعترض الدولة على تشكيل هذه الجماعات باعتبارها دولة مسلمة وشعبها متدين ومارست هذه الجماعات انشطتها مستهدفة الدعوة الاسلامية الخالصة وقامت هذه الجماعات أول الامر بتقديم العديد من الخدمات الطلابية وراحت هذه الجماعات تنمو بسرعة فى الاوساط الطلابية من سنة ١٩٦٢ - ١٩٧٦. وكانت عبارة عن أمر واقع ليس له سند من الشرعية التى سعت لاكتسابها بعد ذلك من خلال محاولات السيطرة على الاتحادات الطلابية التى وفرت لهم الامكانيات المادية ومكنتهم من مختلف

اوجه النشاط لتوجيهها حسبما يريدون وساعدهم على ذلك الغاء نظام الريادة والاشراف فى اللائحة الطلابية(٢٠).

والملاحظ أن الاتجاهات الدينية كانت تنمو بمعدلات سريعة لم تتجه اليها انظار الدولة. لترشيد حركاتها ونفذ اليها المتطرفون من الجماعات وراحوا ينشرون أفكارهم فى شكل مجموعات لكل حسب تقبله أو من يجدون عنده الاستعداد يستمرون فى تغذيته بالمزيد من الجرعات الى أن يقتنع بنفس أفكارهم محققين بذلك السيطرة الكاملة على الاتجاهات الدينية فى الجامعة كذلك يجند من يستطيعون من بين أعضاء هذه الجماعات(٢١).

وبدأت الاتجاهات المتطرفة تتحد فى اوساط شباب الجامعة وبالرغم من قلة عددهم فى البداية الا ان تأثيرهم كان كبيرا لانهم لم ينغلقوا على انفسهم بل انتشروا فى كل ارجاء الجامعات جامعة القاهرة - الاسكندرية - اسبوط عين شمس والجامعات الاقليمية وراجعوا الى أفكارهم والتيار الاسلامى العام(٢٢).

ولقد وجدت الجماعات الاسلامية فى المعسكرات الصيفية التى كانت الجماعات تغلقها على نفسها كما وجدوا فرصتهم فى المدن الجامعية من حيث أنها مركز تجمع لأكبر عدد من الطلبة وقيمون مع بعضهم اكبر وقت ممكن. وبدأت هذه الجماعات تتخذ مواقف منشورة ومتسلطة تجاه النشاط الطلابى تحت ستار ما يحدث يناقض الدين وبدأت الحديث عن البلبلة الفكرية ثم الاتجاهات المعادية للنظام.

وفى عام ١٩٧٨ بدأت الجماعات الاسلامية تتخذ موقف الضعف لكل ما يجرى حولها منذ هذا العام عند الانتخابات الطلابية لجامعة القاهرة عندما وجدت الجماعة أن النتائج ليست فى صالحها ثاروا وحطموا صناديق الادلاء بالاصوات وفى جامعة عين شمس استخدموا العنف ضد العناصر الوطنية التى قاطعت الانتخابات تحت تهديدهم فاجريت الانتخابات من جانب واحد. ونظرا لاعتماد وزارة التعليم نتيجة هذه الانتخابات فان هذه الجماعات صمموا على آرائهم فتجمعوا فى أن تستجيب الدولة لضغوطهم وبهذا زادت حدة استخدام العنف منهم فى كل تصرف.

وفى بداية الامر لم تكن الجماعات الاسلامية منظمة تنظيما كافيا بل كان يكتفى بالتردد على المساجد والالتقاء أو التحجب والاحتكاك بباقي الطلاب والتعامل معهم ويتولى كل واحد منهم حركة الامير فى الجامعة التى يحتلها بها وبالمناقشة والاقتناع يستطيع أن يصل الامير

معهم الى اقتناعات كاملة به تحقق له السمع والطاعة عندهم. بمعنى آخر أن تكوين افراد الجماعة لم يعتمد في البداية على مسلك تنظيمى مسجل بل كان تنظيمهم يقوم اساسا على أسلوب الخلايا غير المترابطة وغير المسجلة ولكن حركة الجامعات كانت ملحوظة عن طريق وسائل اتصال سريعة ومضبوطة وإذا حدث أمر فى أى مكان يكون له صده فى نفس الوقت فى كل مكان كل هذا يشير الى ان هناك تنظيميا آخر وراء هذه الجامعات ولكن ماهو معروف حقا أن فى كل كلية أميرا لكل جماعة وعلى مستوى الجمهورية هناك أمير وهذا يعنى أن هناك تنظيمين داخل الجامعة. تنظيم يضم قياداته من العناصر المتطرفة ولكن أعضاء من الجامعات الاسلامية يتعاطفون معه بدرجة أو بأخرى ومهمته كسب الرأى العام وتحريكه مستغلا الواقع الدينى. وتنظيم آخر يقسم قيادات هذه الجامعات. وقيادات أخرى خارج الجامعة ويتولى هذا التنظيم التخطيط والتنسيق والتدريب وجمع الاموال وانتشار المعسكرات لاعداد الكوادر (وهذا ماكان مخططا فى حوادث اسيوط ١٩٨١ حيث كان يعمل هذا التنظيم على السيطرة على أجهزة الامن وحتى الاذاعة والتلفزيون والاعتماد على الجامعات الاسلامية لتأكيد الحركة والتعاطف الدينى معهم) (٢٣).

ولاشك أن الجامعات الدينية استطاعت أن تكسب تعاطف الكثير من الشباب وليس بسبب قوتهم ولكن لحين اعتمادهم على ابراز العامل الدينى وابراز سلبيات النظام والسعى الى اقامة حياة فاضلة. فالافكار المتطرفة التى يدعو لها بعض الجامعات الدينية تجد صدى بالنسبة للعديد من الشباب الحائر الساخط على النظام والقلق على مستقبله الذى يبحث عن مخرج من كل مشاكله سواء على المستوى الشخصى أو المجتمعى (٢٤).

تاريخيا، فإن الجماعة الاسلامية ظهرت فى جامعات مصرية وبعض المدارس كما حاولت من قبل قيادات الاخوان المسلمين فى مقابل الاحزاب السياسية الى الدعوة للشباب بالعودة الى الاسلام الحنيف والتخلى عن ماعداه من ايديولوجيات وضعية. الجماعة الاسلامية اذن لقب يطلق أو بمعنى أصح تطلقه على نفسها أى جماعة ترى أنها تتمسك بالدين عقيدة وسلوكا فى الوقت الذى يعزف فيه غيرهم عنه باسم المدنية والتحضر أو بأى اسم آخر. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن ظهور هذه الجامعات الدينية داخل الجماعة كتجمع شبابى مثقف فى محاولة لسد الفراغ الهائل الناجم عن انقسام التعليم بالمجتمع المصرى الى دينى يتمثل فى الازهر ومعاهده والى علمانى

متمثل فى الجامعات المصرية وخاصة ان مايدرس فى المدارس عن الحرية أما يوصف بالشكلية من جانب القائمين على التدريس ويعدم الاعتراض من قبل التلاميذ.

ومن الناحية السياسية خاصة فى فترة السبعينات نجد أن الدولة غالبا ماتشجع على قيام هذه الجامعات كمحاولة منها لتصفية الحركات اليسارية أو الفكر الناصرى بين صفوف الطلاب وكأنحاء عام فى المجتمع المصرى فى تلك الفترة هو التمسك أو على الاقل الظاهرى بالامور الدينية ولهذا ظهر مصطلحا دولة (العلم والايمان)، (واخلاق القرية) وقانون العيب، ودعم الدعوة الاسلامية، وتطبيق الشريعة الاسلامية وغيرها

وتحت هذا الانطباع خرجت بعض الجامعات الدينية من طورها الكمونى الى العمل الظاهرى فى الجامعات، وتولت بعض القيادات مساندة هذه الجامعات وتقديم التبرعات لها والسماح لها بعقد مؤتمرات. وكأى نظام سياسى فإنه بعد تصفية الجناح اليسارى من الجامعات، فإن النظام وأجهزته يحاولان تصفية تلك الجامعات من حيث البناء والوظيفة وتساعد وسائل الاعلام المكتوبة والمرئية على وصف هذه الجامعات مثل (القلة الحاكمة)، (القلة العميلة) (المتاجرون بالدين)، المتطرفون وراء الدين وغيرها (٢٥).

٢- الانجازات، وفى الحالات التى كان يسمح لهذه الجامعات الدينية العجيب «كذلك فان المتطرفين يهاجمون الحضارة الانسانية ويدعون لمقاطعتها ويقفون فى تناقض عجيب وغريب فهم يتحدثون فى التلفزيون، ويستضيفون بالكهرياء ويركبون الطائرات فى سفرهم.. الخ (ويطالبون بأن) تقاطع الحضارة فى أبسط مظاهرها وهو ارتداء البنطلون والقميص ونستعيض عنها بالجلباب يتوجه به الطبيب الى مستشفى والمهندس الى عمله والطالب الى جامعته لاهسا فى قدميه «الشبشب» الذى يطلق عليه اسم «زنوبة»؟ (٢٦).

ويصف سعد الدين ابراهيم نماذج من التطرف المظهري والذى اكتسب الشكل الدينى فى الاثنى :

ثمة صور أخرى تفاجىء زائر القاهرة فى العقد الاخير وهى منظر النساء المحجبات، وشبه المحجبات فى الشوارع وفى الاماكن العامة هناك نجد العشرات من الطالبات الجامعيات - فى طريقهن الى كلية الطب.. والشىء الغريب عن هؤلاء الطالبات هو أن عددا غير قليل منهن محجبات ويتناول الكاتب عما اذا ماكان ظهور الحجاب مرة أخرى بين النساء والمتعلمات عن رده لاضطهاد المرأة العربية وعودة مرة أخرى الى مركزها المتدنئ. فلقد اختفى

الحجاب منذ حركة هدى شعراوي وسعت المرأة بعد ذلك بالحصول على حقوقها الاجتماعية والسياسية وكان لها ما أرادت فلماذا إذا عاد الحجاب الى الظهور؟ ولماذا بالذات بين مجموعة تمثل اكثر القطاعات تعليميا - أعنى قطاع الطالبات الجامعيات فى المدن؟ وماذا يعنى هذا بالنسبة لقضية حقوق المرأة وهل يمثل هذا نكسة؟ وأين موقع هذه الظاهرة بالنسبة للنظام الاجتماعى الناشئ الجديد فى الوطن العربى. أن الدافع الذى دفع هذه الطالبة للحجاب - كما يذهب سعد الدين ابراهيم - هو سلوك بعض بنات القاهرة ومهرجان الازياء الباهظة التكاليف التى يلبسها وتحديهن للقيم الاصيلية والمبادئ الاسلامية. فقرار الحجاب هو من أجل الابتعاد عن هذه المظاهر وعن الجماعة المنحرفة وتدريبها انخرطت هذه الفتاة فى الجماعات الدينية وتابعت الاحداث السياسية داخل الجامعة والمشاركة فى أنشطة هذه الجماعات. أن مثال هذه الطالبة التى قررت التحجب بمحض ارادتها تمثل «لفزاً مبهما» أمام المراقبين الخارجيين فهؤلاء الفتيات لسن سيدات فى طريق العمرة ولا هن فى متوسط العمر ولا منتميات الى الاجيال التقليدية بل هن شابات قطعن شوطا كبيرا فى طريق التعليم كذلك تحجبن بأرادتهن الحرة بل وفى كثير من الاحوال ضد رغبات آبائهن فهل الحجاب يمثل نكسة ضد الحداثة والمعاصرة (٢٧).

أن الاجابة على هذا يمثل فى رأى سعد الدين بأن مثال طالبة الطب المحجبة هو استجابة معقدة لعالم معتد من حولها عالم لا تستطيع السيطرة عليه.. وبالرغم من النجاحات الباهرة التى أحرزتها هذه الفتاة فى الامتحانات إلا أنها تجد نفسها مهزومة غريبة تكاد تكون تافهة وسط عالم حضارى لا مجال فيه للهو واللذات كذلك فهى تتعلق «بتراث» يبدو وكأنه يستعيد أحساسها بجذارة ويحميها من المجهود ويعيد تأكيد وجودها وشخصيتها. هؤلاء الفتيات تأخذ من الحداثة ما تحتويه من علم وتكنولوجيا ومن التزام بمستقبل مهنى، ثم يتركن بقية (محتويات حقيقية الحداثة يحبوهن شعور وقناعة عميقة، بأن ما اخذته من خبرة الحقيقية انما يتسق مع تراثهن ومع تعاليم الاسلام ومع الاصاله. وهذا هو السبب لهن لكى يفرض بعض النظام على عالم يبدو لهن مفعما بالفوضى والاضطراب) (٢٨).

أما المثال الاخر الذى يقدمه لنا سعد الدين ابراهيم فهو يستمد من إحدى القيادات الدينية فى أحد من المحاولات الانقلابية، والذى صدر حكم بأعدامه مع غيره من زعماء تلك الجماعات الا أن الحكم خفض الى السجن المؤبد لصغر سنه (٢١ سنة). ويرمز الى الشخصية بطلال- وهو من

أسرة صغيرة - مرتبه صغير - ومن طبقة وسطى والاب والام من بيئة ريفية يعمل فيها الاب موظفا حكوميا ولم تنل الام الا قسطا محددا من التعليم، ومن ثم فهى ربة منزل متفرغة تماما لبيتها. وتقدم هذا الطالب فى التعليم الثانوى والتحق بكلية الهندسة جامعة الاسكندرية. وسبب النكسة العسكرية فى ١٩٦٧ انتكاسة لهذا الشاب فاعتزل فى غرفته لعدة أيام تتناوبه حالات البكاء والتأمل والتفكير والندم ولم يخرج من هذا الا قراءة القرآن وتتسرب المعانى القرآنية الى تفسير. وبين «تلال» الحيرة التى وقع فيها بعد سماعه لأحدى الخطب السياسية التى حولت الأنظار عن آثار الهزيمة فى التمسك بالقائد والزعيم. ولم تجد هذه الحيرة نهاية لها الا فى جامعة الاسكندرية حيث التحق بها «طلال» وفى مسجد الكلية بعيدا عن أسرته - اقترب منه أحد المصلين ودعاه الى حضور محاضرة فى الحرم الجامعى حول الكفاح والنضال ضد اسرائيل. وكان لتأثير هذه الخطبة السياسية أثر كبير فى نفس طلال حيث أكد الخطيب على اتباع مافعله الاخوان المسلمون ضد اليهود فى حرب سنة ١٩٤٨. ومنذ ذلك الوقت بدأ طلال فى الاطلاع والتعمق فى كتابه وفكر الاخوان (٢٩).

وسرعان ماتم «تجنيد» طلال فى إحدى الجماعات الاسلامية، وقد رشحته حساسته واخلاصه للجماعة كى يصبح فى مدى عام واحد من الخلايا الاساسية التى تتزعم الجماعة، والتى كان أهدافها انقاذ العالم الاسلامى من جميع النظم الفاسدة حتى تصل الى العمل بالشريعة الاسلامية. فظاهرة «طلال» و«غيره» من أبناء جيله ساخطون أشد السخط على النظام الاجتماعى الراهن وسخطهم هذا يأخذ عادة شكل مواجهة متسارعة ضد النظام، وهم أحيانا يدركون أن مثل هذه المواجهة لن يكون من شأنها اسقاط الحكم القائم ولكنها كما يصفونها «غضبة فى سبيل الله» وهى بالنسبة لهم نوع من «الدعوة من خلال العمل» ولن تكون نتيجتها الا الشهادة أو النصر.. فالمستمع يخرج بانطباع واضح عما يقفون ضده، فى حين أنه لن يخرج الا بانطباع مبهم غامض أو عبارات مزدوجة عما عساهم ان يفعلوا اذا ما استولوا على السلطة ان فى وجدانهم عداً متأصلاً للغرب وللشيوعية ولإسرائيل وأى حاكم يتعامل مع هذه الجهات أو يصادقها لابد من أن يكون قد خان قضية الاسلام. كذلك فالثروة الفاحشة والسفلة، والاسراف، فضلا عن الفقر المدقع والاستغلال واغتصاب الحقوق كلها لا مكان لها فى اطار مسلمى مصر، وهم فى هذا يعارضون تقريبا جميع نظم الحكم فى

الوطن العربى والعالم الاسلامى وهم يفسرون كثيرا من مظاهر الانحلال فى السلوك فى مصر اما لتأثيرات آتية من الغرب أو بعثرة اموال النفط، وهم ايضا على اقتناعات عميقة، بأنه اذا ما جرى تطبيق «الاسلام الحق» فان مصر والعالم الاسلامى جديران بتحقيق الاستقلال والحرية والرخاء والعدالة واقامة مجتمعات صالحة مستقيمة (٣٠).

هذان المقالان يوضحان لنا طبيعة شخصية المنتمين للجماعات الاسلامية سواء داخل الجامعة أو خارجها - فهم من أسر الطبقات الوسطى أو الدنيا وجاء معظمهم من اصول ريفية وهم جادون فى تحصيلهم الدراسى. الا أنهم يعيشون - أو هكذا يتصورون - فى عالم معتد لا يستطيعون معه التفاعل والتأقلم. وهم لا يستطيعون مهادة أو التعامل مع النظام الذى يعيشون فى ظله فهم وأسرههم يشعرون بوطأة التضخم المرتفع الذى يكاد يعترضهم اقتصاديا، أنهم يشاهدون مظاهر الهدخ والاسراف من حولهم، ولكن الحسرة تنتابهم اذ لا يستطيعون أن ينالوا نصيبهم العادل من تلك الاموال التى تهدد بسفلة واسراف فى مظاهر استهلاكية وترفيهية (٣١).

وعلى أية حال فان الجامعات تعد بالنسبة للجماعات الاسلامية «المخاضة» التى يربى فيها القيادات الدينية، ولهذا فالجماعات الدينية تدفع العديد من الطلاب للانضمام لها، ويأخذ الانتماء الى هذه الجماعات مظاهر من أهمها :

١- انتشار الحجاب وهو يتدرج ما بين غطاء الرأس الى النقاب وهو يمثل بالنسبة لهم قمة التحدى للحضارة الغربية المنحلة وبداية الالتزام بالاسلام.

٢- الالتزام بالسنة كاطلاق اللحية، وهذه تمثل بالنسبة لهم واجبا شرعيا، ولبس الجلباب حيث أنه بالنسبة لهم أحب الثياب لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) واستخدام المسواك والبخور.. الخ.

٣- الزواج المبكر حيث يتم الزواج فى المسجد ويتفق الزوجان على اقامة حياة زوجية اسلامية وبيت مسلم تتفرغ فيه الزوجة لمنزلها ورعاية أبنائها بينما يتفرغ الزوج للكد والسعى مما يعيد التوازن الى الاسرة المسلمة.

٤- صلاة العيد فى الخلاء، حيث يتم صلاة العيدين فى الخلاء وفقا للسنة ومن ناحية أخرى فان هذا بمثابة استعراض القوة العديدة للجماعة الاسلامية.

٥- فعل الخير العام ويظهر هذا فى قيام أعضاء الجماعات الاسلامية من خلال الاتحادات الطلابية بطبع الكتب

والمذكرات الجامعية والقروض المالية للطلاب الفقراء.. الخ ومشروع أتوبيسات الطالبات وحل مشكلات الطلاب مع ادارة الجامعة، والتعبير عن شعور الطلاب فيما يقع من أحداث تمس الوطن، والقيام بالرحلات الترفيهية بتكاليف رخيصة وتشجيع الرياضة وطباعة الكتب الاسلامية بسعر رخيص من أجل نشر الثقافة والفكر الإسلاميين (٣٢).

٤- التطرف والعنف وظاهرة تكفير المجتمع:

يرتبط بالتطرف الدينى ظاهرة أخرى هى استخدام العنف كوسيلة لتحقيق الافكار التى يؤمن بها المتطرفون. والعنف ما هو اذن، الا وسيلة قد تستخدم لاغراض دينية أو سياسية أو يكون عنفا تلقائيا لبعض المشكلات اليومية التى يعانى منها الانسان المصرى المعاصر. والعنف أيضا ليس ظاهرة خاصة بالمجتمع المصرى ولكنه وسيلة عامة يستخدمها الشخص عندما يكون فى وضع قوة أو ضعف - يحاول فيه ان يحقق ما يعتقد فيه بالقوة بعد أن فشل فى استخدام الفكر أو الحجّة - فالعنف - وفيما بعد الارهاب - يبدأ فى الفصل وتتحول الفكرة التى يؤمن بها الشخص الى فعل عدوانى ضد الافراد أو المجتمع.

(أ) العوامل التى تؤدى الى الارتباط بين التطرف والعنف :

١- العنف عبارة عن سلوك عدوانى بين طرفين متصارعين يهدف كل منهما الى تحقيق مكاسب معينة أو تغيير وضع اجتماعى معين. والعنف هو وسيلة لا يقرها القانون. وكما هو واضح فان من يستخدم العنف يكون غالبا الطرف الاضعف الذى يواجه طرفا آخر يملك السلطة (٣٣).

٢- ان المناخ ساهم على الاقل بالتعجيل لنشوء مثل هذه المنظمات أكثر من هذا فان الموقف السياسى هو الذى حدد الموقف الدينى. فالمسألة ليست خطأ فى فهم الدين أو أن الشباب ينقصه الوعى الدينى، فالعنف ظاهرة سياسية واجتماعية قبل ان يكون دينية، وقد اتخذت الدين وسيلة لتحويل الفكر الى سلوك.

٣- عندما نتحدث عن العنف يجب ان نميز بين العنف وموضوعه. فهناك تناقض بين ما هو «عنف» وبين ما هو «دينى» ولذلك فان من الخطأ أن نجتمع بين المصطلحين فى عبارة واحدة. فالعنف وسيلة، ولهذا يمكن أن يستخدم العنف لتحقيق اهداف سياسية أو اهداف اقتصادية أو اهداف دينية وهكذا.. وقد يصل العنف الى حد الارهاب، وكلاهما صورة من صور الاخر، فالعنف وسيلة لتحقيق أهداف معينة أما

الارهاب فهو صورة مبالغ فيها وقد يكون الارهاب فكريا تدعمه قوة مادية للسيطرة على الموقف. وباختصار فان الارهاب صورة خاصة لا يمكن فهمه الا من خلال فهم العنف بصفة عامة ولكن لا يجب أن نخلط بينهما. ولا يمكن أن نصف الجماعات الدينية بالارهاب حتى ولو كانوا رافضين أو غاضبين، لان الارهاب صورة خاصة وبه أوضاع خاصة وسيظل عملا خاصا لفرد معين أو مجموعة أفراد ولا يمكن تعميمه (٣٤).

٤- موضوع العنف في مصر هو موضوع له جوانب كثيرة ومتشابهة. والعنف المرتبط بالجماعات المتطرفة قد اختلط بالايان وليس عنف الفرد الذي يعلم أنه يرتكب جريمة. وهو «عنف» مختلط بالايان ومؤيد ببعض النصوص التي أرهقت تفسيراً. بل أكثر من هذا اقترن ايضا بفكرة التكفير. العنف من التكفير. «لان هذا معناه أنى لا أعترف اطلاقاً بالدولة القائمة لانها دولة ولانه مجتمع كما وصفوه مجتمع جاهلى وكافر وبالتالي يجب ازالته بأى صورة من الصور وبأى اسلوب من الاساليب فليست هى حالة معارضة سياسية عنيفة ولكن عنف قائم على تدمير الدولة ومؤسساتها وعدم الاعتراف بها» (٣٥).

٥- لا يمكن فهم العنف بعيداً عن الموقف الفعلى الذى يحرض على العنف. فمناقشة هذا الفكر هامة حتى ولو خلا من العنف. ذلك لان هذا الفكر قائم أساساً على إلغاء العقل والاستسلام للمسلمات دون مناقشة وقائم على الفرار من المجتمع وتعطيل الفكر والعقل (٣٦).

٦- أن الذين يقومون بالعنف من المنتمين لشريحة الشباب الصغير الذى ينتمى الى الطبقات المطحونة اقتصادياً أو الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى. ومن ناحية أخرى فان مشكلة العنف مشكلة فكر الكبار الذين كانوا فى المعتقلات فى ٥٤، ٦٥ فهذا الفكر هو نتاج فكر المعتقلات (٣٧).

٧- أن العنف كوسيلة لحل المشكلات الاجتماعية والسياسية هو صدى لعوامل خارجية، فلا يمكن أن نعزل ما يحدث فى العالم الخارجى عن شباب مصر. فالمشكلة إذن حلقة فى سلسلة مرتبطة الحلقات يساندها قوى خارجية فى ظروف معينة فى المنطقة العربية. كذلك لا يمكن أن نعزل المشكلة عما يعانى منه المجتمع داخلياً أو ما يتعرض له من ضغوط خارجية (٣٨).

٨- يمكن تفسير هذه المشكلة بالرجوع الى ازدواجية الشخصية المصرية بين ما هو مثالى وبين ما هو متطلع للمستقبل فهناك أنماط معيارية تؤدى بالشباب الى التعقد الشديد ثم هناك أيضاً النظرة المستقبلية للأمور. ويتدخل الحاضر بكل ما فيه من خلل الى انفصام بين المثل والواقع أو بين القول والفعل. فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير المنكر حتى لو باستخدام اليد هذه المثل تصطدم بالواقع ولهذا تنشأ الحاجة الى استخدام القوة أو العنف لتحقيق المثل أو الامر الدينى (٣٩).

٩- ومن ناحية أخرى ازدواجية الهوية والايديولوجية للمجتمع، فتردد المجتمع بين الفكر الناصرى وما لحقه من فكر اشتراكى أو شيوعى والفكر الاسلامى ومن ارتباط بالتقاليد والتراث أو محاولة التوفيق بين هذين الاتجاهين السابقين. والحق أن هذه المشكلة ليست وليدة الاونة الاخيرة. بل بدأت منذ القرن العشرين. وتبرز هذه القضية على السطح كلما انتصر أحد الاتجاهين أو استطاع الناس أن تعبر عن رأيها بحرية. كل هذا جعل الشباب حائراً بين هذا وذاك. وكذلك فان طبيعة التنظيم السياسى قد فرضت ضغوطاً معينة أدت الى وجود احباط نتج عنه عدوان ضد المؤسسات والاضاع القائمة فى المجتمع. كل هذا فى غياب اطار ايديولوجى موجه نحو جذب الشباب واستيعاب كل طاقاتهم بحيث يعملون فى اتجاه أهداف المجتمع العليا. فالشباب يتفاعل مع واقع المجتمع وليس أيضاً منعزلاً عن ما يدور فى المجتمعات الاخرى (٤٠).

١٠- أن هذا الاحباط مرتبط باحباطات أخرى فرضتها الاوضاع الاجتماعية مما أدى الى زيادة معدلات الاحباط بين مجموعات الشباب التى غاب عنها الامل فى مستقبل مهنى وأسرى. فالاحباط والشعور بالقلق نتيجة عن عدم الشعور بالاستقرار والامان. هذا ساعد على استقطاب العديد من هؤلاء الشباب للحركة الاسلامية وتحويل للاحباط من كونه ذاتياً الى كونه اجتماعياً يأخذ شكل الرفض الاجتماعى ويعبر عن مضمونه فى صورة العنف (٤١).

١١- أن انتماء الشباب للجماعات الاسلامية هو بديل لما يعانى هؤلاء الشباب من الحرمان النفسى. فعلاقة العضو بأمير الجماعة «شعور نحو أب - نحو اكبر من أب وهو ليس شعوراً بقيادة دينية فقط... لا، أنه شعور كمن يلقى يدي أمه الحنون... بقى واحد يتعلق

فى ذراعده.. ويستطيع أن يوجهه الى هذا العمل يفتح له الدنيا ببساطة وتعليمه ببساطة.. لقد اعطاهم الحل السريع الذى خيل لهذا الاحد منهم أنه يستطيع ان يضع رأسه برأس الكبير فى البلد قدم لهم الحل، كل منهم وجد نفسه فجأة قد نزل من انساق لا وجود له - المجتمع لا يتجاوب معه ولا يسمع له ولا يعترف به.. (أما الجماعات الاسلامية فتقول له تعال بجلايتك، انت اهم من الذى يرتدى أحسن بدلة.. وانت بهذه اللحية تشكل قوة الدنيا، وبهذا الفكر أنت قمة الفكر، أنت منزل الحلول (٤٢).

(ب) المنظمات الدينية المتطرفة: ظهور ظاهرة تكفير المجتمع :

١- انتشار ظاهرة تكفير المجتمع - رغم انها ظاهرة تاريخية متمثلة فى ظهور فرق الخوارج - لها أسبابها الاجتماعية والدينية والسياسية. وباختصار فان هؤلاء المنتمين لهذه الفرق معظمهم من الشباب يكفرون المجتمع ويكفرون المرتدين من أخوانهم. فظاهرة التطرف ليست ظاهرة مصرية فقط بل ظهرت فى التاريخ العربى الحديث والمعاصر سواء فى السعودية، والجزائر، وليبيا، والسودان وسواء معظم هذه الحركات لجأت الى «العنف» لتغيير الاوضاع القائمة، وهناك بعض التشابهات بين الكثير من وسائل هذه الحركات سواء ما هو دينى منها أو ما هو سياسى أو اجتماعى.

لقد ظهر هذا الفكر لأول مرة فى السجون المصرية فى منتصف الخمسينات كرد فعل لالوان التعذيب التى تعرض لها أعضاء الجماعات الاسلامية المعتقلون وقتئذ. ففى السجون جرى النقاش بينهم حول هل يكفر من لم ينضم اليهم على اعتبار أنهم الجماعة التى يعتقدون بأن القرآن قد أمر بالانضمام اليهم.

كذلك تناول النقاش أمر جنود الشرطة وضباطها الذين ينفذون أوامر التعذيب واجراءات غسيل المخ وذلك استنادا الى قوله تعالى «أن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» فالحكم باثم الجنود مع أنهم مأمورون كما اقتنع الشباب بأن المجتمع الذى يعيشون فيه هو مجتمع جاهلى وانهم يعيشون جاهلية القرن العشرين. وقد استراحت نفوسهم لكل وصف للمجتمع بالجاهلية. حقيقة لم يدخل هؤلاء فى التفاصيل وظلوا عند هذه العموميات ولقد تكررت الاعتقالات لهذه التجمعات الاسلامية ذاتها فى ١٩٦٥ وتعرضوا لما سبق ان لاقوه فى الخمسينات. كانت نتيجة كل ذلك ان ذاع بعض الشباب أن وراء هذه العمليات مخططا عالميا يهدف الى تطويع الاسلام ليخدم

اهداف الغرب والصهيونية هذه الاساليب كانت الدافع المباشر لنشأة فكر التكفير الذى اعتبر عيد ميلاده فى مايو ١٩٦٧ بمقتل أبى زعبل السياسى بمصر عندما طالبت السلطة من المعتقلين تأييد الحكومة بالسلاح والدم (٤٣).

ان ظهور هذا الفكر كان اذن بمثابة ردود فعل لما لقيه البعض من ظروف الاعتقالات. ولم يكن هناك فهم لدى رواد هذا التفكير وهم معظمهم من الشباب وأكثرهم طلاب فى الجامعات والمدارس الثانوية. ونتيجة لاصطدامهم بالمجتمع والسلطة الحاكمة وتكفير كل منهم للآخر، تطور هذا الفكر وأصبح له فرق متعددة أظهرها فرقتان :

(أ) عرفت الاولى باسم جماعة المسلمين واطلق عليها اسم جماعة التكفير والهجرة. وتتميز بالوضوح والعلانية وتكفير الحاكم وجميع المحكومين الذين لم ينخرطوا فى جماعتهم.

(ب) أما الجماعة الاخرى تعرف باسم الجماعة الحركية وأن كانوا لا يعلنون هذا الاسم وهى تعمل فى الباطن وتؤمن بهذا الفكر ولكنها لا تظهر تكفيرهم للمحكومين وتعلن كفر الحاكم فقط وهؤلاء يرون أن هذا الاسلوب ضرورة حركة اقتضتها مصلحة دعوتهم وجماعتهم فى تلك المرحلة لانها كما يقولون مرحلة استضعاف كالمرحلة المكية التى سبقت هجرة الرسول الى المدينة (٤٤).

لقد تبنت كل طائفة عن نصوص شرعية تؤيد بها معتقداتها وهو ما يمكن تلخيصه بالنسبة لكل فئة على النحو التالى :

١- جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) المهادىء والاساليب :

(أ) المهادىء :

١- الاعتقاد بأن المسلمين جميعا قد ارتدوا كفارا لانهم يحكمون بغير ما أنزل الله وأنهم قد رضوا بذلك ولم يعملوا على تغييره. وذلك استنادا الى الآية «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون فى أنفسهم جرما بما قضيت ويسلموا تسليما».

ولقد ظل الحوار الهادىء مستمرا بين معارضى هذا الفكر ومؤيديه، حتى اقنع بعض ممثلى فكر التكفير وعلى رأسهم شيخهم على عبده اسماعيل فى صيف ١٩٦٩ وأذاع هو وجماعته بانه خلع التكفير كما يخلع ثوبه وألقى بثوبه على الارض هنا اعترض شكرى مصطفى وكون جماعته من عدة افراد، عدل الكثير منهم عن هذا الفكر ولم يبق منه الا شخص واحد كان طالبا بالثانوية. «ولكن

شكرى مصطفى يرد على منتقديه بأن جماعة المسلمين قوامها من كان على الحق ولو كان فردا واحدا. وبهذا اقنع نفسه هو وفتاه أنهما جماعة المسلمين وأن الجماعات الاسلامية والافراد فى العالم كلهم كفار، مالم يبايعوا هذا الامام».

وفى صيف ١٩٧١ خرج شكرى مصطفى من المعتقل وتركت له حرية تكوين جماعة من شباب الجامعات ووضع كتابا شرع يشرح فيه فكره ولكن حال دون ذلك اعتقاله ومن معه فى قضية مقتل الشيخ الذهبى وأعدم بسببها (٤٥).

ولقد ظهر هذا الاعتقاد فيما بعد ليكون على الشكل التالى :

(أ) تكفير جميع المسلمين منذ القرن الرابع الهجرى.

(ب) تكفير من لم ينضم الى جماعتهم والجماعات الاسلامية فى مصر وفى أى مكان فى العالم.

(ج) هجرة الجماعات المعاصرة كضرورة شرعية لنصرة الدين المثل فى جماعتهم.

(د) تكفير من يرتكب أى معصية ولو كانت من الصفات.

(هـ) تحريم الالتحاق بالمدارس والمعاهد العلمية لان الله يقول (هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم".

(ج) العمل من خلال خطة العدو فان كان لليهود مثلا مصلحة فى اقامة دولة الحكومة الاسلامية من خلال رجل يصلح لتحقيق اغراضهم، فليس هناك ما يمنع من الدخول عليهم من خلال خطتهم.

(ب) استخدام العنف ومقتل الشيخ الذهبى:

كما أشرنا بأن فكر هذه الجماعة قد نشأ أصلا بعد اعتقالات ١٩٦٥ وما تبعها من تعذيب فى ساحات السجون «سجن القلعة، أبو زعبل، القناطر، الفيوم، طره، السجن الحرسى» وتبصر تعرض المعتقلين لكافة أنواع التعذيب عندئذ طرحت قضية التكفير كرد فعل لهذا الذى يحدث، ولم تنحصر دائرة التكفير بين القائمين على تنفيذ العقوبات، ولكنها اتسعت حتى شملت أعضاء مجلس الشعب وقتئذ. واتسعت الدائرة أكثر فشملت الشعب لانه راض عن هذا الذى يحدث تحت سمعه وبصره. ولكن شيوع هذه الافكار بقى محصورا بين عدد محدود من المعتقلين يتناقلونها فيما بينهم. وبعد النكسة ومحاكمة رجال الحكم السابق وتخفيف موجة القهر، بدأت الاصوات التى تنادى بالتكفير على الحاكم وعلى الشعب ولقد بذلت محاولات للتصدي لهذا الفكر وصدرت كتابات فى هذا المجال وأجرى حوار داخل السجن مع أصحاب هذه الافكار، الا أن

شكرى أحمد مصطفى رفض المشاركة فى الحوار واعتزل على نفسه. وبعد ان افرج عنه اخذ يدعو الشباب للدعوة الى فكره وبالرغم من انشقاق بعض اعضاء الجماعة عن زعيمها الا أنه كان له أتباع يؤمنون بفكره.

وكمحاولة من الدولة للتصدي لهذه الافكار قام المكتب الفنى بوزارة الاوقاف باصدار العدد الثانى عشر من سلسلة «مكتبة الامام» وقد قدم لهذا الكتاب الدكتور محمد حسين الذهبى وزير الاوقاف وقتئذ وكان هذا هو السبب الرئيسى وراء اختطافه وقتله. (٤٦)

٢- الجماعة الحركية:

ولم تكن هذه الجماعة كيانا مستقلا عن الجماعة الاولى، فكانوا جميعا يعلنون كفر جميع المسلمين ومن ثم يجب اعتزال المسجد وعدم الصلاة خلف كل مسلم حتى يوضح موقفه ويبايع الجماعة وينضم اليها ويسمع ويطيع قياداتها كما يستلزم تحريم الذبائح المقدمة اليهم من أسرهم مع فسخ عقود الزواج اذا لم تعلن الزوجة ايمانها بهذا الفكر وتبايع امام الجماعة، وأنقسم أعضاء هذه الجماعة على أنفسهم. حيث رأى كبار السن منهم أن مواجهة الابوين والزوجات والعلماء والمجاهدين من المعتقلين بكفرهم سيؤدى الى سخط المجتمع على الجماعة والى انصراف الكثير عنهم ولهذا رأى هؤلاء ان فكرهم يحتاج الى من يوجهه بالتدريج الان ومصلحة هذه الجماعة تقتضى الا نخسر من آمن به فالمفهوم الرئيسى لهذا الفكر يلحق بالتربية، وهذا مايسمى عندهم الحركة بالمفهوم، وهى جزء من العقيدة. (٤٧)

وهذه الضرورة الحركية جعلتهم يخضعون تكفيرهم لغيرهم واستبدلوا لذلك أمرين :

(أ) المفاصلة الشعورية وتقتضى عدم اعتزال المساجد والجماعات الاسلامية والعمل من خلالهم مع اعتقاد كفرهم، فاذا صلوا خلفهم - مثلا فلا ينوى أحدهم صلاة الجماعة بل ينوى صلاة الفرد.

(ب) عهد الاستضعاف، رأى هذا الفريق أن أكلهم ذبائح من يكفرونهم وعدم فسخهم عقود زوجاتهم وعدم قيامهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فى المجتمع لانه كافر راجع الى تعرضهم فى العهد المكى عهد الاستضعاف الذى كانت تحمل فيه هذه الاشياء فى نظرهم. (٤٨).

٣- مقارنته بين الخصائص التنظيمية والقيادية والفكرية للجماعات الدينية المتطرفة:

ان ظهور جماعات التطرف الدينى فى مصر - جماعة التكفير والهجرة وجماعة صالح سرية رغم اختلافهما، فان تنظيمهما يبدأ برجل واحد فى كل جماعة

(أ) فالقائد الاول صالح سرية - حاصل على الدكتوراه فى العلوم - فلسطينى الجنسية فى الثلاثينات - كان عضوا بالاخوان المسلمين فرع الاردن (المعروف باسم حزب التحرير الاسلامى) انضم بعد هزيمة ١٩٦٧ الى بعض المنظمات الفلسطينية وحاول التعاون مع بعض الدول العربية التى تحرض على الثورة. قضى فترات فى السجن واستقر فى مصر ابتداء من ١٩٧١ حيث حيث عمل فى منظمات جامعة الدول العربية فى القاهرة.

بدأ فى جذب اهتمام بعض الطلاب المتدينين وشكل بعض الخلايا السرية فى القاهرة والاسكندرية.

(ب) اما جماعة التكفير والهجرة - زعيمها شكرى مصطفى خريج كلية الزراعة كان أيضا فى الثلاثينات من عمره وكان عضوا فى الاخوان المسلمين والقى القبض عليه ١٩٦٥ وسجن بسبب ذلك وفى السجن اصابه خيبة أمل فى اعضاء الاخوان الاكبر سنا الذين انهاروا تحت التعذيب.

وبدأت الخلية الاولى للتكفير والهجرة اثناء وجود شكرى مصطفى فى السجن وبعد الافراج عنه سنة ١٩٧١ بدأ فى توسيع حركته.

هناك اذن سمات مشتركة بين مؤسسى الحركتين :

(أ) السن. (ب) التعليم.

(ج) عضوية الاخوان السابقة.

(د) تجربة السجن والاحباط تجاه الجماعات الدينية السابقة.

(هـ) قوة سيطرة كل منهما على جماعته.

فالشعور بالحس نحو صالح سرية يقابله الرهن تجاه شكرى مصطفى.

أما عن أوجه الاختلاف:

١- اعتمد شكرى مصطفى على القرابة والصداقة فى تجنيد الاعضاء فى حين اعتمد صالح سرية على الصداقة والقيادة.

٢- خريطة أفكار سرية من القاهرة للاسكندرية (دلتا نهر النيل)، فى حين أن معظم أعضاء التكفير والهجرة صعيد مصر، وهذا راجع الى أن سرية كان يعمل فى القاهرة وله صوت فى الاسكندرية أما شكرى مصطفى يعمل فى أسيوط.

أما ما هو متاح عن بيانات اجتماعية عن الاعضاء فهى : فى جماعة التكفير والهجرة كان الاعضاء منتشرين من سن ١٧ - ٢٦ سنة، بينما الاعضاء فى جماعة صالح سرية كان منهم من ٢٢ - ٢٤ سنة بمعنى أن المتوسط فى الجماعة الاولى ١٤ سنة وفى الثانية ١٦ سنة وهذا يعنى

أن الاتباع أقل سنا من المؤسس وكان ثلثا الاعضاء من القرى والمدن الصغيرة وانتقلوا الى القاهرة والاسكندرية من أجل الالتحاق بالعمل أو المعاهد التعليمية وكل واحد منهم يعيش اما بمفرده أو مع زملائه، ومعظم الاعضاء كان أبائهم يعملون كموظفين حكوميين (شهادات متوسطة) وكان تعلم الابناء أعلى من الاباء ومن تخرج منهم يعمل فى وظائف حكومية. أما الطلبة فكانوا فى كليات لا تقبل أقل من ٨٠٪ فى الثانوية العامة. اما عن الوسط الاسرى لهم فهو أن نصف الاعضاء يعانون من توتر عائلى والبعض فقد أحد والديه. وتتفق كلا الجماعتين فى تكوين نظام لمراقبة الاعضاء وكانت تأمر الاعضاء بترك الوظائف وهجرة المجتمع حتى تصبح الجماعة هى العالم الكلى لاعضاءها وكان هناك التهديد بالفصل من الجماعة والايذاء البدنى للاعضاء وقد تعرض الكثيرون للتعذيب البدنى. (٤٩)

وتكونت الجماعتان فى وقت واحد ومع هذا كانت كل واحدة مستقلة عن الاخرى، وفى عام ١٩٧٤ علمت كل منهما بوجود الاخرى وقامت محاولة لتوحيد جهودهما ولكنها فشلت بسبب الزعامة حيث أن شكرى مصطفى كانت له الكلمة الاولى وكان له مكان مسيطر على كل شىء فى جماعته حتى على أمور الزواج والطلاق بين افراد الجماعة. وكان اعضاء الجماعة يعتبرون له سلطة حتى على أمور الدين والعبادة ومع مرور الوقت اصبح من حقه اصدار حتى أحكام الاعدام على اعضاء الجماعة وحتى بعد أسابيع من شنقه لم يصدق الكثيرون أنه مات.

أما عن موقفهم الفكرى فيتلخص فى الآتى:-

(أ) الموقف من المرأة : لم تقبل جماعة صالح سرية عضوية المرأة للجماعة فى حين أن شكرى مصطفى يقبل ذلك وكان يكاد يمنع الاختلاط مع النساء فى الاماكن العامة، دعوة المرأة الى المنزل وعدم العمل. والاسرة فى نظرهم لا تقوم على الاستقلال والمساواة.

(ب) الموقف الاقتصادى : لم يكن لديهم فكر اقتصادى وعندما ينحرفون عن التنظيم الاجتماعى عن المجتمع نجد أن فكرهم خليط غير متجانس من أفكار أخرى وهم يستعملون تعبيرات بدون دلالات محددة. ويعتبر بعضهم ان نجاح تجربة ماوتسى تونج فى الصين راجع الى الهامه بالاسلام ومن الموقف الاقتصادى يقيمون خليطا من اشتراكية حزب العمل البريطانى مع اشتراكية عبد الناصر.

(ج) الموقف السياسى : يقولون ان الحاكم لابد ان يكون شابا دون أن يقولوا السبب فى ذلك ودون أن يوضحوا

الطريقة فى اختيار هذا الرئيس أو طريقة استشارة أعضاء المجتمع. وتكلموا عن التفويض الأعلى لقائد الجماعة وعدم مناقشته وضرورة طاعته العمياء.

(د) الموقف من رجال الدين والأزهر : ينظرون إلى العلماء على أنهم مجرد موظفين لدى الدولة وتصل الهمجية بالبعض إلى القول بأنهم ببغاءات المناير وينظرون فى البعض إلى وصفهم بالانتهازية والنفاق. وعندما قررت الجماعة الصدام مع الحكومة اختارت وزيرها د. محمد حسين الذهبي وكان اعدامه تعبيرا عن عدااء الجماعة للمؤسسات الدينية الرسمية فى مصر. وينظر علماء الجماعة إلى علماء الأزهر على أنهم عقبة أمام تطبيق الإسلام الصحيح. أما موقف هذه الجماعة من الإخوان المسلمين يبدو مختلفا، فهم يعتبرون حسن البنا من الرواد وتأثر أعضاء جماعة صالح سرية بأدبيات الإخوان خاصة كتابات حسن البنا وسيد قطب، ويهاجم أعضاء هذه الجماعات أفكار المنادين بفصل الدين عن الدولة خاصة على عبد الرزاق.

(هـ) هدف الجماعة الرئيسى هو قلب نظام الحكم وليس المقصود النظام السياسى فقط، بل النظام الاجتماعى والخلاف بينهما فى طريقة التنفيذ. تعتمد جماعة صالح سرية على المواجهة لاسقاط النظام وذلك من خلال التدريب الشاق على الأسلحة والتسلل إلى الشرطة والقوات المسلحة واعداد دراسات مفصلة عن السلوك والروتين اليومى للرتب والقادة الآخرين وعمل خرائط عن الأماكن الاستراتيجية فى العاصمة. واعداد البيانات التى ستذاع من وسائل الاعلام.

ولكن جماعة التكفير والهجرة كانت تعتمد على تغير كل المؤسسات الاجتماعية لان كل افراد المجتمع فاسدون والتغير يبدأ من القاعدة التى هى كل المجتمع وبعد اجراء التغير فى الناس يتحرك التنظيم لاسقاط الحاكم نفسه ولقد اصطلحت جماعة صالح سرية بالدولة سنة ١٩٧٤، ولكن جماعة التكفير والهجرة اصطلحت بالدولة فى سنة ١٩٧٧. (٥٠)

٥- خاتمة

بينما فى هذا البحث كيف ان «التطرف» ظاهرة عامة تصيب كل المجتمعات الشرقية منها والغربية. كذلك بينا أن ظهور هذه الظاهرة يرجع اساسا لابتعاد «الواقع» عن «المثال» وغياب التحديد الواضح «للهوية الحضارية» هذا بالإضافة إلى التفاوتين الاقتصادى والاجتماعى والبحث عن «مخلص» للآزمة الشخصية والمجتمعية.

ولا يمكن فهم التطرف - خاصة ما يعرف بالدينى - إلا

بفهم طبيعة التنظيمات الدينية التى هى «مخاض» لهذا الفكر. فمن خصائص هذه التنظيمات ان تفرض على اعضائها طريقة معينة فى الحياة تهدف إلى النقاء الخلقى والروحى، وفى نفس الوقت الاحساس بالهوية والذاتية والتميز. وغالبا ما يتقبل الافراد هذه «الأوامر» بدون مناقشة. اكثر من هذا، فان المتطلبات المفروضة من قبل هذه التنظيمات على الأعضاء تؤثر بشكل مباشر على الشخص بأكمله، فقد يطلب من العضو الذى ينتمى إلى تنظيم دينى ان «يضحي» أو يتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بملكاته المادية أو مشاعره أو واجباته الاسرية أو الاستمرار فى عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية. كذلك قد يطلب من العضو أن يعيد تصوره لعالمه النفسى وتصوراتة الفكرية. وفى بعض الاحيان نجد ان هذه الاوامر المفروضة على للفرض قد تبلغ مداها. ولهذا يفرض التنظيم من العضو الانسحاب أو العزلة من الحياة الاجتماعية. وعندما يصطدم هذا التنظيم بالنظام القائم فان الاوامر قد تفرض على الفرد اعدامه «العصيان» والعمل على قلقة النظام القائم، ومن ثم استخدام العنف لاهداف دينية أو سياسية. والحق اننا لانجد مثل هذا الالتزام الا فى التنظيمات الدينية أو بعض التنظيمات السياسية خاصة السرى منها.

وقتل القيادة الدينية لهذه التنظيمات عنصرا هاما واساسيا فى تحديد درجة التطرف ومداه. فالملاحظ ان هذه القيادة قائمة على اساس «كرزماى» أى «سلطة ملهمه». وهنا تكمن الخطورة، فالقائد الذى يتصف بهذه الصفات الكرزماية - سواء ادعاها هو بنفسه أو اضافها الاعضاء والاتباع عليه - يتطلب الطاعة العمياء من اتباعه. وغالبا ما تكون اتجاهات هؤلاء القادة معادية للنظام القائم، اما لطبيعتهم الثورية، أو لما يعتنقونه من افكار وبرامج تتسم «بالراديكالية» أو لان تجر بهم الشخصية مع النظام القائم قد تميزت بالتحدى والمطاردة والتعذيب. كل هذا جعل هؤلاء القادة فى موقف «مواجهة» ان لم يكن «خصومة» و «عداء» من النظام القائم، ومن ثم يعملون على حث الاتباع إلى «المواجهة» التى غالبا ما تلجأ إلى العنف فى مواجهة قوى النظام القائم.

أما عن الأعضاء الذين ينتمون إلى هذه التنظيمات والذين يتصفون فيما بعد «بالتطرف» فأغلبهم من «الشباب الحائر» الذى يبحث عن «بديل» يحقق له ذاتيته ويحقق له الراحة النفسية فى مستقبل أفضل. ففى مقابل جموع الشباب الذى وجد «البديل التطرفى» مبعدا له الانحلال الخلقى والمخدرات والجري وراء الفكر العلمانى

والتغريب، نجد جماعات التنظيم الدينى تحاول تقويم التراث الدينى «كمحدد» للهوية الشخصية «دافعاً» للسيطرة على مقاليد القوة فى المجتمع «وناقداً» للوعى الكاذب الذى تفرضه الاتجاهات العلمانية والاحادية فى المجتمع. ان انتماء هؤلاء الاشخاص لهذه التنظيمات يحقق، اذن، مايفتقده أو يبحث عنه هؤلاء الشباب من انتماء وعلاقات بديلة افتقدوها فى أسرهم ومجتمعاتهم.

ولقد ظهرت الافكار الدينية - والتي وصفت فيما بعد بالتطرف - فى المجتمع المصرى كنتيجة تلقائية للتطرف العلمانى والمظهري الذى اصاب المجتمع المصرى فى بداية هذا القرن، وحاولت الجماعة الدينية - الاخوان المسلمون - تغيير الواقع الاجتماعى نحو المثال الدينى. وقد لجأت هذه الجماعة - مثلها فى ذلك مثل الجماعات السياسية فى ذلك الوقت - الى استخدام العنف عندما اصطدمت بالنظام أو عندما احس النظام بخطرورها. واستمر هذا الاتجاه - الارتباط بين الحركة الاصلاحية واستخدام العنف لتحقيق التغير أو المجتمع المنشود - حتى يومنا هذا وفى الونة الاخيرة - خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ بدأ العامل الدينى فى الظهور بعد حالة الكمون الى حالة الشكل المظهري (اللحية - الحجاب.. الخ) وقد عملت القيادة السياسية فى تلك المرحلة على «استثمار» هذا الدافع الدينى لدى الشباب لتصفية التطرف الشيوعى فى

الجامعات الا أن هذه التنظيمات الدينية أخذت تنمو بمعدلات سريعة، وظهر فى الساحة المصرية بعض القيادات الدينية للاخوان بعد الافراج عنهم من المعتقلات، كذلك بروز بعض التنظيمات الجديدة التى عملت قياداتها على تجنيد الشباب من اجل تغير «الواقع الجاهلى» والحكم بما أنزل الله من شرائع. وخرج من هذا المعسكر تنظيم الفنية العسكرية (١٩٧٤) والتكفير والهجرة (١٩٧٧) وتنظيم الجهاد الذى قضى على رئيس الجمهورية ١٩٨١.

ان المجتمع المصرى المعاصر مازال يحمل فى طياته نفس الظروف والاسباب التى خلقت هذا الفكر وهذه التنظيمات. اكثر من هذا فان نتائج الانفتاح الاقتصادى والازمة الاقتصادية، وتراجع فرص العمل فى الدول النفطية - كل هذا جعل من المشكلة الاقتصادية اكثر وضوحاً - وهى فى نظرنا من العوامل الهامة المعجلة بظهور هذه التنظيمات. كذلك فانه الى الان هناك «تميع» للهوية الحضارية للمجتمع المصرى. فالشباب القابل للتشكيل يرى، ازدهاراً قيمة من حيث التناقض بين ما يأمر به الدين وبين ما يراه من مظاهر النساء فى الشارع المصرى - ووسائل الاعلام ورجال الفكر والدين يكتبون عن الشباب المنحرف والمتعصب والمتطرف والارهابى والى الان لم تبدل أى محاولة جادة لعرض اتجاهات لشباب نحو هذه الظواهر.

المراجع

- (١) انظر : محمد أحمد بيومى، ظاهرة التطرف : الأسباب والعلاج. الاسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.
- (٢) سعد الدين ابراهيم. مصر تراجع نفسها - القاهرة : دار المستقبل العربى سنة ١٩٨٣، ص : ٥
- (٣) أحمد كمال أبو المجد. التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق، مجلة العربى ١٩٨٢، العدد ٢٧٩، ص : ٣٦ - ٤٠. انظر ايضاً عبد العزيز كامل «القمع سبب للتطرف وليس علاجاً له» مجلة العربى، المرجع السابق ص ٤٨ - ٥١.
- (٤) أحمد كمال أبو المجد، «التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب» مجلة العربى سنة ١٩٨٢، العدد ٢٧٩، ص ٣٦ - ٤٠.
- (٥) المرجع السابق.
- (٦) انظر محمد الغزالى «حذار من التدين المغشوش» مجلة العربى، مرجع سابق، ص ٤١ - ٤٣، عبد العزيز كامل «القمع سبب للتطرف وليس علاجاً له» مجلة العربى، مرجع سابق ص ٤٨ - ٥١.
- محمد فتحى عثمان، «الوسيط الغائب بين الشباب والسلطان» مجلة العربى مرجع سابق ص ٥٦ - ٥٧.
- (٧) يوسف القرضاوى، «علامات للتطرف الدينى» مجلة العربى، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٥.
- (٨) أحمد كمال أبو المجد، مرجع سابق، ص ٣٧ - ٣٩.
- (٩) المرجع السابق.
- (١٠) خالد محمد خالد، «اسباب اربعة للتطرف» مجلة العربى، مرجع سابق، ص ٥٢ - ٥٥ لمزيد من التفاصيل عن ارتباط العنف بالتيارات السياسية فى مصر انظر :

محمود متولى، مصر وقضايا الاغتيالات السياسية، القاهرة : دار الحرية للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
لطفى المرازى، قضية الاغتيالات السياسية، القاهرة، مطبعة الرياض، ١٩٨٥.
عادل حموده، اغتيال رئيس : بالوثائق اسرار اغتيال أنور السادات، القاهرة : دار سينا للنشر، ١٩٨٥.
See : Mitchell, M, The society of Muslim Brethren, London : Oxford University Press, 1969.

انظر ايضا ماكتب عن هذه الحركة :

زكريا سليمان بيومى، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، القاهرة : مكتبة وهب، ١٩٧٩.

رعوف شلبى، الشيخ حسن البنا ومدرسته «الاخوان المسلمون»، القاهرة : دار الاعتصام ١٩٧٨.
شوقى زكى، الاخوان المسلمون والمجتمع المصرى، القاهرة : مكتبة وهب ١٩٥٤.
اسحاق موسى الحسينى، الاخوان المسلمون كبرى الحركات الاسلامية الحديثة، الطبعة الاولى ١٩٥٦.
جابر رزق، مذبحة الاخوان فى ليما طره، القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٧٩.
جابر رزق، مذابح الاخوان فى سجون ناصر، القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٠.
لجنة كتب قومية، جرائم عصاة الاخوان، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥.
(١٢) عصام الدين العريان «المد الاسلامى فى الجامعات فى القرن الرابع عشر» مجلة الدعوة العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٧٢ - ٧٤.
انظر ايضا :

مصطفى فرغلى، رأى فى الجماعات الاسلامية مجلة الدعوة : العدد ٣٨ لسنة ١٩٧٩ : ص ٤٥.
(١٣) يوسف القرضاوى، «صحوة الشباب الاسلامى» مجلة الامة العدد العاشر، اغسطس ١٩٨١ ص ٦ - ٧.
(١٤) المرجع السابق.
(١٥) المرجع السابق.
(١٦) المرجع السابق.
(١٧) مصطفى فرغلى، رأى فى الجامعات الاسلامية مرجع سابق، ص ٤٥ وما بعدها.
(١٨) المرجع السابق.
(١٩) المرجع السابق.
(٢٠) خالد محمد خالد «اسباب أربعة للتطرف» مرجع سابق، ص ٥٢.
(٢١) المرجع السابق.
(٢٢) لمزيد من التفاصيل عن الحركات الدينية المتطرفة التى ظهرت فى العالم الاسلامى انظر.
محمد عمارة، تيارات الفكر الاسلامى، القاهرة : دار الهلال ١٩٨٢.
محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفة واثروهم فى الحياتين الاجتماعية والادبياتلدى العراق أبان العصر العباسى الاول
القاهرة : مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤.
محمد مال الله، الشيعة وتحريف القرآن، بيروت : دار الوعى الاسلامى، ١٩٨١.
أحمد علوش، الجمعية الماسونية حقائقها وخفاياها، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٦.
خضر حمد، هذه هى الماسونية فاقتلوا جذورها، القاهرة : دار الاعتصام ١٩٨٠.
محسن عبد الحميد، حقيقة البهائية والبهائية، بيروت : منشورات المكتب الاسلامى ١٩٦٩.
محب الدين الخطيب، البهائية القاهرة : المطبعة السلفية، ١٩٧٣.
احمد الجبالى : البهائية فى الماضى والحاضر. الاسكندرية : المركز العربى للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
على رشدى، الحكم على البهائية، القاهرة المطبعة السلفية، ١٩٣٢.
عبد الله النورى، البهائية سراب، القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٧٠.
محمد الخضر حسين، القاديانية، القاهرة : سلسلة البحوث الاسلامية ١٩٧٠.
انور الجندى، القاديانية خروج عن النبوة المحمدية، القاهرة دار الاعتصام، ١٩٨٣.
سليمان الحلبي، طائفة النضرية تاريخها وعقائدها، القاهرة المطبعة السلفية ١٩٧٩.
عبد الحميد مهدى العسكرى، العلويون أو النصيرية، تونس : شركة الشعاع للنشر، ١٩٨٠.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٥٥.
(٢٤) المرجع السابق.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٥٣.
(٢٦) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤.
(٢٧) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديد، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢، ص ٣٩ - ٥٠.

- (٢٨) المرجع السابق.
- (٢٩) المرجع السابق.
- (٣٠) المرجع السابق.
- (٣١) المرجع السابق.
- (٣٢) عصام الدين العريان «المد الاسلامى فى الجامعات...»، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٤.
- انظر ايضا فرج فوده «التطرف السياسى - الدينى فى مصر» مجلة فكر الدراسات والابحاث العدد ٧ سنة ١٩٨٥. ص ١١ - ٢٦ -
ندوة التطرف السياسى الدينى فى مصر، المرجع السابق عدد ٨ ديسمبر ١٩٨٥ ص ٣١ - ١١١.
- (٣٣) مجلة المصور «حوار حول العنف والتنظيمات السرية فى مصر» العدد ٢٩٨٤ - ديسمبر ١٩٨١.
- (٣٤) المرجع السابق.
- (٣٥) المرجع السابق «ظهرت العديد من المقالات التى تناقش فكرة هذه الجماعات أو تدعو الى تفهم مشاكلهم والحوار معهم. انظر :
الجرائد والمجلات المصرية عقب اى حادث عنف أو ظهور تنظيم دينى جديد.
- (٣٦) المرجع السابق.
- (٣٧) المرجع السابق.
- (٣٨) المرجع السابق.
- (٣٩) المرجع السابق.
- (٤٠) المرجع السابق.
- (٤١) المرجع السابق.
- (٤٢) المرجع السابق.
- (٤٣) المرجع السابق.

خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة تاريخيته وسنده

د. خليل عبد الكريم

فى مصر والجزائر وتونس والأردن واليمن
والسعودية (الجيهمان) تسعى الحركات الأصولية الإسلامية
المتطرفة إلى إقامة دولتها بقوة السلاح، وغالباً ما يثير
ذلك عجب الكثيرين من خصومهم، حتى الذين يقفون
معهم على ذات الأرضية - أرضية الدين - مثل المتنفذين
فى المؤسسات الدينية الرسمية يرون أن هذه الحركات
جنحت عن طريق الإسلام السوى بل إنهم يذهبون إلى أنها
خلعت عنها ريقته لأنه - بنظرها - يحض أتباعه المؤمنين
به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وهنا مكنم الخطأ الذى ينزلق إليه البعض سواء عن
حسن نية أو عن تردد وإحجام أو انعدام الرغبة فى إعلان
الحقيقة لدى البعض الآخر، فهذه الحركات لا تبشر بالدين
الإسلامى ولا تدعو غير المسلمين إلى دخوله (إعتناقه) أو
المسلمين إلى العودة إلى أحكامه وتعاليمه الصحيحة،
حتى يقال لها إن ذلك يجب أن يتم بالحسنى، ولكنها تعلن
بصراحة ووضوح لالبس فيهما عزمها على إقامة دولة
الإسلام. ولعل الفرق بين الأمرين واضح :

بين الدعوة إلى الله وإلى سبيله وهذه تكون بالمواظ
والخطب المنبرية... الخ وبين الإصرار على إقامة دولة تطبق
الشريعة الإسلامية فى بلاد تدين بالإسلام ولكنها لا تسير
على شرعه، وهذا لا يتم إلا عن طريق القوة المسلحة. فقيم

إذن الخلط بينهما !
ومن الملفت للنظر أن ذلك (الخلط) لم يحدث على
الإطلاق وبصورة حاسمة لا فى «النصوص المقدسة» ولا فى
ما قام به محمد - ص - عندما أنشأ دولته فى يثرب،
وإذا كان هذا الخلط يغتفر للذين لم يدرسوا «النصوص
المقدسة» و«السيرة النبوية» هؤلاء الذين يعتبرون أن هذه
«الثقافة» نافلة إن ألوا بها فخير وإن لم يلتفتوا إليها فلا
تثريب عليهم - وهذا لاشك موقف خاطئ - من كثير من
«المثقفين» وخاصة من مدعى التقدمية واليسارية - نقول
إن كان لهؤلاء عذرهم، فما هو إذن عذر رؤساء شئون
التقديس والعاملين فى حقله عموماً الذين تفقهوا فى الدين
وتعمقوا فى دراسة «السيرة النبوية» أو أحاطوا بها على
أقل تقدير ؟

وفيم إذن هذه المحاولات اليائسة أو البائسة التى
يباشرها الأخيرون فى مجادلة أمراء وأعضاء الحركات
الأصولية الإسلامية المتشددة ؟ والتى انتهت وكان ذلك
متوقفاً بل محتوماً إلى القطيعة التامة والإخفاق الذريع،
ذلك أن الفريقين يجريان فى مضمارين متباينين بل ولا
نكون مغالين إذا أكدنا أنهما يتكلمان لغتين مختلفتين
أشد ما يكون الاختلاف، فالفريق الأول يتحدث عن الدولة
الإسلامية وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم

د. خليل عبد الكريم - مفكر إسلامى

الشهداء، أما الفريق الآخر فمجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله وهذه بداهة تتم بالحسنى والكلمة الطيبة إذ لا يتصور أن تتم بنقيض ذلك، وتتسلح بالصبر والعفو والتسامح وتحمل العذاب والاستهزاء وهذا ما حدث بالفعل في مكة في فجر الإسلام وهي أيام الاستضعاف. ومع كل فريق «نصوص مقدسة» قاطعة صريحة للبس فيها، تكاد تكون محكمة إن لم تكن كذلك بالفعل، بالإضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد - ص - وأصحابه - رض - دونتها صحاح السنة وكتب السيرة التي تلقىتها الأمة بالقبول والتجلة التي تقرب من حد التقديس، ولا سبيل إلى الطعن في حجج كل فريق إلا بانكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة، وهذا مستحيل، أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق لى أعناقها وتحميلها مالا تطبيق وهذا أمر مكشوف لكل ذى بصر وبصيرة.

وهذه إشكالية معيرة : كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق وهي في نفس المستوى من حيث قطعية الورد والدلالة، والتناقض في «النصوص المقدسة» مرفوض والذي يقول به يخرج عن الملة والعبادة بالله تعالى، ويعرض نفسه لتوقيع حد الردة عليه مالم يتب عنه قبل مضي ثلاثة أيام كوامل. والحل الذي يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو :

أن «النصوص المقدسة» و«وقائع السيرة» التي يتمسك بها كل فريق، وردت (بالنسبة للنصوص) أو حدثت (بالنسبة للوقائع) في مجالين متغايرين وفي وضعيتين مختلفتين، فالدعوة بالحسنى جاءت في نطاق التبشير بالدين وحدثت في زمن الاستضعاف، أما «آية السيف» والغزوات والسرايا والبحوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتريصين بها سواء من العرب (الكفار والمشركين) أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى = المسيحيين) وكلها تشكّل عهد التمكن والاستقواء

(٢)

أما عن فترة الاستضعاف التي هي فترة الدعوة إلى الله والتبشير بالإسلام :

فـ عن ربيعة بن عباد الدؤلى رضى الله عنه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى إلى الناس ويتبعهم في منازلهم ويدعوهم إلى الله ويقول : إن الله يأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً «١».

وكذا طلب النصرة والمنعة من القبائل لعن عبد الله بن كعب بن مالك رضى الله عنهما قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث سنين من نبوته مستخفياً ثم أعلن في الرابعة فدعا عشر سنين يوافق الموسم يتبع الحاج في منازلهم بعكاظ ومجنة وذى المجاز يدعى إلى أن يمنعه حتى يبلغ رسالة ربه عز وجل ولهم الجنة فلا يجد أحداً ينصره، حتى إنه يسأل عن القبائل ومنازلهم قبيلة قبيلة «٢»

والأحاديث في هذا الشأن كثيرة ومتعددة. ولكن محمداً - ص - قول من صناديد قريش بالاستهزاء وكان المستهزئون هم :

أبا لهب وعقبة بن أبى معيط والحكم بن أبى العاص والأسود بن عبد المطلب والأسود بن عبد يغوث والعاص بن وائل والوليد بن المغيرة وابن العيطة، ولم يكن أمامه من سبيل لرد إستهزائهم إلا أن (شكاهم إلى جبريل) «٣».

بخلاف المجاهدين له بالظلم مثل : عتبة وشيبة ابني ربيعة وأمية وأبى ابنى خلف والنضر بن الحارث وعدى بن الحمراء وغيرهم.

وسافر إلى الطائف عله يجد فيها نصيراً بعد أن مات عمه أبو طالب الذي كان يحامى عنه ولكنهم هناك واجهوه بالجفوة والصد وأغروا به سفهاءهم فجعلوا يرمونه بالحجارة حتى إن رجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لتدميان وزيد بن حارثة يقيه بنفسه حتى لقد شج في رأسه «٤» وهنا رفع محمد - ص - شكواه مباشرة إلى ربه، ذكر فيها الاستضعاف والهوان على الناس والتجهّم من البعيد وتلك الأمر من قبل العدو اللهم اليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتى وهوانى على الناس يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربي إلى من تكلنى إلى بعيد يتجهمنى أم إلى عدو ملكته أمري، إن لم يكن بك غضب على فلا أبالى... «٥».

وكانت حالة الصحابة - خاصة الذين لاسند لهم ولا معين - أشد بلاءً ومحتهم أكثر قسوة فقد صب عليهم عتاة قريش العذاب صباً واختصروا بذلك الرقيق والموالى مثل : بلال وعمار وياسر وخباب وأبى فكيهة، وعامر بن فهيرة... الخ.

ومن النساء : سمية وزنيرة وحمامة وأم عُميس والنهدية وابنتها وغيرهن، حتى من كان منهم من قريش بل ومن ذؤابتها العليا لم يطق العنت والجور فهاجر إلى الحبشة منهم : عثمان بن عفان وزوجته رقية بنت محمد (ص) وجعفر بن أبى طالب وزوجته و أبو حذيفة ابن عتبة بن ربيعة وإمرأته وعمرو بن سعيد بن العاص وإمرأته

وعثمان بن مظعون وغيرهم ممن هم أقل مكانة، ولما استمر الايذاء ولم يهدأ فتكررت الهجرة إلى الحبشة، إلى أن جاء الفرج على يد اليثارية من الأوس والخزرج والهجرة إلى المدينة. وهذه الحقبة كما كانت هي حقبة الدعوة إلى الله والتبشير بالدين الجديد كانت في ذات الوقت قسراً على عهد الاستضعاف والهوان على الناس، ولذا فقد كان من البديهي أن تحجب نصوصها تحت على الدعوة بالحسنى والكلم الطيب والصبر على الأذى وتحمل العذاب والصبر عليه :

[صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة] - متفق عليه.
[لكم دينكم ولي دين] «٦» [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن] «٧» [ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن] «٨»
(٣)

بالحجرة إلى يثرب إنتهى زمن الإستضعاف وبدأ عهد التمكن والاستقواء ولم تعد هناك حاجة إلى اللجوء إلى القبائل لطلب النصرة منها والمنعة، وتغير الحال من النقيض إلى النقيض، فأخذت الغزوات والسرايا والبحوث في الظهور وكانت لأغراض متعددة، ولكنها جميعاً كانت في سبيل شد أزور الدولة الفتية التى بدأت تتخلق ملامحها في رحم مجتمع المدينة (يثرب) وتقوية أساسها وتعليق بنيانها :

من تلك الغزوات والسرايا والبحوث ما كان لدافع إقتصادي مثل سرية حمزة بن عبد المطلب وسرية عبيدة بن الحارث وسرية عبد الله بن جحش وغزوة بدر الكبرى أو الثانية وبنى المصطلق ووادي القرى.
ومنها ما كان لردع القبائل التى طفقت تناوى الدولة مثل غزوة ذي أمر أو غزوة غطفان وغزوة ذي الرقاع وغزوة دومة الجندل وغزوة بنى سليم وغزوة العشيرة.
ومنها ما قصد به تأديب من نقض عهده مع الدولة أو شرع في خيانتها مثل :

غزوة بنى قينقاع وغزوة بنى النضير وغزوة بنى قريظة وجميعهم يهود. ومنها ما كان لأخذ الثأر من تجراً على هيبة الدولة أو دبر للتعرض لها مثل :

غزوة بدر الأولى والسويق وبنى لحيان وذى قرد. ومنها ما كان لحماية خاضرة الدولة وصد محاولة غزوها وأشهرها غزوتنا أحد والخندق وأقل منهما شهر بدر الثالثة وحمراء الأسد.

ولم يقتصر الأمر على التصدي للقبائل والعشائر التى ناصبت دولة المدينة العداء بل شمل الأفراد الذين أخذوا يناوئونها ويحرضون عليها، وأبرز مثلين نذكرهما في هذه

الخصوصية :

مقتل كعب بن الأشرف وأبى رافع سلام بن أبى الحقيق اليهوديين بأمر مباشر من محمد - ص - ، أما كعب بن الأشرف فقد تولى أمره محمد بن مسلمة وجماعة من الأوس، لأن كعباً كان يؤذى محمداً - ص - ويدعو إلى خلافه (وقالوا : كلنا يارسول الله نقتله) (٩) ، وتم قتل أبى رافع على يد عبد الله بن عكيته ومعه أربعة نفر كلهم من الخزرج (فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه وتذاعوا في قتله) (١٠) أى ادعى كل منهم أن ضريته كانت القاتلة والعلة في قتله أنه كان يؤلب على محمد - ص - ويحزب الأحزاب ضده. (١١) ، وقتل كعب بن الأشرف وأبى رافع بأمر مباشر من محمد - ص - شخصياً هو السند الشرعى التى تستند إليه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة وخاصة في مصر في حلبة التصفية الجسدية لخصومهم أو أعدائهم حسب تعبيرهم ماداموا يقفون حجر عثرة في طريق عزمهم على إقامة دولتهم حتى ولو كانوا خصوم رأى لا يحملون السلاح في وجوههم مثل الشهيد الدكتور فرج فودة بحجة أن كلاً من كعب وأبى رافع لم يكن من المقاتلين بل كانت مناجزتهما لمحمد - ص - قاصرة على اللسان.

وكما تغيرت الأفعال تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها، فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولي دين] (١٢) أصبحت [أن الدين عند الله الاسلام] (١٣) [ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل فيه] (١٤) ، وبعد الحض على الصبر على الأذى والتعذيب والتجه من البعيد وتملك الأمر من العدو والهوان على الناس وتحمل ذلك كله في سبيل الله تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتابعوا محمداً - ص - على دينه (الكفار والمشركين) أو إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى (المسيحيين) إلى أفق آخر مابين تماماً للأفق الأول :-

فبالنسبة للفئة الأولى :

[واقتلوهم حيث ثقتهموهم] «١٥» أى وجدتموهم، [واقتلوهم واقتلوهم حيث ثقتهموهم] «١٦» [واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد] «١٧» - وهى الآية المعروفة بـ (آية السيف) - التى يرى كثير من ثقافة مفسرى القرآن أنها جُبت آيات المسالمة والصفح والعفو وأن القتل يتعين أن يلحق حتى بمن وقع أسيراً في أيدي المسلمين، والشق الأخير طبقه محمد بن عبد الوهاب إمام الحركة الوهابية في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي فكان يأمر بقتل الأسرى حتى

ولو كانوا مسلمين ماداموا لم يتابعوه على رأيه، وعموماً فإن هذا التفسير لآية السيف بأكمله هو الذى تتبناه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة فى مصر والجزائر على وجه الخصوص.

أما بالنسبة للفتنة الأخرى : اليهود والنصارى (المسيحيين) :

«ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم» [١٨] «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم» [١٩]، ولكن أبلغها فى الدلالة على مذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بـ (آية الجزية) : «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» [٢٠]، والذى يقرأ إصدارات الجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة فى مصر يتأكد أنها ترى قتال أهل الكتاب الذى ورد بهذه الآية أمراً إلهياً ماضياً إلى يوم القيامة ولم يرد ما ينسخه ومن ثم فيتعين على المسلمين إنفاذه ولا يكفون عنه إلا فى حالتين :

«أ» ان يعتنق اليهود والنصارى دين الاسلام

«ب» أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ويرفضون بشدة التأويلات التى يعمد إليها بعض المستنيرين من الإسلاميين للتخفيف من صرامة الآية، ويعتبرون ذلك تخاذلاً بل كفراً لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

اذن خطاب «النصوص المقدسة» تغير تماماً :

فهو فى حال الاستضعاف شىء وفى حالة الاستقواء والتمكن شىء آخر. وبالمثل فإن الأفعال وهى أبلغ إبانة وأشد إيضاحاً اختلفت كذلك كما شرحنا من فترة إلى أخرى، وبلاغة الأعمال ودلالاتها أقوى بما لا يقاس لأن النصوص من المحتمل أن يُعمد إلى تفسيرها مما قد يخفف من أحكامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هى بها أو حتى لا تسمح بها أو تتسع لها ولكنها من (إبداع) المفسرين فحسب أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث و فرق التصفية الجسدية وكلها ثابتة فى دواوين السيرة المعتمدة وموسوعات التفسير التى خلفها أكابر المفسرين، وكتب «أسباب النزول» فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها.

حال الإستضعاف هو ذاته حال الدعوة إلى الله والتبشير بالعقيدة الجديدة ومن الهديهى أن تحجى النصوص فى هذا الميدان هيئة لينة سمحة.

أما حال الإستقواء فقد كان زمن قيام الدولة، وقيام الدولة على طول التاريخ وفى جميع أقطار الأرض يلزمه أسلوب آخر معروف. والجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة لاتبشر بالإسلام فهو الآن ليس بحاجة إلى مزيد

من الأتباع اذ بلغ عدد معتنقيه ملياراً وقيل أكثر وهى لاتفكر فى ذلك، واصداراتها التى إطلعنا عليها لاتشير إليه لامن قريب ولا من بعيد، إنما هى بجلاء ووضوح تنادى باقامة «الدولة الإسلامية» على دار الإسلام وبعضها يضيف وعلى دار الكفر أيضاً كما فعل سلفهم الصالح ومن ثم فإن خطابها لم ولن يحمل فى طياته : العفو والصفح والمسالمة بل نادى بالعنف ورفع السلاح، وأعمالها حققت ذلك عملاً على أرض الواقع سواء ضد الحكومات (الكافرة) أو الأشخاص وما تذيعه وسائط الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية كل يوم تقريباً وخاصة فى مصر والجزائر يصدق ذلك ويوثقه، ومن ثم فإن الذين يحاورونها ويطلبون منها أن تغير لهجة خطابها إلى الدعوة بالتى هى أحسن أو حتى بالحسنى وترك السلاح إلى المواعظ والخطب المنبرية، يشبتون أنهم يجهلون طبيعتها وينيتها وكيونيتها والرسالة التى نذرت نفسها لتحقيقها، وهذه هى العلة فى إخفاق «فشل» رؤساء شئون التقديس فى مصر بالأخص (الأوقاف - الأزهر - الافتاء) فى فهم حقيقة هذه الجماعات أو لعلمهم يفهمونها ولكنهم لايجرؤون على التصريح بذلك لإعتبارات لاتخفى على اللبيب الفطن.

(٤)

الجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة أو المتطرفة فى مصر وفى غيرها من البلاد أعلنت صراحة أنها لاتبغى فقط بل هى تجاهد وتقاتل لإقامة «دولة الإسلام» وحتى لاتتجاوز الحيز المسموح لنا به نكتفى بـ «تنظيم الجهاد فى مصر» وهو باتفاق الباحثين أكبرها وأخطرها والذى قام بأعمال خطيرة فى السنوات الأخيرة :

١- إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة قد بشر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا فضلاً عن كونهما أمراً من أوامر المولى جلّ وعلا، وأجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه [٢١] وبعد عدة صفحات يرتقى باقامة الدولة الإسلامية من درجة الواجب إلى مرتبة الفرض .. ومنه فان حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين فباتتالى قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين [٢٢]

أول من يقف حجر عثرة فى سبيل إقامة الدولة الإسلامية هم الحكام. تماماً مثلما كانت تقف حكومة الملاً (ملاً قريش) فى مكة وزعماء قبائل ثقيف و غطفان وسليم وعضل والقارة وغيرهم عقبة فى طريق إقامة الدولة فى يثرب / المدينة، وكما شنت الغزوات والسرايا والبعوث و فرق التصفية الجسدية عليهم حتى أزيحوا من الطريق

ودخلوا فى نهاية المطاف فى طاعتها، كذلك الشأن ذاته مع حكام المسلمين، وإذا حاج أحد أمراء الجماعات بأن هؤلاء الحكام مسلمون يقيمون شعائر الإسلام ولم يمنعوا أحداً من أدائها بل ربما شجعوا على ذلك بإقامة المساجد وبعثات الحج وإذاعة القرآن ورفع الأذان فى الإذاعة والتلفزيون والاحتفال بالمناسبات الدينية والمواسم الربانية وإصدار المجلات الدينية وبت الأحاديث والروحانيات فى الراديو والتلفاز... الخ، كان الرد أنهم لفى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الإستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى (= الواحد منهم) وصام وادعى أنه مسلم [«٢٣»] وذلك حتى تتم المماثلة الكاملة بين هؤلاء الحكام وبين أعداء الدولة الأولى - دولة محمد (ص) فى يثرب - وحتى يطبقوا فى حقهم نصوص القتال وخاصة «آية السيف» ويغزو الجهاد ضدهم «فرض عين» وقتالهم هو قتال «البغاة الصائتين المعتدين» وأموالهم وسلبهم حلال كما أن إعانتهم ومساعدتهم بأى صورة محرمتان، وكل من والاهم صار مع أعداء الله ورسوله وقاتلاً للمسلمين ولا ينضم إليهم طوعاً من المظهرين الإسلام إلا منافق أو زنديق أو فاجر [«٢٤»] والعبارة الأخيرة لا لبس فيها وفى دلالتها وأنها تعنى فى المقام الأول رؤساء شئون التقديس فى المؤسسات الدينية الرسمية.

وإذا أن اليوم مثيل أمس، فقد أعاد مؤلف «الفريضة الغائبة» للأذهان الأعمال التى بوشرت البارحة وأطلق عليها «تخطيطات إسلامية» مؤكداً على أنها لتمضى أحكامها على كثير من المسلمين [«٢٥»] وذكر فى مقدمتها مقتل كعب بن الأشرف وعلله بأنه أمعن فى إيذاء المسلمين ثم أخباراً عن بعض الغزوات والسرايا والإغارة

ليلاً على الأعداء وجواز قطع أشجار الكفار وتحريقها وأنه لا يجوز الإستعانة بالمشركين والكفرة إلا أن يكونوا خداماً للمسلمين [«٢٦»] وأضاف أنه رأى الإمام مالك شيخ المذهب المعروف.

وإذا أن الهدف الوحيد بل الأوحيد هو إقامة «الدولة الإسلامية» مثل دولة يثرب / المدينة فإن المؤلف يقرر صراحة أن ما تقوم به بعض الجمعيات (الإسلامية) من أعمال خيرية أو الإشتغال بالطاعة وكثرة العبادة أو الإشتغال بالعلم (=الدينى) أو حتى إقامة حزب إسلامى وتكوين قاعدة عريضة توطئة لإقامة الدولة المنشودة أو الهجرة لبلد آخر ومن دار الكفر إلى دار الإيمان [«٢٨»]، وهذه الأعمال جميعها لا تغنى فتيلاً ولا تشكّل بديلاً عن الخروج على الطواغيت الحاكمة بغير ما أنزل الله وقتالهم والجهاد ضدهم (وهو الفريضة التى أصبحت غائبة) [«٢٩»].

لقد تردد كثيراً على أقلام العديد من الباحثين من كافة الاتجاهات وفى مختلف البلاد العربية أن العدوانية التى تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التى تحتويها ولكنها التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد بالتهميش والانعزال والتضييق الذى تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزه [«٣٠»] وأياً كانت درجة الصواب فى هذا رأى فإن الذى لا مرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذى تنتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من «النصوص المقدسة» وهذا فى مذهبنا ما يجب التسليم به حتى يمكن فهم هذه الجماعات الفهم الأمثل وحتى يتسنى - لمن يريد - محاورتها والتعامل معها بطريقة صحيحة.

المراجع :

- ١ «ابن عبد البر فى الدرر فى إختصار المغازى والسير» - ص ٢٠ - خرج نصوصه وعلق عليه د / مصطفى أديب البغا - الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م - مؤسسة علوم القرآن - دمشق / بيروت.
- ٢ «أخرجه أبو نعيم فى «دلائل النبوة».
- ٣ «ابن عبد البر - المرجع السابق ص ٣٠.
- ٤ «أورده ابن سعد فى «الطبقات الكبرى».
- ٥ «أورده ابن هشام فى «السيرة النبوية».
- ٦ «الآية السادسة من سورة «الكافرون» وهى مكية.
- ٧ «الآية الخامسة والعشرون بعد المائة من سورة «النحل» وهى مكية.
- ٨ «الآية السادسة والأربعون من سورة «العنكبوت» وهى مكية.

- « ٩ » ابن عبد البر - المرجع السابق ص ١٢٥.
- « ١٠ » ابن عبد البر - المرجع السابق ص ٢١١.
- « ١١ » باختصار من كتابي «المغازي» للواقدي - تحقيق مارسدن جونز - د. ت. من منشورات الأعلمی للمطبوعات - بيروت و«الدرر فی اختصار المغازی والسير» لابن عبد ربه مرجع سابق.
- « ١٢ » انظر الهامش السادس
- « ١٣ » الآية التاسعة عشر من سورة «آل عمران» وهي مدنية.
- « ١٤ » الآية الخامسة والثمانون من سورة «آل عمران» وهي مدنية
- « ١٥ » الآية ١٩١ من سورة «البقرة» وهي مدنية.
- « ١٦ » الآية ٩١ من سورة «النساء» وهي مدنية
- « ١٧ » الآية الخامسة من سورة «التوبة» وهي مدنية.
- « ١٨ » الآية ٧٣ من سورة «آل عمران» وهي مدنية.
- « ١٩ » الآية ١٢٠ من سورة «البقرة» وهي مدنية.
- « ٢٠ » الآية ١٩ من سورة «التوبة» وهي مدنية.
- « ٢١ » محمد عبد السلام فرج فی «الفريضة الغائبة» ص ٢٢٤ - أوردته نعمة الله جنيمة كملحق لكتابها «تنظيم الجهاد هل البديل الإسلامي فی مصر» - العدد / ١٨ من سلسلة «كتاب الحرية» - الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م
- « ٢٢ » المرجع السابق ص ٢٢٧.
- « ٢٣ » المرجع السابق ذات الصفحة.
- « ٢٤ » المرجع السابق ص ٢٣٠.
- « ٢٥ » المرجع السابق ص ٢٣٨.
- « ٢٦ » المرجع السابق ص ٢٦٠.
- « ٢٧ » المرجع السابق ص ٢٦٥.
- « ٢٨ » باختصار من «الفريضة الغائبة» من الصفحات ٢٣٩ حتى ٢٤٥ المرجع السابق.
- « ٢٩ » هذا هو الذي دفع المؤلف إلى إختيار عنوان كتابه
- « ٣٠ » برهان غليون فی «نقد السياسة - الدولة والدين» ص ١٦ - الطبعة الأولى ١٩٩١ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت.

الهاكمية تتحدى

د . حسن حنفى

أولاً : المثقفون والدولة:

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها . يقومون بدور أئمة الهدى ، يخرجون الناس من الظلمات الى النور ، ومن الضلال الى الهدى . وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدولة وخصومها . فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية ، وأن المعارضة هالكة فى النار . والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية ، وأن الدولة هالكة فى النار . وهو نفس المنطق الاطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين ، منطق التكفير والتخوين المتبادلين ، تكفير المعارضة للدولة ، وتخوين الدولة للمعارضة .

ولما كان للدولة الحديثة خصمان : الحركة الاسلامية والحركة العلمانية ، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية ، الاخوان المسلمون من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى فانها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر ، والاعتماد مرة على كل فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد اضعاف الجناحين الرئيسيين فى المعارضة . فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الاسلامية ، سلّحها وشجّعها ، من أجل تطهير الجامعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى " نادى

الفكر الناصرى " . وثم لها ما أرادت . ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية . فانقلبت عليها الجماعات الاسلامية واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١ . وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحه مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الاسلامية باعتبارها خطراً مشتركاً يهدد الجميع . فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع ايران والسودان وكان أمريكا واسرائيل هما الصديقان !

والآن ، الدولة فى تقهقر ، والجماعات الاسلامية فى تقدم . الدولة فى حالة دفاع عن النفس ، والجماعات فى حالة هجوم على الغير . تحاصر الدولة حيا شعبيا بخمسة عشر الف جندي فى حى امبابه ، وتستعمل الاسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل . وتنحسر الدولة على الديمقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الاحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات ، وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول من يستعمله . والمثقفون يسبّرون مع الدولة طمعاً فى منصب . وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى ، وأعاد الحساب ، من أين يأتى الخطر .

د . حسن حنفى - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحي بالوطن وبالمواطنين في سبيلها كما تفعل الدولة، ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها لأنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شيء من السلطة، في العاجل من الدولة أو في الأجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الإسلامية اذن ظاهرة سياسية بالأساس. يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظراً لأنه أقرب الايديولوجيات الى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث، يشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويحدد معايير السلوك، وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والاخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية في الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الانسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية. يمكن للحجج التقليدية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصي في صياغته وان كان اجتماعياً في نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الاسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيداً عن أخلاقيات ما ينبغى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع نشأة الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها، حكم من الداخل وليس حكماً من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظيم المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية، ووصف الأحداث المؤسفة التى يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتسبة عن طريق التحليلات الاحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك. ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج الى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع، وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة "الحاكمية تتحدى" هو التعبير عن لسان حال الجماعات الإسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلاً شعورياً عند الباحث وقد لا يكون شعورياً عند المبحوثين حتى ابلغ رسالتهم للناس وأعرض حالتهم على مثقفى مصر وقضائياتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاة أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والاشاعرة فى مناهج الأدلة "وبين الفلاسفة والغزالي فى تهافت

التهافت". لست منحازاً الى أى أحد من الفريقين ولكنى منحاز الى مصر وشعبها، حقناً للدماء، وحرصاً على الوحدة الوطنية، وتأكيداً على أن هذا الوطن للجميع. قد يرفضى الخصمان ولكنى لا أرفض أحداً.

ثانياً: تحليل شعار "الحاكمية لله".

"الحاكمية لله" شعار هجومى لتقويض الانظمة القائمة التى تنقصها الشرعية وتفتقر الى نظرية فى السيادة. باسم من تحكم؟ ومن الذى فوضها للحكم؟ وهى نوعان: الاول نظام ملكى أو أميرى يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير. مات الملك عاش الملك. مات الأمير عاش الأمير. كما هو الحال فى المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطاً واطرافاً. وهو نظام غير اسلامى، ابتدعه الأمويون أولاً ثم سار فيه العباسيون ثانياً، وكان الحكم البيزنطى الملكى هو النموذج ثالثاً. واستمر الحال كذلك فى التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعى لأن الامامة فى الاسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها، عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الامامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء. هو أقرب الى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق. والثانى نظام عسكري منذ الثورات العربية الأخيرة التى قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وان انتهكوا الحريات بعد ذلك. فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الاقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال فى مصر وسوريا والعراق والسودان، وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التى قادت حروب التحرير والاستقلال الوطنى كما هو الحال فى الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضاً نظام غير اسلامى لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدير الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم أولاً، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩٩٪ من اصوات الناخبين الاحياء منهم والاموات للبطل المغوار، الرئيس الافخم، والقائد الملهم، وكبير العائلة، والأخ الأكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لاهداء الرأى والنصح لشيوخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الاسرة المالكة اقتساماً للغنمة باسم القبيلة.

كلا النظامين اذن، الملكى والعسكرى، غير شرعيين. تنقصهما الشرعية والسيادة. لا يدين لهما أحد بالولاء.

شرعاً. تبدو الدولة مغتصبة للحكم. ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهلياً كافراً. فلو خُير شاب في مقتبل العمر، طاهر مثالي، يتوق إلى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر ويريد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندي من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد في اختيار الحاكمية لله. فالله لا يورث ولا يُورث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذي لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبي الهادم في الحاكمية لله وأنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعنى الشعور ايجابيا مادام الله لا يحكم مباشرة ؟ وهنا يستعصى الجواب. ففكرة الشعور في سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. ايجابه في سلبه وليس له ايجاب مستقل عن السلب. ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الايجابى للشعار. ما شكل الدولة ؟ ما نظامها الاقتصادى ؟ ما سياستها فى الاجور ؟ ما رؤيتها للملكية الأرض والمصنع ؟ وما هى علاقاتها الدولية ؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى ايران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة ؟ ماذا تفعل بالسلطة ؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر ؟ حصر الخلافة فى ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الاربعة، ويختارا أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان ؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى ؟ أم ابداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرناً وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بانظمة حكم أخرى ديمقراطية أم شمولية ؟ صحيح أن " الحاكمية تتحدى " ولكن هذا أيضا هو " تحدى الحاكمية ".

ثالثاً : تحليل شعار " تطبيق الشريعة الاسلامية ".
وشعار " تطبيق الشريعة الاسلامية " مثل شعار " الحاكمية لله " شعار هجوى كذلك ضد القوانين القائمة التى تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطبع ؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها، وجماعات الضغط ولمصالح الفئات والافراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الاقوياء فيتجاوزون القانون، ويتعاملون بالصفقات والارباح وتبادل المنافع. يفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

ترت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لانها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والاعراف، القانون الشعبى القبلى. وتحول المجتمع الى قبائل يفض المشايخ نزاعات افرادها بالقضاء الشعبى. والقانون الموازى، والاقتصاد الموازى والسياسة الموازية أصبحت تكون الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء، ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وحمود. فتُحرق المخازن والمتاحف بعد سرقها ونهبها. ويتحول المال العام الى مال خاص، وتصبح الدولة مالا مستباحا ودما مسفوحا حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فى الاجور. ووقف الناس طويلاً أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظاراً لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى اقسام الشرطة ومع المحققين. الدولة هى الخصم والحكم. الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف الى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى ارشيف القلعة وديوان الموظفين وإدارة المعاشات كثرت الامضاءات والاوراق والطلبات لا لشيء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة الأمور بالأمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص، وعرف سبيله للقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون " تطبيق الشريعة الاسلامية " أفضل وأعدل وأحق للناس فهى شريعة فورية تنبع من إيمان الناس، وشريعة عدل فالله لا يظلم أحداً ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والاحوال. " تطبيق الشريعة الاسلامية " اذن كشعار يعبر سلباً عن مطلب فعلى، هو تحرير الناس من ظلم القوانين

الوضعية التي وضعها الناس توقا الى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض، ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين، وطلب للخلاص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الاسلامية هي أولى بلفظ "الوضع" كما بين الشاطي في عرضه لأحكام الوضع في باب الأحكام في "الموافقات في أصول الشريعة"، تقوم على تحليل الحكم في العالم، السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطالان، الشريعة الاسلامية موضوعة في العالم ومبنية فيه بناء على العلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الانسان وحسن نيته. فاذا وصفنا القانون المدني بأنه قانون وضعي أعطيناه أكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة، للفرد أو لجماعات الضغط أو للطبقات الاجتماعية. واذا وصفنا الشريعة الاسلامية بأنها الهيئة أي مجرد تعبير عن الارادة الالهية المتعالية أعطيناها اقل مما تستحق، وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شريعته على وضع مستقل في العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار ايجابا كما هو واضح في السودان وفي شبه الجزيرة العربية وفي تصور الجماعات الاسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد. وهي قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذي يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسبب الاجتماعي والانهيار السياسى من ناحية أخرى. الشريعة هنا وسيلة للمضبط الاجتماعي وليس للحراك الاجتماعي. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضهما البعض في تطبيق الحدود. فالغاية واحدة، الضبط الاجتماعي والسيطرة السياسية، والتخوين والردع بالقانون. وما زال يغيب عن كليهما معنى الشعار ايجابا، ايجاب ايجاب وهو اعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تقطع يد السارق. ومن هو السارق؛ من يأخذ حافظة النقود من جاره في المواصلات العامة أم من يستولى على الملايين من عائدات النفط ؟ لذلك وضع الفقهاء حدا أدنى للسرقة. وللشباب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والاثاث والقضاء على الاثارات الجنسية من الاعلانات في أجهزة الاعلام قبل الرجم والجلد. اذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى ؟ من لا يجد نكاحا حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الابيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون في عصر الجوارى والاماء وما ملكت الايمان ؟

رابعاً: تحليل شعار "الاسلام هو الحل" أو "الاسلام هو البديل"

كما يعنى شعار "الاسلام هو الحل" "الاسلام هو البديل" تعثر الايديولوجيات العلمانية للتحديث التي تم تجريبها في المجتمعات الاسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطا للتحديث في فكرنا الحديث عند كل تياراته الاصلاحية عند الافغانى، والليبراليات عند الطهطاوى والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من المحازاتها فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وانشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بفجور الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها اقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل في حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدانية وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديمقراطية ونطوف الى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب فقد بدت الآن مكاسبها أكثر من مخاسرها، وايجابياتها أكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية في الخمسينات والستينات على أنها البديل لتضع مشروعا قوميا جديدا تشكل عاما وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خلال أربعة عقود من الزمان؛ بناء المجتمع الاشتراكى، التصنيع، حقوق العمال، الاصلاح الزراعى، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين في مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الايجابى، حركة تضامن الشعوب الاسيوية والافريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذي يعرف الآن باسم الناصرية. وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبدلها بقيادة أخرى في السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأسا على عقب بالرغم من حرب أكتوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شيوعية والحادا وانغلاقا وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاما شماليا دكتاتوريا. وتحول الى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وينفس القيادات الى تحالف مع الاستعمار واعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخل عن الاصلاح الزراعى، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة، فالرأسمالية لم تعد جريمة "وانقلب الشعار من "ارفع رأسك يا أخى فقد

مضى عهد الاستعمار " إلى قبلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية أكثر مما تعطى. وفتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الانتاج. وانعزلت مصر عن العرب، وخرجت عن سياساتها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها الى اسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت مع العرب من معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبي، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق، فبررت النظم التسلطية، وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. واصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها، لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانضوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفييتى يأتمر بأمره، وأصبح جزءا من الشيوعية الدولية، ويطرح الكوسموبوليتانية وينسى الطرح الوطنى حتى بدوا وكأنهم تبع للغرب الثقافى باسم الشرق الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوربية وكأننا المانيا والمجلترة وفرنسا ابان الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر. الدين افيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصى للرفاق معاد للشيوعية فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للمقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية ثم فى الاتحاد السوفييتى نفسه، انهار المركز فضاعت الاطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وان بقيت الاشتراكية كمثال أعلى للشعوب. فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شماتة الناس فى الشيوعية والاشتراكية. وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الاسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود. الاسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدمير العراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت ، وفساد الحكام باسم العائلات المالكة، ومآسيهم فى تهديد الثروات والانحلال الجنسى. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة. ولم تجد بعض الجماعات الاسلامية بديلا من التعاون مع هذا الاسلام المحافظ نظرا للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش

بعض الاخوان فى عصر الاضطهاد فى مصر فى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروات هناك فى بلاد النفط، وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الاسلامية.

بم يؤمن الشباب ؟ وبأى من التجارب الأربعة تؤمن الناس فى المجتمعات الاسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الاسلام الرجعى المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذي يعد نفسه للتجارة مع الصهيونية فى المحادثات المتعددة الاطراف ؟ لقد الغى بعضها بعضا بمنطق الفرقة الناجية. وينفس منطق الاستبعاد وتقدم الجماعة الاسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الايديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الاسلام " السعودى " وان كان هواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية، ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الايديولوجيات العلمانية للتحديث (١).

خامسا : انهيار المشروع القومى العربى الحديث : ومنذ اكثر من مائتى عام تكون المشروع القومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الاصلاحى والتيار الليبرالى والتيار العلمى العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

أولاً: تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الافغانى.

ثانياً: تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبي فى " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ".

ثالثاً: العدالة الاجتماعية واعادة توزيع الدخل بما يحق أكبر قدر يمكن من المساواة بين الاغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى " العدالة الاجتماعية فى الاسلام " و " معركة الاسلام والرأسمالية ".

رابعاً: وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الاسلامية كما ينادى بها الاسلاميون.

خامساً: اثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الآخر كما هو الحال منذ تخلص الابرز " للطهطاوى حتى " علم الاستغراب ".

سادساً: التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبل شميل فى " فلسفة النشوء والارتقاء حتى " التطور اللامتكافىء " و " فك الارتباط لسمير أمين ".

سابعاً: حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم الى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبي في " أم القرى " وبعد مائتي عام من تكوين المشروع القومي الحديث انهار في جيلنا فبالنسبة إلى تحرير الأرض احتلت مزيد من الأراضي، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. واسرائيل الكبرى على الابواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه، وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، وقمع الانتفاضة، واغتيال العلماء، وحرق منبر المسجد الأقصى، واحتلت القدس، وحرمت الصلاة في المسجد الأقصى بما أثار الجماعة الاسلامية لهتاف: " من سيعيد القدس سوانا "، " ان الأقصى ينادينا "، وضرب المفاعل النووي في العراق، وضربت المقاومة الفلسطينية في تونس، واغتيال ابو جهاد، وأصبحت اسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة !

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلات السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية في كل البلدان العربية والاسلامية، وانتهكت حقوق الانسان، وساد الرأي الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسنت القوانين الاستثنائية المكهلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ والاشتباه والعيب، وشكلت المحاكم العسكرية. وأنت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الانسان في المجتمعات العربية فأتينا في الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أي مقر لها داخل الوطن العربي. وما زالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الأغنياء ، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والملوك والأمراء منا، وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعاً وقحطاً منا أيضاً. ساء توزيع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون. عم الظلم الإجتماعي، وانتشر سكان المقابر، وساد الفقر والظلم. ونام الناس على الأرصفة، واقترشوا العراء، وخرجت الجماعات الاسلامية من أفقر الاحياء، امهابة والزواوية الحمراء والوراق وزينهم، تجدد الغنى في ملك الدنيا والآخرة معا والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربي القبيح في لندن الذي يشتري أدواراً بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع الا بعد شحنها في قصوره في قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً.

واشتدت هذه النزعات الطائفية القبلية، والنعرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك العرب دماء بعضهم البعض، وتنازعوا على الحدود، وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالاجنبي على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلاً، لا فرق بين غاصب ومغتصب. وانتشرت البحوث حول الاقليات في العالم العربي. وشككت الدول القطرية في القومية العربية. عاش الأمير، وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطراً، وقطر يستدعى قوات التحالف الغربي ضد قطر. تتحول المنطقة كلها الى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، اسلامية وقبطية وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربر حتى تصبح اسرائيل هي الدولة الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية في المنطقة فترث القومية العربية. وتتم المقاطعات بين الاقطار العربية، ويُسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الاذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنيى لنقد العرب والمسلمين المخالفين في الرأي استجداء للمعونات واستعداداً لتحالف غربي جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمي الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها اسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا، أصبح الصديق عدواً والعدو صديقاً، وأصبحنا أشداء بيننا رحماً على الكفار !

وفيما يتعلق باثبات الهوية ضاعت الهوية، وعم التخريب في أساليب الحياة في الفكر والعمل، في الثقافة والسلوك. وأصبحت أسامينا " محمد مورتوز "، " منصور شيفورليه ". ونذهب إلى محلات " تيك أوأي "، " كانتاكي فرايت تشيكن ". ونشأ الاسلام التجاري في محلات " حجابكو "، " اسلامكو "، ومحلات التنظيف " تنظيفكو ". وبدلاً من " شروق من الغرب " نشأ رد الفعل الطبيعي " ظلام من الغرب ".

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج في غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها. ٧٠٪ من غذاء مصر يأتي من الخارج. تم ارتهان الارادة الوطنية بالقمح. واشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل ان ٩٩٪ من أوراق اللعبة في ايدي الولايات المتحدة الامريكية، وضرورة تحييد العدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق؛ ودخل اكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربي لقتل الاخ لأخيه. وتتم المباحثات في مدريد عام سقوط غرناطة ثم في واشنطن مركز النظام العالمي الجديد الذي لا مكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا قد فقدوا دورهم في التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشيء مهما حدث لها. تعودت على الاهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجري وراء الخبز دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز في مصر والمغرب وتونس والجزائر والاردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم. ولو دخلت اسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكي كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الاسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول في الشارع، وتحريك الجامعات وتشوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادساً: نقد الخطاب الديني.

وخطاب الجماعات الاسلامية رد فعل على الخطاب الديني المعاصر، السائد في مؤسسات الدولة وهو الخطاب الديني الرسمي للمؤسسة الدينية الرسمية. الأزهر، مجمع البحوث الاسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الافتاء المصرية والذي يصوغه فقهاء السلطان وفقهاء الحيز والنفاس. وهو الخطاب الرسمي أيضا في أجهزة الاعلام الذي هو أيضا تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الاعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب رسمي، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعمد به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرية والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفتور الناس وثورتهم. تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو في "حديث الروح" وفي أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة، وهو في نفس الوقت خطاب سياسي مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة ويجعله قاصرا على علاقة الانسان بينه وبين ربه وكأن الاسلام بوذية أو هندوكية أو مسيحية. "حديث الروح" كل يوم قبل التاسعة مساء الا خمس دقائق قبل نشرة الاخبار الرئيسية في البلاد يفرق المواطن في عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين في البوسنة والهرسك وقتل الاسرائيليين لاطفال الانتفاضة، وكأن حديث الروح حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عن وعيه السياسي والاجتماعي والوطني. وتفسير القرآن كل اسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيراً لغوياً بلا غيا تمثيلية بحيث يبدو الله في حديثه حكيماً مثل ابن البلد يجعل الوحي مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و "حداقة" شعبية. ويبرر صاحبه غلاء الاسعار في يناير ١٩٧٧ الذي كان سبب الهبة

الشعبية بأنه مثل الدواء المر الضروري لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكراً على هزيمة ١٩٦٧ مضحياً بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكي في الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وآخر ينادي "ارحنا بها يا بوش". وثالث يبكي في بغداد قبل الغزو العراقي للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير اسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الغزو إلى القاهرة سعودي مدافعا عن الغزو الأمريكي. ورابع يبكي على حال الأمة في بغداد قبل الغزو العراقي للكويت ويدعو الشعوب الاسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنجطن وفي القاهرة يدعو قوات التحالف الغربي إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفرة! أما خطب الجمعة في المساجد فلا تقول شيئاً، وتدعو إلى اركان الاسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بتعذيب الجنة وعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم في هموم حياتهم اليومية، في مآسيهم وضنكهم، وفي حاضرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعة الاسلامية الصلاة في مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعية الدولة، وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكري مصطفى اثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعاً خوفاً من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت في برامج "نور على نور".

والخطاب الثاني هو الخطاب العلماني، الليبرالي أو القومي أو الماركسي، وهي الأنظمة التي حكمت ومازالت تحكم الوطن العربي. هو خطاب غربي في مجمله، تابع للثقافة الغربية. يعادي الخطاب الاسلامي. ويضع الوائد بديلاً عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربي نمطاً للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه ويتهّم الخطاب السلفي المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليداً بتقليد، ونقلًا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد. فكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هي الثقافة العقلانية العلمية الانسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة في التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، واعادة بناء القديم طبقاً لحاجات العصر هي محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدّين، تخشى الحسم والاختيار بين بديلين متناقضين لا يلتقيان. لا يفرق بين الخطاب الاسلامي المحافظ والخطاب الاسلامي

المستنير. كلاهما خطاب واحد. انما هو توزيع الادوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الاسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الاعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السلفى، استعمالا لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآتية واحدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطاب السلفى الخطاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية، والماركسية بالمادية والالحاد. والخطاب الثالث هو خطاب الاحزاب الحاكمة، الخطاب السياسى الذى يقوم على اخفاء الحقائق والتمويه على الناس، والكذب الصريح. هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيرا جذريا، ويتحول مائة وعشرين درجة بين يوم وليلة مع ايران والسودان أو مع أمريكا واسرائيل. يحدد معاملة فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هى - رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الاذاعات الاجنبية حتى دان ولاؤها الاعلامى للخارج، وانفصل عن الداخل الذى تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا فى السياسة، والسعودية فى الدين، دفاعا عن السلطتين القائمتين السياسية والدينية. وحتى يصبح خطبا محبوبا للجماهير يتحول إلى خطاب اعلامى عن طريق الاعلانات التى تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما فى ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والسموم القاتلة، وذاعت شهرة الاعلانات على الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الاعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التلفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريجا عن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وانبهارا بالتحرر الغربى وب حياة الغربيين تعويضا عن كبته وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام. الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، انشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته، وليست أداة للتعبير عن المعانى، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ أكتوبر... الخ يمجّد فى انجازات الحزب مدعما بالاحصائيات الكاذبة أو المقروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئا عن مأساة الحاضر. يعد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان. لا يستمع إليه أحد الا رجالات الحزب الحاكم. ولا يؤثر فى أحد، حاكما أو محكوما. ولا ينطلى على أحد عدوا أو صديقا. هو الخطاب الذى يدخل من أذن ويخرج من الاذن

الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المحلى، ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.
سابعاً: «الحافظة» التاريخية.

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحال نحو السلفية والمحافظة باعتبارها تيارا تاريخيا نشأ منذ ألف عام منذ نقد الغزالي العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعا عن الدولة القوية، دولة نظام الملك. فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، والعقيدة الاشعرية. وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد. وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة. ثم حاول الاصلاح الدينى منذ الافغانى احياء العقائد فى قلوب الناس وتشوير الدين، ونهذ القضاء والقدر، واكتشاف قوانين التاريخ الاسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العراقية فى ١٨٨٢ ارتد الاصلاح الدينى محافظا إلى النصف عند محمد عبده الذى أثر المصرية على الجامعة الاسلامية والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، واصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسية. لعن الله ساس ويسوس". ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، واعلن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتدت الحركة الاصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفاً آخر عند رشيد رضا. وبدا الخطاب الاصلاحى سلفيا تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثم حاول حسن البنا احياء الخطاب الاصلاحى من جديد ورد الحياة له باسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الاسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، فرسان بالنهار رهبان بالليل. وحقق حلم الافغانى فى تكوين حزب ثورى فى جماعة الاخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد والماركسيين فى الشعبية والتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الاربعتينات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا فى فبراير ١٩٤٩ استطاع الاخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الاحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار " العدالة الاجتماعية فى الاسلام"، " معركة الاسلام والرأسمالية"، " السلام العالمى والاسلام" كما كان يبشر بظهور يسار اسلامى

جديد، لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان في ١٩٨٠ (٢). وبعد الصراع على السلطة بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤ خسر الإخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد مثله " معالم في الطريق " يقوم على تكفير المجتمع، واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الإيمان والكفر، بين الاسلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآني فريد تحت شعار " لا اله الا الله " بتدمير النظم القائمة من الاساس حتى يبدأ النظام الاسلامي الجديد ليخلص العالم. وما زال " معالم في الطريق " هو الموكد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى الحافظة التاريخية في الفكر الديني الموروث الذي مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، لله على العالم، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة. في ثنائية متصارعة متضادة، في محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى. وهى نفس البنية التى تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين. رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة. وما زال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر في النفوس " ان الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن ". فلا يتغير شيء في الواقع ان لم تتغير السلطة السياسية أولا. ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر حول الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الآخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس في الخارج عن وجود الشريعة، جهاز اعلام جديد، ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة، مفاصلة المؤمن للكافر. فان بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الاسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد في الأرض من الجذور. ولا توجد الحافظة التاريخية في الجماعات الاسلامية وحدها بل في الدولة ذاتها وفي كل القوى المعارضة وفي بنية الحياة الاجتماعية والثقافية فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضا هرمية فرعونية رئاسية كإمارة الجماعات. وأحزاب المعارضة أيضا رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجيهاته وأحزاب المعارضة من اقوال رؤساء الأحزاب

ومذكراتهم، والجماعة الاسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة. الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات، فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامنا: نفى الآخر وإثبات الأنا.

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم في أجهزة الإعلام وفي كتابات المستشرقين وفي العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والانثروبولوجيا والسياسة التى ورثت الأستشراق بل أيضا بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين في البوسنة والهرسك، احتلال الصومال حتى يستولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم في أسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره حماية للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزونا في الأرض رهينة في أيدي الدول والشركات الأجنبية، ووضع عائدات النفط في البنوك الأجنبية واستثمارها في البلاد الأوروبية، وتدمير السلاح العربى في حربي الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثانى في نظام العالم القديم. وورثه العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التبع، وتكون القيادة المحلية فيه لاسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى في المنطقة ولم يجد العرب الا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى في الكويت، ودخول سوريا في معادلات السلام. واختفت الأحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هي على نفسها بمعادلاتها للاشتراكية ودخولها في الانفتاح الاقتصادي. لم تبق الا الجماعات الاسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود اسرائيل، وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقبله من عثرته، فتعتصب الناس اليها كطوق النجاة للمحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الاجيال الماضية.

وفي نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضا إثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الاسلامية في ايران في فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة

الافغانية في ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة، بدأ السلاح ناجحا على الأرض، قادرا على قلب نظم الطغيان والقهر والتبعية للغرب مثل نظام الشاه، وقادرا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل. لقد اعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الاسلامية بنفسها بإمكانية النجاح في طريق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الاسلامية أيضا، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكريا وممارسة في السودان، بانقلاب عسكري سيطر عليه الاسلاميون. ونجحت في الجزائر بقبولها الاحتكام الى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين لولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديمقراطية ضد أعدائها. وفي حالة انتخابات حرة في تونس تأخذ الحركة الاسلامية، حزب النهضة، ٧٠٪ من أصوات الناخبين، وفي مصر تأخذ ٤٠٪ في مقابل ٣٠٪ للوفد ٢٠٪ للناصريين، ١٠٪ للمستقلين. وفي الاردن، قبلت الحركة الاسلامية الدخول في المسيرة الديمقراطية ولديها ثلث الاعضاء في مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية في شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكي في الخليج واستدعاء قوات التحالف الغربي وتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وقويت حركات تحرير شبه الجزيرة العربية، اسلامية أو علمانية تعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويبرز الاسلام المستنير حثيثا في مصر وتونس والاردن معلنا عن امكانية اقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الاسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومي العربي الاسلامي من جديد.

وانتشر الاسلام في أوروبا واسيا كما وكيفا حتى أصبح يشكل في أوروبا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفي أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الاسلامية الجديدة في أواسط اسيا تعلن عن قدوم الاسلام الاسيوي. وتدخل في حلف واسع مع تركيا وايران وافغانستان وباكستان والحركات الاسلامية في العالم العربي من خلال "العرب الافغان" على الرغم من مقاومة الانظمة في العالم العربي لهم وإيثارها التبعية لاسرائيل والولايات المتحدة الامريكية.

ان الصحو الاسلامي ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخي. فقد بدأ الاسلام منذ اربعة عشر قرنا. وقام بحضارته في عصره الذهبي في القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري عصر المتنبي

والبيروني. ابدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التي تحن اليها الجماعات الاسلامية حاليا مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء، وترى تقدمها وفودجها في العودة إليه. وقد أرخ ابن خلدون لهذه الفترة في مقدمته الشهيرة محاولا معرفة سبب تقدم العرب وسبب انهيارهم في نظرية الانتقال من البدو إلى الحضار وفقدان العصبية. وبالتالي لا سبيل إلى التقدم من جديد الا بالعودة من الحضار إلى البداوة، عودا إلى الأصول. وتقوم الجماعات الاسلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تبدع بالعقل بل تدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والشتار والمغول من الشرق. وقامت مصر في العصر المملوكي بهذا الحفظ في الموسوعات الكبرى التي تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفي آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الاصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الاسلامية في عصر ذهبي ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمي بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من "كبو الاصلاح" جيلا وراء جيل منذ الافغانى حتى الجماعات الاسلامية لظروف خاصة، فشل العربيين في ١٨٨٢، والثورة الكمالية في تركيا، والصدام بين الاخوان والثورة ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات الا أن قوة الحركة الاسلامية وشدتها يوما بعد يوم بحيث أصبحت المحاور الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية. فالاسلام قادم وليس غاربا على عكس حديث الغرباء المشهور "جاء الاسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى". الاسلام منتصر وليس مهزوما، متقدم وليس متراجعا، في هجوم وليس في دفاع. وتلك روح مقدمة "الفريضة الغائبة" لفكر الجهاد.

تاسعا: العنف والعنف المضاد.

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المتهور إذا ما القى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد. انما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذي يمارسه على الدوام حتى يفجر العنف المضاد. فالجماعة الاسلامية مطاردة مهمشة، مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرة منها في لباسها وجلابها وذقونها وسبحها وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق في الاعتراض أو الرد في جريدة يومية أو مجلة اسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيوني أو إذاعي. والمساجد محاصرة، والأئمة

مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقتضى على حرية الاختيار وعلى الوجود الانسانى ذاته. فالنظامان السياسى والاجتماعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعا بالرغم من مظاهر الديمقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة للنجاح الحزب الحاكم. النظام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الاجور، الاسعار، ايجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسرا. والنظام الاعلامى لم يختره الناس. يفرض عليهم نوع الاخبار والمواقف السياسية للدولة؛ الانفتاح الاقتصادى، معاداة السودان وايران، مخاصمة الحركة الاسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام التى يعيش فيه، مقهور من الصباح حتى المساء. ولا تمتص غضبه أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها. فلا يجد أمامه الا الجماعات الاسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه اليها، طموحه الى الشهادة واثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس أرادة تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلى رموز الدولة. فليس المقصود بالاعتقالات الاشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة الصورية: القبة، والنجمة، والهدلة، والمبنى، والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيا، تفريغ شحنة الغضب منها والحدق عليها من نفوس الجماعات ذاتيا. وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسؤولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف فى الدولة، اقباط مصر حتى تبدو الدولة عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصاديا. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر. بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعى أن يظهر العنف المضاد فى سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة، مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الاعلام. ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها. ليست لها صحفها أو مجلاتها. وليست لها برامجها فى أجهزة

الاعلام. لا سبيل أمامها الا المساجد المحاصرة المقترحة والمداهمة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الأمنيين كما حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد، عنف فى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة بالسلاح.

وهو عنف يظهر فى الاحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق اللص والكلاب، منطق "العسكر والحرامية"، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخذ بالثأر، ومواجهة العائلة بالعائلة، والقبيلة بالقبيلة، لا دفن للجثث ولا عزاء فى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقا لتقاليد الصعيد. فالوطن هو الاسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دما بدم، وقتيلا بقتيل، والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشرا: الحوار الوطنى.

طالما أن الارضاج الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الاسلامية فكرا وممارسة. فالجماعات مظاهر احتجاج اجتماعى ينتسب اعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الاحياء العشوائية من القاهرة الهامشية والصعيد الثأرى. تلتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الابقاء على الأحياء ودفن الاموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الاجنبية فى عصر الانفتاح تحولت طاقات المجتمع اما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا واما إلى الداخل فى المخدرات أو فى الجماعات الاسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الداخل نظرا لسداد المنافذ الخارجية.

ان الجماعات الاسلامية كالتطير الشارد، والأسد الجامع، والحصان الجانح. ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح إقامة أحزاب على اسس دينية ولكن ليس المطلوب حزبا بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين " وكما كانت الاخوان المسلمون " من قبل. وذلك يتطلب الغاء قرار الحل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤،

وارجاع المركز العام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزا لإيواء المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزا للهداية والرشاد ومنبرا للحركة الوطنية المصرية. طالما رفض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع. وطالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم، وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية. عنتره بن شداد فى حاجة إلى إقرار شرعى ببنوته قبل أن ينطلق دفاعا عن الحمى فى حب عبلة !

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرا وسلوكا نظرا وعملا، عقيدة وشرعية. فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهورها من القدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياها المصرية:

تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعى الاقتصادى السياسى لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهورها مؤمنا محميا ؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الاجنحة:

وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولا قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر اسلامى مستنير قادر على الحوار - والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهى قصة الأخذ بالشأ من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فى التاريخ.

لا يحدث ذلك بين يوم وليلة. فالحافظات التاريخية رصيد طويل يمتد إلى ألف عام. والاصلاح الحديث تعثر وكبا. والنفوس مازالت تثن من عذاب الماضى وأحزانه. المصالحة العلنية اذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الاسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين احدى عناصر الحركة الوطنية. ليس الماضى كله سلفيا. هناك الماضى العقلانى العلمى الطبيعى الانسانى الاجتماعى المستنير. ومن ثم لزم ابراز التعددية فى التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو فرض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح. لا حل إلا بالحوار

الوطنى، واقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الاخوة والاعداء. عفا الله عما سلف، " عسى أن تكررهما شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون ". ويقوم الحوار الوطنى على التعددية ثم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى اطار العروة الوثقى التى لا انفصام لها، وفرق الأمة الآن أربعة:

الليبراليون والناصريون والاسلاميون والماركسيون، أربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهى القوى الرئيسية التى تحرك رجل الشارع والتى تنتسب اليها الجماهير. وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الابقاء على تعددية الأطر النظرية. وهو ما أكدته الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: -

هل الحق واحد ام متعدد ؟ واجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. من أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية العربية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعا عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الاطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشئ لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا أو باسم تحرير الانسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديمقراطية أو الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الاسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الاسلامية أو يا عمال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيدا للشخصية العربية أو أثباتا للهوية الاسلامية لكم دينكم ولى دينى، أو دفاعا عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى أو الاقتصاد الاسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى، وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الشائر أو بالجماهير الاسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الاغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا اسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجانبى. الاسلاميون ليسوا خصوما للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوما

لهم ؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. انما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم. السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التفريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام

يأمن أخطار الجميع.
هذه هى " مقاصد الفلاسفة " التى عرضها الغزالى
ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب "
تهافت الفلاسفة " لنقد الجماعات الاسلامية ثم " تهافت
التهافت " لنقد نقد الجماعات الاسلامية.

نشاط الحركة الإسلامية فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل

د. عماد صيام

لدي جماعات الاسلام السياسي. وهو ما تحاول هذه الدراسة الأولية أن تلقي عليه الضوء. حيث يتم التركيز على كيفية تحويل رؤي تلك الجماعات من مجال الخطاب والفكر الي حيز الفعل والحركة، لاجداث تغيير تدريجي (وتراكمي) في هيكل بناء القوة السائد في مجتمع القرية محل الدراسة وهي أحدي قري ريف محافظة الدقهلية.

ملامح القرية محل الدراسة :

لا تختلف القرية محل الدراسة عن غيرها من مئات القري المصرية، حيث النشاط الاقتصادي السائد هو الزراعة فالقرية يبلغ زمامها ١٥٤٥ فداناً يزرع منه ١٤٠١ فدان أما المساحة المتبقية فقد تأكلت ودخلت كردون القرية السكني حيث تعيش حوالي ١٥٠٠ أسرة، منها ٥٢٪ لا يحوز أربابها أي مساحات زراعية (ملك / ايجار دائم)، ويشير هيكل توزيع الحيازات الزراعية بين الـ ٤٨٪ المتبقي من أرباب الاسر بالقرية الي مزيد من الخلل حيث نجد ١٨٪ من اجمالي الحائزين يحوز ١٨٪ من اجمالي المساحة المزروعة، أما من يحوزون فداناً فأقل وتبلغ نسبتهم ٥٠٪ من اجمالي الحائزين فحجم حيازتهم لا يزيد عن ١٢٪ من الزمام المزروع.

وبعود اختلال هيكل الحيازة الزراعية بجذوره الي ما قبل تطبيق قانون الاصلاح الزراعي، حيث كانت أغلب

يشير تصاعد ظاهرة الاسلام السياسي في مصر منذ منتصف السبعينات الي تحولها من مجرد أحد أشكال الاحتجاج السياسي لقطاع محدود من النخبة المصرية الي حركة اجتماعية لها أنماط جديدة من السلوك والاعتقاد الجمعي، تحول الي حركة منظمة تهاجم الأنماط الاجتماعية الموجودة وتسعي لاستبدالها بأخري. وهو ما يعني بشكل آخر أن جماعات ومنظمات الاسلام السياسي أصبحت تشكل في مجموعها حركة تغيير اجتماعي تلجأ لتوظيف الدين كإطار أيديولوجي مرجعي. تعالج من خلاله قضايا عملية التغيير وبناء المجتمع الجديد.

ويعتبر اللجوء للدين هنا كإطار أيديولوجي مرجعي يحكم رؤية تلك الجماعات للتغيير اطاراً مناسباً خاصة وانهم لا يسمعون فقط لاجداث تغييرات اقتصادية واجتماعية بل يسمعون لتحقيق أهداف ذات وعد معنوي مثل القيم والانتماء الحضاري.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت ظاهرة الاسلام السياسي الا أنه مازالت هناك ندرة أو غياب للدراسات التي تتعرض بالبحث لأليات وأساليب بناء النفوذ الفكري والجهاهيري والسياسي، والتي يستخدمها نشاط الحركة الإسلامية. والتي تشكل في مجملها وتكاملها وتداخلها فلسفة. التغيير علي المستوي الحركي

د. عماد صيام - باحث في علم الاقتصاد الزراعي

اراضي القرية مملوكة لاسرة واحدة مازالت بعد ٤١ سنة من تطبيق قانون الاصلاح تحوز ٣٨٪ من اجمالي الزمام المزروع، تلك النسبة التي ترتفع الي ٤٦٪ اذا تم استبعاد المساحات التي تقع في حيازة مزارعين من غير أبناء القرية ولا يقيمون بها، وهو مايزيد من الثقل والنقوذ الاقتصادي لهذه الأسرة بين سكان القرية من المعدمين واصحاب الحيازات القزمية.

وطوال حقبة الستينات والسبعينات والثمانينات تعرضت القرية للعديد من العوامل التي ساهمت في زيادة سرعة الحراك الاجتماعي نذكر منها علي سبيل المثال ظهور طبقة الوسطاء الذين تحملوا مسئولية ادارة اراضي الملاك السابقين الذين غادروا القرية والذين تحول معظمهم الى ثراة يملكون هم انفسهم الاراضي والمشاريع الاقتصادية المربحة بالقرية، التعليم وما أفرزه من قطاع كبير من الموظفين الذين لا يعملون بالزراعة ومستوي حياتهم احسن نسبيا من اصحاب الحيازات الصغيرة واستمروا في اقامتهم بالقرية بعد أن تعددت بها الاجهزة الحكومية، الهجرة لبلاد النفط وما سمحت به من دخول فوائض نقدية كبيرة طوال حقبة السبعينات وحتى منتصف الثمانينات. ولقد ساهمت هذه العوامل مع سياسة الانفتاح وما صاحبها من قوانين اطلقت حرية الاستثمار الي ظهور أنشطة اقتصادية عديدة وجديدة علي القرية لا يرتبط معظمها بالزراعة وان كان يرتبط اساسا بأنماط الاستهلاك التي جلبتها الهجرة وفرضتها سياسة التحرر الاقتصادي. وباستعراض اهم هذه الأنشطة وأكثرها انتشاراً سنجدنا مركزة في قطاع التسويق كما يلي محلات بقالة (٢٩) محلات جزارة (٧)، صالونات حلاقة (٩)، محلات بيع ادوات منزلية (٣)، محلات خردوات (وأحذية) (١٤) خضر وفاكهة (١٢)، طيور (٧)، حياكة ملابس (٨)، علافه (٢)، مطاعم (٤)، مقاهي (٧) مكتبات (٢)، ورش نجارة (١٤)، ورش اصلاح سيارات وتلفزيونات، وآلات زراعية (١١) محلات بيع منتجات متنوعة (١٩). ومعظم هذه المشروعات مشروعات صغيرة ينتمي اصحابها لابناء اصحاب الحيازات الصغيرة والقزمية من المتعلمين أو الحرفيين، (أو اصحاب هذه الحيازات انفسهم) والذين استطاعوا عبر سنوات الهجرة توفير قدر من الثروة يحاولون استثماره.

اما أبناء اغنياء القرية الذين استطاعوا مواصلة تعليمهم الجامعي وما زالوا يقيمون بالقرية (أو بأقرب مدينة اليها) فقد ادخلوا اليها أنشطة اخري يقع معظمها في نطاق الخدمات المهنية التي ترتبط بنوعية تعليمهم مثل

الصيدليات (٢)، عيادات الاطباء (٧)، مكاتب المحامين (٣)، مكتب سياحة (١).

وعلي عكس الفئات الاجتماعية السابقة فسنجد أن اغنياء القرية من كبار الحائزين قد اعادوا استثمار ارباحهم من الزراعة، ونفوذهم القوي في المؤسسات التمويلية التي عرفتها القرية (الجمعية الزراعية) بنوك القري، بنوك التنمية) في أنشطة اقتصادية يرتبط معظمها بالزراعة مثل شراء وتأجير الآلات الزراعية، الاتجار في المبيدات ومستلزمات الانتاج الزراعي، مزارع الدواجن، فرك وتبييض الارز... الخ.

وقد ساهمت الأنشطة الاقتصادية الجديدة التي وفدت الي القرية في تعميق حدة التفاوت الاجتماعي داخل القرية، حيث أنها لعبت دوراً في الحراك الاجتماعي داخل نفس الفئة الاجتماعية، وان كانت لم تسهم بدرجة فعالة في الحراك بين الفئات الاجتماعية المختلفة. حيث نجد أن معظم المواقع التنفيذية أو الشعبية في القرية، ومعظم اراضيها الزراعية، ومعظم المنشآت والمشروعات الاقتصادية يسيطر عليها افراد ينتمون لثلاث عائلات بالقرية وحتى داخل هذه العائلات سنجد افراداً بعينهم يتمتعون بنفوذ حاسم سواء داخل العائلة أو علي نطاق القرية، في الوقت الذي نجد فيه أبناء الاسر المعذمة من عمال الزراعة أو الذين انهوا تعليمهم المتوسط (أو العالي في بعض الاحيان) يعانون من البطالة (خاصة بعد حرب الخليج وتعذر السفر الي العراق حيث العمل بأي مهنة وبأي أجر بدون عقد عمل مسبق)، ويقتلهم الفراغ وهموم المعيشة التي تشابكت مع واقع انفراد عائلات بعينها وافراد بعينهم بالثروة والنقوذ. وهو ماخلق صورة باعثة علي التشاؤم والاحباط خاصة امام الاجيال الشابة التي مازالت تنتظم في سلك التعليم وتري بعينها ماسوف يؤول حالها اليه بعد انتهاء سنوات الدراسة.

في وسط هذا الواقع تنشط القوي الاسلامية التي تتمايز في فهمها للدين ومحاولة توظيفه كأداة للتغيير أو للحفاظ علي استقرار الواقع الاجتماعي القائم وما يعكسه من بناء للقوة، وتنقسم هذه القوي الي:

أ- قوي الاسلام السياسي :

وهي تشمل نشطاء وأعضاء الحركة الاسلامية من «التيار السلفي»، وجماعة «الاخوان المسلمين»، وجماعة «الدعوة والتبليغ». وقد برزوا علي ساحة العمل العام في القرية خلال عام ١٩٨٣، عبر معركتهم للاستيلاء علي قطعة أرض واقامة مسجد فوقها. ويحرص هؤلاء النشطاء رغم انتمائهم لجماعات مختلفة علي التعاون، خاصة في

الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي، ويحصرهم خلافاتهم الفقهية والفكرية في نطاق حواراتهم الخاصة التي لا تتجاوز جدران منازلهم وينتمي معظمهم ومن يتعاطف معهم لعائلات محدودة النفوذ والثروة علي الرغم من كبر حجمها وارتفاع نسبة المتعلمين من أفرادها.

ب - قوي الاسلام الرسمي :

وتضم من يلتزم بالخط الحكومي الرسمي في فهم الدين وتوظيفه، وعددهم محدود جدا، وتأثيرهم داخل القرية ضعيف علي الرغم من وجودهم في ثلاثة مساجد أحدها خاضع لاشراف وزارة الاوقاف، والمسجدان الآخران يخطب فيهما نشطاء بالحزب الوطني. ويقوم معظمهم بالدور الايجابي لنشطاء الحركة الاسلامية، خاصة في مجال العمل الاجتماعي، وكثيرا ما يتعاونون معهم.

ج - قوي الاسلام الشعبي :

تضم أعضاء الطرق الصوفية بالقرية من أبناء الطريقة «الاحمدية الرفاعية» أقدم طريقة صوفية بالقرية، أسس فرعها بالقرية أحد أبناء العائلة التي كانت تملك كل أرض القرية قبل تطبيق قانون اصلاح الزراعي، والتي مازال لها نفوذ اقتصادي واداري ضخم بالقرية. ومازال أبنائها يتوارثون مشيخة الطريقة، حيث يقومون بتنظيم الاحتفال السنوي بمولد «ولي القرية»، تحت اشراف العمدة الذي ينتمي لنفس العائلة. والطريقة الصوفية الثانية هي «الحامدية الشاذلية»، وتضم ٤٥ عضوا، وتأسست في عام ١٩٦٣، علي يد أحد أبناء القرية الفقراء من كواد «منظمة الشباب الاشتراكي». والذي مازال يتولي مشيختها. ويقتصر نشاط الطريقة علي تنظيم اللقاءات مع شيخهم الاكبر عند زيارته للقرية، أو المشاركة في الاحتفال بمولد «ولي القرية».

لقد استطاع نشطاء الحركة الاسلامية انتزاع حق التحدث باسم الاسلام داخل القرية أو فرضوا علي القوي الأخرى التراجع أو الوجود الرمزي، وبرزوا علي ساحة القرية كقوة متميزة يجب أخذ مواقفها في الاعتبار عند حسابات القوي. فكيف نجحوا في الوصول لهذا المستوي من النفوذ ؟ وتلك الدرجة من القوة ؟

بناء القوة والتغيير من أسفل :

يقوم هذا النهج علي بناء النفوذ وتجميع مصادر القوة علي نطاق واسع يشمل مجتمع القرية بكامله. بحيث تصبح عملية احتلالهم لقمة بناء القوة الفعلي في القرية، بعد مرور فترة زمنية كافية، تعبيرا عن واقع اجتماعي واقتصادي وثقافي مستقر. ويحكم هذا النهج طويل الأمد شعار رفعه نشطاء جماعة الأخوان المسلمين منذ بداية

تأسيسها في عام ١٩٢٨، حينما أعلنوا استهدافهم بناء الفرد المسلم، الذي يكون الاسرة المسلمة، التي يتشكل منها المجتمع المسلم، الذي يقيم تلقائيا الحكومة الاسلامية (١) ويستند هذا النهج التراجعي الرامي لتحويل أفكارهم وشعاراتهم من مجال الخطاب السياسي الي حيز الفعل السياسي لعدة أسس هي :

١- تكرار المفردات والرموز الدينية والتمايز عن الواقع السياسي والاجتماعي. والالتزام بتلك القاعدة يعني نجاح النشطاء في تكثيف وتركيز المفاهيم والقيم الدينية في مجموعة من الشعارات والرموز المحددة، التي يخلق تكرار تقديمها وتميزها نوعاً من السطوة والقدرة علي جذب الجماهير والايحاء بتعاظم القوة والنفوذ والانتشار. وهو ما استطاع النشطاء بالقرية تحقيقه عبر التمايز بالجلباب الأبيض، وغطاء الرأس الأبيض واطلاق اللحية بالنسبة للشباب، وارتداء الحمار والملابس الفضفاضة بالنسبة للفتيات. وتبني طريقة معينة في التخاطب تعتمد علي كثرة الاستشهاد بالقرآن والأحاديث النبوية. كما أطلقوا الأسماء الدينية والتراثية علي مؤسساتهم بالقرية (مسجد النور، مسجد الرحمن)، واستفادوا من مشروع الادارة المحلية لتسمية شوارع القرية التي أخذ أكثر من ٥٠٪ منها أسماء تراثية ودينية مثل عمر بن الخطاب، الفردوس، الصفا والمروة.. الخ.

٢- التركيز علي القضايا الصغرى والجزئية في محاولة لتأكيد ارتباطهم بالواقع، وحيث يؤثر لجاحهم بوجه خاص علي القطاعات المهمشة والمحرومة في القرية، التي يصبح التغيير أيا كان نوعه هو المخرج أمامهم من بؤس الواقع. ولكي ينجح النشطاء في هذا وظفوا روح التضامن الاجتماعي، والعاطفة الدينية التي مازالت قوية في الريف، وذلك لمواجهة بعض القضايا الصغيرة التي تحتاج لجمع التبرعات مثل علاج أحد الفقراء، أو لدفن الموتى، أو رعاية يتيم.. الخ.

٣- التدرج في مستويات الحركة والنشاط. والتدرج هنا يشمل مستوي تفاعل الحركة مع مجتمع القرية، وأساليب التأثير والتربية للأفراد المستهدف استقطابهم. وفي كلتا الحالتين يبدأ النشاط من مستوي الوعظ الديني، وصولا للعمل السياسي المباشر ودور النشطاء الجدد في عملية التغيير. ففي القرية بدأ النشطاء جهودهم بالدعوة لبناء مسجد علي قطعة أرض موقوفة «لولي القرية» ومخصصة لاقامة الاحتفال بمولده، ثم تطورت لتنظيم حملة لجمع التبرعات لتغطية تكاليف بناء المسجد، وتنظيم جهود العمل التطوعي، وبعد الانتهاء من بناء المسجد تم

بناء عدة حجرات استخدمت كعيادة طبية لفترات متقطعة، ثم حولت لمعهد ابتدائي أزهرى. أما المسجد ذاته فقد تطور وأصبح مقرا لعقد الزيجات، وإقامة الدروس الدينية، والندوات واللقاءات السياسية، وأصبحت له مجلة حائط خاصة به. وقد تكرر نفس الأسلوب في كافة مراكز وجودهم الأخرى مثل مسجد «الرحمن»، أو مركز شباب القرية الذي احتلوا معظم مقاعد مجلس إدارته، وحولوه لأحد مراكز نفوذهم داخل القرية، خاصة وسط قطاع الشباب.

٤- خلق دافع حماسي يحفز ويضمن الاستمرار. وقد استخدموا بنجاح الحماس الديني، الذي قد يكون بذاته دافعا للفرد للانضمام لهم. إلا أن استمرار ارتباطهم بهم يظل مرتبنا بتوفر واستمرارية هذا الدافع الحماسي. لهذا ركزوا على التربية الروحية والاستغراق في التدين، والتمايز عن المجتمع، للبقاء على روح الصراع والتناقض المغلفة بهالة دينية. وكانت جهود نشطاء القرية لتصحيح العقيدة الدينية عند أهلها من أهم الدوافع التي جعلتهم في حالة استنفار دائم. وبرز في هذا المجال موقفهم من الممارسات التي تتم أثناء الاحتفال بمولد «ولي القرية» مثل «الرقص» و«تعاطي المخدرات» و«الاختلاط»، التي أعلنوا الحرب عليها وعلى المولد الذي يسمح بها.

٥- تواصل الأجيال. وهي قاعدة هامة تستهدف الربط بين نشاط الشباب وحيويته وقدرته على التطوير والابداع والصدام، وبين خبرة الشيوخ ونفوذهم الأبوي، وهو ما يلائم أيضا مجتمع القرية التقليدي الذي مازال النسق القيمي فيه لا يعترف بدور متميز للشباب كقادة رأي يتجاوزون به دور الكبار خاصة رؤساء العائلات. ويشير تاريخ الحركة الإسلامية في القرية إلى دور متميز ومبادر للشيوخ في تأسيسها ودور فاعل وحركي للشباب في اتساع نفوذها.

٦- إعطاء الطابع الديني لكل ممارسات وفاعليات النشاط. وذلك بهدف المزيد من الشعبية والشرعية، كجمع التبرعات لتمويل مشروعاتهم باعتباره استخراجا لأموال الفقراء من الأغنياء، وتوزيع أموال الزكاة بمعرفتهم هو صرف لها في مصارفها الشرعية، ونقد المسئولين هو كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، ومساندة مرشح التحالف الإسلامي في الانتخابات البرلمانية هي تأييد لشرع الله وإقامة الدولة الإسلامية.

٧- اختراق مؤسسات الدولة. ويتجاوز اختراق نشطاء الحركة الإسلامية في القرية لمؤسسات الدولة حدود كون أحدهم في مؤسسة من المؤسسات، ويتداخل مع اختراق الحركة الإسلامية لمؤسسات الدولة على مستوى المجتمع

ككل. فعلى سبيل المثال أدلى أحد النشطاء أن اكتسابه واعداده كمنشط وداعية في صفوف الحركة الإسلامية تما خلال فترة تجنيده الإيجاري، وعلى يد الضابط الذي خدم تحت امرته.

ويضيف أن مسجد وحدته العسكرية كان المركز الذي تلقى فيه تدريباته الأولى على الخطابة والدعاية الإسلامية. والمثال الثاني الأكثر دلالة في هذا المجال خاص بأولي معارك نشطاء الحركة الإسلامية لتشبيد مسجد «النور» أول بثورة مستقلة وخاضعة تماما لنفوذهم، وهو ما تنبه له مبكرا رجال الإدارة وخصوم النشطاء داخل القرية الذين استعانوا بأجهزة الأمن لمنع بناء المسجد. إلا أن ضابط مباحث أمن الدولة المعلق بمتابعة القضية على حد قول أحد النشطاء تعاطف معهم، بل ووجد في موقع بناء المسجد لحظة البناء للتصدي لأي محاولة تعيق إتمام بناء المسجد. وما سبق يشير إلى أن اختراق الحركة الإسلامية لمؤسسات الدولة تجاوز حدود الاختراق التنظيمي، وأصبح تنامي الحركة ونفوذها على صعيد المجتمع قادرين بذاتها على توليد العديد من الانتصار والمتعاطفين الذين يلعبون أدواراً متميزة لتعزيز نفوذها دون أن يكونوا بالضرورة مرتبطين تنظيمياً بها.

٨- تعدد مراكز وبؤر النشاط : وذلك لتحقيق أقصى انتشار بين الشرائع والفئات الاجتماعية المختلفة. ولخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مراكز التجمعات الجماهيرية. ورغم فرص النشاط على تنوع طبيعة مراكز نشاطهم، فقد ظل المسجد هو دائما الوحدة الأساسية التي بدأوا منها جهودهم، والتي مازالت تتمحور حولها كافة نشاطاتهم. وخلال الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٢ استطاعوا فرض سيطرتهم على أربع مساجد من مساجد القرية السبعة، بجانب وجودهم القوي في مركز شباب القرية، ومحاولاتهم الدائمة لاختراق جمعية تنمية المجتمع والسيطرة عليها، وانتشارهم في كافة المؤسسات التعليمية (كمدرسين في المدارس الابتدائية والاعدادية والثانوية).

٩- الانتقال من الدعاية للأوضاع المؤسسية : وذلك لتجسيد أفكار الحركة، والحفاظ على استمرار وجودها في المجتمع. بالإضافة إلى أن تطوير نشاط الحركة والوصول به إلى الوضع المؤسسي يسهمان في إمكانية حساب القوة الفعلية للحركة وقدرتها على التأثير والحشد، كما يقيانها مخاطر اللويان في المجتمع. بجانب ما تشكل مؤسسات الحركة كمجال لتدريب النشطاء واختبار قدراتهم ورفع كفاءتهم، بل أنها تعتبر في المحصلة الأخيرة بمثابة أبنية لسلطتهم الجديدة. لهذا فقد أصدر شباب الحركة في القرية

مجلة مطبوعة تحمل اسم القرية ولها مجلس تحرير ثابت استطاع إصدار ١٦ عدداً. وسيطروا علي مقاعد مجلس إدارة مركز الشباب، وأسسوا لجنة مركزية للزكاة في مسجدهم الرئيسي، ويحاولون الآن تأسيس لجان زكاة فرعية في باقي مساجد القرية، إضافة لمجالس إدارات المساجد الثلاثة التي يسيطرون عليها.

١٠- تعدد مصادر التمويل : حيث حرصت الحركة الإسلامية منذ بداية السبعينات علي تعدد مصادر تمويل أنشطتها، بجانب التركيز في الوقت ذاته علي التمويل الذاتي، وهو ماسوف نجد انعكاسه لدي النشاط في القرية. فبجانب اعتمادهم الأساسي علي أموال التبرعات والصدقات والزكاة التي تصل اليهم عبر المساجد أو الاتصال الشخصي، بما في ذلك تبرعات أبناء القرية المهاجرين لبلدان النفط، استعانوا كذلك بالعمل التطوعي في بناء مشروعاتهم خاصة المساجد والتبرعات العينية، كما وظفوا موارد المؤسسات الحكومية التي يسيطرون عليها أو التي لهم فيها نفوذ قوي. فالمعهد الابتدائي الأزهري علي سبيل المثال والذي بنوه من التبرعات وشغل جزءاً من مسجدهم الرئيسي بالقرية استطاعوا التخلص من تكاليف إدارته ومرتبات العاملين به عن طريق ضمة للأزهر، وهو ماساهم أيضاً في توفير فرص عمل دائمة وثابتة لعدد من نشطاء الحركة وأنصارها من العاملين بالمعهد. بجانب هذا يحصل النشاط علي دعم في صورة تبرعات من العديد من المؤسسات الخيرية في بعض الدول العربية الخليجية، تلك التبرعات تسهم في تمويل مشروعات الحركة بشكل مباشر ويأتي في هذا السياق ماقدمته لجنة الزكاة بمدينة الكويت من تبرع لإقامة المعهد الأعدادي الأزهري بالقرية والذي يصل لعدة آلاف من الجنيهاً.

وسنجد أن نشطاء الحركة الإسلامية بالقرية بجانب التزامهم بالأسس السابقة يستخدمون آلية متميزة في عملية بناء القوة والتغيير من أسفل، مركزها عادة - أو البؤرة التي ينطلق منها النشاط - مسجد به عدد محدود جداً من النشطاء قليلي الخبرة، إلا أنه سرعان ما ينمو ويتسع. وبالعودة الي القرية محل الدراسة سنجد أن النشاط بجانب تطبيقهم لتلك الآلية، أدركوا العديد من السمات التي تميز واقع القرية الاجتماعي والاقتصادي وأدخلوها في اعتبارهم ويأتي في مقدمتها:

١- انتشار الأمية علي نطاق كبير بين سكان القرية.

٢- اتساع حجم البطالة بين عمال الزراعة والمتعلمين من أبناء القرية.

٣- انتماء القطاع الأعظم من المتعاطفين مع النشاط للمتعلمين.

٤- التفاوت الاجتماعي الصارخ، والفقر المدقع الذي ينهش بأنيابه قطاعاً كبيراً من سكان القرية.

٥- غياب أي نظام للتأمين أو الضمان الاجتماعي، ووجود أعداد كبيرة من الأسر بدون مورد منتظم وثابت تعيش منه.

٦- الدور المحوري الذي يلعبه المسجد في حياة أبناء القرية حيث مازال الملجأ الأخير لمن تغلق دونه السبل، للحصول علي قدر من المساعدة لمواجهة ضغوط الحياة، أو حتي ما يطمئن الروح ويثبت السكينة في النفس.

وانطلاقاً من هذا الواقع لجأ النشاط الي تنفيذ ثلاث مهام أساسية هي :

١ - نشر أفكار الحركة الإسلامية والدعاية لها داخل القرية وذلك من خلال :

- إصدار مجلة مطبوعة غير دورية كأول جهد دعائي منظم، صدر منها ١٦ عدداً، وغلب علي مادتها الصحفية الطابع الديني، إلا أنها لم تقم بالدعاية المباشرة لأفكار الإسلام السياسي، حتي لاتصطدم بالمواعظ الأمنية، وقد لعبت المجلة دوراً واضحاً كأداة للمشاركة في صنع الرأي العام بين أوساط المتعلمين بالقرية.

- إصدار مجلات حائط غير دورية بالمساجد الخاضعة لهم. تقوم بنشر أخبار وأفكار الحركة الإسلامية في مصر والعالم.

- تنظيم المسابقات الثقافية عن طريق المجلة المطبوعة أو مجلات الحائط، حيث تتناول المسابقات موضوعات دينية ويحصل الفائز فيها علي بعض الكتب الدينية أو شرائط الكاسيت المسجل عليها القرآن الكريم.

- تنظيم معارض مجلات الحائط والملصقات في المدارس، مع التركيز علي بعض القضايا التي اهتمت بها الحركة الإسلامية مثل قضية الحرب الأهلية في أفغانستان.

- تنظيم الندوات واللقاءات الدينية في المساجد التي يسيطر عليها النشطاء، والتي يدعي لها عادة بعض قادة جماعات الإسلام السياسي من خارج القرية.

- تحويل خطبة الجمعة ودرس العصر في المساجد الثلاثة التي يسيطر عليها النشطاء لمنبر دائم لنشر أفكارهم بين أكبر عدد ممكن من أبناء القرية.

- نشر وتداول أشرطة الكاسيت للمشاهير من خطباء الحركة الإسلامية مثل الشيخ «كشك»، الشيخ «الغزالي»، والشيخ «ابن باز» من السعودية وغيرهم.

- استخدام الملصقات واللافتات وتنظيم المؤتمرات

السياسية في المساجد، والجولات الدعائية علي منازل القرية أثناء الحملة الانتخابية لمرشح التحالف الاسلامي في انتخابات البرلمان عام ١٩٨٧.

- الخروج لصلاة العيد في الخلاء بشكل جماعي.
- الالتزام باطلاق اللحي وارتداء الجلباب الابيض بالنسبة للشباب والخمار بالنسبة للفتيات.

- اطلاق الاسماء ذات المدلول الديني والتراثي علي مساجدهم، وعلي اكثر من ٥٠٪ من شوارع القرية.
- استغلال بساطة الفلاحين في توريد الشائعات التي قد تفيدهم دعائيا. مثل الزعم بدخول العديد من المشاهير واهل الفن في مصر والعالم في الاسلام (٢).

ب - استقطاب وتكتيل قطاعات محددة من سكان القرية خلف النشاط عبر المصالح المباشرة لهذه القطاعات: ولتحقيق هذه المهمة لجأ النشاط لتقديم العديد من الخدمات لأهل القرية، بحيث يصبح في النهاية دفاع أهل القرية عن استمرار حصولهم علي هذه الخدمات هو في الوقت ذاته دفاع عن النشاط والحركة التي يمثلونها والتي تضمن وجود هذه الخدمات واستمرارها في هذا الاطار ساهم النشاط في تقديم العديد من الخدمات منها:

- اعداد حملة طبية لتقديم الخدمات المجانية لسكان القرية علي فترات متفاوتة في الغرف الملحقة بأول مسجد خاص بهم.

- تنظيم فصول محو الأمية في اطار جمعية تنمية المجتمع، تخرج من دورتها الاولى ٣٢ دارسا ودارسة.

- توفير «الخمار» لفتيات القرية بأسعار مخفضة.
- تنظيم حملة التبرعات لبناء المعهد الابتدائي الازهري والذي يستوعب عدة مئات من اطفال القرية، ويوفر فرص عمل للعديد من شبابها.

- المساهمة في تنظيم حملة جمع تبرعات لشراء الآلات الكاتبة لتجهيز المدرسة الثانوية التجارية بالقرية.

- جمع الادوية الزائدة عن الحاجة واعادة توزيعها علي المرضى الفقراء عبر المسجد.

- تنظيم عمليات جمع أموال الزكاة والصدقة والتبرعات لرعاية الفقراء والمرضى وكبار السن ويستفيد منها حوالي ٢٠٠ فرد.

- تنظيم فصول تقوية مجانية لطلاب الدور الثاني في المرحلة الاعدادية.

- تنظيم حلقات حفظ وتجويد القرآن للأطفال خلال فترة الاجازة الصيفية يستفيد منها حوالي ١٥٠ طفلا.

- اتاحة الخدمات والامكانيات الرياضية التي يمتلكها مركز الشباب أمام ابناء القرية.

ج - استخدام افضل اساليب التعبئة والحشد وأكثرها فاعلية :

ولتحقيق اكبر قدر من التعبئة والحشد عند لحظات المعارك أو التصدي لمواجهة قضية ما لجأ النشاط الي توظيف البعد العائلي الذي يسود العلاقات داخل القرية، بجانب توظيف الميل العام للتدين في تحويل الواجب السياسي لواجب ديني. وقد ساعد علي ذلك احتكار ثلاث أسر لمصادر الثروة والسلطة في القرية، واستبعادهم وتهميشهم لباقي الأسر المقيمة بها. وهو ما جعل قضية اعادة توزيع النفوذ والثروة مطروحة بشكل دائم علي جدول صراعات القرية. وتعتبر عملية بناء النفوذ الادبي المستند للمكانة والهيبة الدينية احدى الادوات المستخدمة في دعم موقع أسرة ما، أو فرد ما في هيكل بناء القوة غير الرسمي بالقرية، وهو ما قد يفتح الطريق امام - هذه الأسرة أو هذا الفرد - لاعادة اقتسام مصادر الثروة والسلطة. لهذا نجد أن معظم نشاط الحركة وأنصارها داخل القرية ينتمون لثلاث أسر تتميز بكبر حجمها وارتفاع نسبة التعليم بين أبنائها، وانخفاض نصيبها من الثروة والسلطة. ويتيح توظيف البعد العائلي بالنسبة لنشاط الحركة قدراً كبيراً من الحماية والدعم، حيث يتم الاستفادة من جهود ونفوذ كل ابناء العائلة بصرف النظر عن موقفهم الفكري أو السياسي باعتبار أن لجأ النشاط أو هزيمتهم سوف تمس مصالح العائلة وتؤثر علي نفوذها داخل القرية. وتجلي نجاحهم في تحويل الواجب السياسي لواجب ديني خلال حملتهم لمساندة مرشح التحالف الاسلامي في انتخابات البرلمان ١٩٨٧، حينما رفعوا شعار «الاسلام هو الحل» و«اصلاح الدنيا بالدين» حيث حولوا تأييد مرشحهم لتأييد للاسلام ذاته. وتشير روايات الاخباريين من أهل القرية الي أن هذا الاسلوب نجح في تعبئة قطاع كبير من سكان القرية لتأييد مرشح التحالف الاسلامي لدرجة اضطر معها رجال الادارة بالقرية للتدخل، لمساندة مرشح الحزب الوطني لمواجهة تزايد احتمالات خسارته للانتخابات.

وكان لنجاح نشاط الحركة الاسلامية بالقرية في تنفيذ المهام الثلاث السابقة أثره الواضح في اتساع دائرة المتأثرين بأفكارهم، والمستفيدين بخدماتهم، مما أدى مع تصاعد دورهم الاجتماعي داخل القرية لتحويلهم لقوة ذات وجود متميز ومتنام، وهو ما منحهم الفرصة لجذب العديد من الشباب واستقطابه لأفكار الحركة والتعاطف معها. وهنا لعب المسجد، وعلاقات القرابة والصداقة والجيرة دورها في خلق مزيد من الترابط والتقارب بين النشاط

ومن المجذب لافكارهم، وكانت اللقاءات في المنازل والمساجد فرصة ملائمة لتطوير افكار هؤلاء الشبان وتعميقها في اتجاه مزيد من الاقتراب من صفوف الحركة الاسلامية واطروحاتها. واذا كان انخراط بعضهم في الجيش ساهم في صقل خبرته وتدريبه في اطار الحركة الاسلامية - كما حدث مع احد النشطاء - فان الغالبية منهم كانت فترة اغترابهم للدراسة في الجامعة هي العامل الحاسم في انتقالهم لجانب الحركة الاسلامية. حيث اصبحوا تحت نفوذ شباب الجماعات الاسلامية التي سيطرت على المدن الجامعية والاتحادات الطلابية منذ منتصف السبعينات. وهو ما حول الجامعة الي حاضنة ومركز اعداد كبير من النشطاء الذين عادوا لقريبتهم أثناء الاجازة الصيفية أو بعد انتهاء دراستهم الجامعية كي يسهموا في دفع نفوذ الحركة الاسلامية بالقرية لمدي أوسع وأكثر قوة، خاصة وأن البطالة وعدم وجود فرص عمل لمعظمهم يجعلانهم شبه متفرغين للحركة الاسلامية.

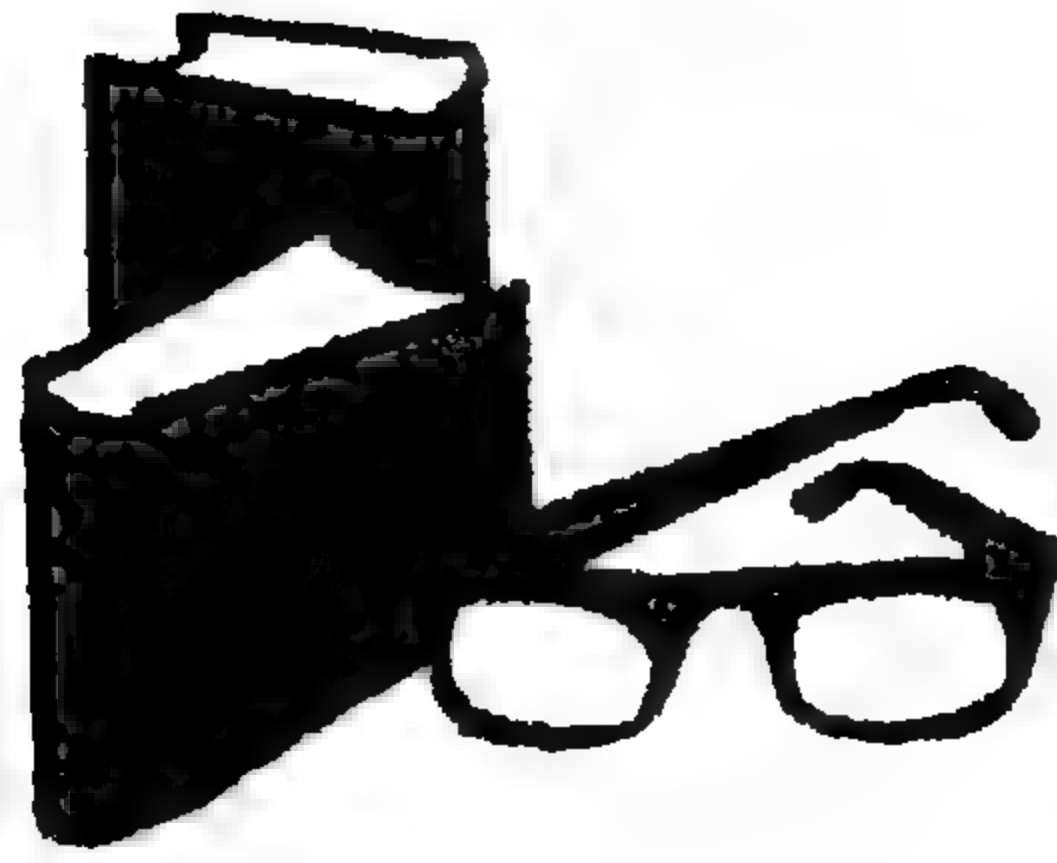
وتكرار هذه الدورة طوال الفترة من ١٩٨٣ - ١٩٩٢ هو الذي مكن النشطاء من بدء نشاطهم بالدعوة لاقامة مسجد، ووصل بهم لمساندة مرشح التحالف الاسلامي في معركة سياسية واضحة كادوا أن يكسبوها. وهي التي

وسعت نطاق نشاطهم من بؤرة واحدة في مسجد «النور» الي معظم اماكن التجمعات داخل القرية، ومن نشط واحد بدأ العمل، الي العديد من النشطاء والانتصار بل والجماعات. وهي أخيرا التي حولتهم من مجرد أفراد أكثر تدينا وارتيادا للمسجد، الي كتلة سياسية متميزة ولها موقعها علي خريطة توازنات القوي داخل القرية.

وآلية بناء القوة والتغيير من أسفل التي تنتهجها جماعات الاسلام السياسي في القرية محل الدراسة تشبه بشكل عام الآلية التي تؤسس به نفوذها علي صعيد المجتمع وهو ما يشير الي أن الصراع مع هذه الجماعات السياسية يجب أن يتحول الي صراع سياسي بالاساس يركز معركته علي اجتذاب الجماهير الغفيرة التي تري في نجاح جماعات الاسلام السياسي خلاصها، وهو ما يعني بالضرورة حتمية تبني فلسفة تركز علي تكتيل هذه الجماهير من خلال سياسات تعبر عن مصالحهم المباشرة وتشركهم بشكل اساسي في تحديد أولويات هذه المصالح وكيفية تحقيقها والاشراف علي تنفيذها. اما سياسة العداة والمواجهة الأمنية واغفال البعد الاجتماعي في معالجة هذه الظاهرة فلن يفرز الا المزيد من الكوارث التي لايجتملها المجتمع المصري.

المراجع

- (١) محمد شوقي زكي : الاخوان المسلمون والمجتمع المصري / ط٢ / دار الانتصار القاهرة / ١٩٨٠ / ص ٧٢.
- (٢) علي سبيل، المثال، هناك شريط كاسيت يتناوله نشطاء الحركة وانصارها ويزعمون أنه «للحاج مايكل جاكسون» مغني الروك الامريكي بعد أن أسلم، والشريط يضم اغاني يدعي النشطاء أنها القيت في حفل اقامه له المجاهدون الافغان عندما ذهب للتضامن معهم في الاراضي التي حرروها والاغاني هي خليط من اللغتين الانجليزية والعربية لايتضح منها غير كلمات الله أكبر، الاسلام وما الي ذلك.



قراءات وتعليقات

كتاب السياسة والدولة لبرهان غليون
نقد نظرية برهان غليون في الدين والدولة
محمد أركون والفكر النقدي والبعث الروحي
مؤتمر الحوار القومي الديني
العلمانية من منظور مختلف:
لعزيز العظمة
المرأة والحركة الإسلامية:
لنادية رمسيس فرح
لاهوت التحرير: لحيدر إبراهيم

كتاب نقد السياسة والدولة والدين لبرهان غليون

تعليق رباب الحسيني

التي يقع في (٥٦٠ صفحة) مقسمة الى خمسة أقسام رئيسية يشتمل كل قسم منها على عدد من القضايا بالإضافة الى نتائج الكتاب.

وفي القسم الأول المعنون «الشورة الدينية»، يعرض الكاتب لما يؤكد على أن المجتمعات الانسانية عاشت مراحل تاريخية طويلة لم تعرف التناقض والنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية بوجود سيطرة الملك الذي هو الإله في نفس الوقت، وهنا يشير التساؤل وكيف نشأ النزاع اذن بين الدين والدولة ومن اين جاءت القطيعة» (ص ٣٤). ان الصراع بينهما لم ينشأ الا مع الاديان السماوية، واذا كانت الاديان لم تأت بجديد بدءاً من اليهودية وانتهاء بالاسلام فيما يتعلق بأدراك فكرة الله نفسها أو بالعبادات. أن التجديد الحقيقي كما يقدمه برهان غليون يكمن في تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة (ص ٣٥). وعلى هذا فإن هذا الجزء من الكتاب يعالج قضية تحرير الروح من خلال فكرة التوحيد الإلهي، التي انتزعت الروح كفكرة ومبدأ عن الطبيعة نفسها لترتبط نهائياً بالله (ص ٣٦) وأنه اذا كان ميراث

الإجابات متضاربة وغامضة وغير متقنة. وادراكاً من برهان غليون لصعوبة المهمة، فهو يشير إلى أنه لا يطمح في هذا الكتاب بالإجابة على هذه الأسئلة الكثيرة والمتعددة وإنما يسعى إلى اقتراح اطار نظري ومنهجي يساعد على فهمها.

يصوغ الكاتب اطاره هذا بالاعتماد على ما يسميه اطروحات أولية من بينها ان الصراع بين الدين والدولة لا ينبع من حتمية بنيوية، ولكنه ينطلق من فهمنا ورؤيتنا للواقع الاجتماعي وللدين والدولة معاً وتعريفنا لماهيتهما ودورهما. وبشكل ضرورة فهم الوعي السياسي الديني والمدني من خلال الواقع والتجربة التاريخية، اطروحة ثانية للكاتب.

ويؤكد برهان غليون على أنه لا يمكن فهم العلاقة بين الاسلام والدولة خارج اطار أزمة الاجتماع السياسي ذاته حيث يذكر في المقدمة «أن مسألة الخلاف في الدين ليست هي نفسها مسألة دينية ولا ترتبط بالعقيدة ولا حتى بأسلوب فهمها وتفسيرها، بقدر ما ترتبط بالسياسة الكبرى ذاتها» (ص ٢٤).

بعد مقدمة طرحت فيها الاسئلة وتحدد فيها الاطار، نتناول بالعرض هذا الكتاب

تتمثل اشكالية علاقة الدولة والدين، المحور الأساسي لهذا الكتاب، تلك الإشكالية التي عرفتتها المجتمعات عامة غربية وعربية عبر مراحل تاريخية مختلفة. ويقدم الكاتب لهذه الإشكالية بالعديد من الأسئلة والتي لا تعد في حد ذاتها جديدة، من أمثلة معنى ومفهوم الدولة، والدين، وما هي حقيقة التراث الاسلامي وعلاقته بالسياسة، وهل هو دين علماني كما يعتقد البعض أم هو دين سياسي وما هو شكل الحكم الذي يدعو إليه، ماهي طبيعة الحركة الاسلامية المعاصرة، هل هي تعبير عن حركة تاريخية أم انعكاس لحركة احتجاج جماعي، هل تمثل حركة أصلية أم تعبيراً عن أزمة اقتصادية، تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي للحدائق والتحديث، أم هي نتيجة اخفاقهما، وما هي قدرة الحركة الدينية على تقديم حلول ايجابية للمشكلات الراهنة. وعلى نفس هذا المنحى يطرح الأسئلة في اطار الدولة وتشكلها ومدى شرعيتها وفي علاقتها بالدين. وأهمية طرح كل هذه التساؤلات هي أنها تعكس ماتعاني منه الساحة العربية من توتر وعدم استقرار ومن ثم فإن

النبوة وأمة الايمان قد بدأ باليهودية، إلا ان هذا الميراث الاول ارتبط دائماً بتمرد اليهود المستمر في الداخل والخارج والذي يرجعه غليون الي ان اليهود لم يفهموا من الرسالة التبشيرية، رسالة التوحيد، الا احلالهم في السلطة محل من سبقهم وتقليدكم ملك غيرهم واستعبادهم وحيث فسرت اليهودية الاولى وجود الله في مواجهة الإله، علي انه تفوق لإله اسرائيل (ص ٤٤).

ومن هنا تصبح الولادة الحقيقية للتوحيدية هي في رسالة المسيح والنبي محمد. فقد جاءت المسيحية للخروج بالرسالة الدينية من المأزق اليهودي الذي تعرض له بتدمير الهيكل، فالمسيحية هنا ليست ديناً جديداً ولكنها اصلاح داخل الدين (ص ٤٦). فهي قطيعة مع اليهودية، وتواصل روعي مع المسيح، إلا أنه ماتلبث المسيحية نفسها أن تتعرض لمأزق من نوع آخر بتحولها الي دولة وسلطة، ليظهر الاسلام منقلاً مرة ثالثة للرسالة الدينية مكملًا لا نافياً للاديان الاخرى وكما يقول برهان «جاء الاسلام انتقاداً للرسالة التوحيدية، ونجح في انقاذ الرهان علي تراث النبوة» (ص ٥١).

واذا كان هذا الجانب من العرض يتناول ابعاداً دينية، فمن أين جاءت فكرة الدولة في الاسلام، وماهي نقطة البدء، وربما ترجع اهمية هذا القسم من الكتاب في العرض التاريخي التحليلي الذي يقدمه الكاتب ليصل الي عدم وجود أي تلازم أو علاقة مباشرة بين الاسلام وبين مهمة تأسيس دولة «لم يفكر الاسلام... ولا كانت قضية الدولة من مشاغله والا لما كان ديناً... وليس من قبيل المصادفة تجاهل القرآن لها» (ص ٥٨).

ومن هنا تصبح كلمة الدولة اسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثير الفكر الاسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد (ص ٥٩). أكثر من ذلك فإن الدعوة الي الدولة في الاسلام هي دعوة مرفوضة ترد الي الملوك الظالمين وتسلطهم. والحديث عن دولة اسلامية هو تقليص لرسالة وتقليل من مكانة الدين

(ص ٦٠ - ٦٢).

إلا ان الاسلام قد عاش ظروفاً مجتمعية وسياسية مختلفة عن مرحلة النبوة، وكان ميلاد الدولة مرتبطاً كما يقدم الكاتب بحادثة الفتنة الكبرى وحيث فرض الاختيار بين الدين والدولة وحين تظهر عبارة عثمان بن عفان الشهيرة «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» فانما هي خير دليل علي تغير الاوضاع وظهور الحاجة للدولة وللسياسة (ص ٨٥). ويصل بنا الكاتب الي انه لا يمكننا القول بأن الاسلام قد خلف نظرية في الحكم السياسي، وانما قدم مبادئ تربوية ملهمة للسلوك البشري وترك للناس ان يقرروا في بناء نظمهم التاريخية، العقلية الفلسفية والفقهية، اي طرق استنباط الاحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية (ص ٨٨).

ومن هنا فإن هناك بعض المفاهيم التي ينبغي الوقوف علي حقيقتها. مثل الشوري والحاكمة لله، فالشوري مثلها مثل جميع الكلمات التي تروحي بالسلطة ولكن الربط بينها وبين الديمقراطية لم يأت الا علي ضوء الاكتشافات الحديثة وهي في بدايتها تعني مفهوماً من المفاهيم الدينية المرتبط بالحث علي الفضيلة والتربية الاخلاقية للمسلمين ولم تكن موجهاً للسلطة (ص ١٢٦). أما فكرة الحاكمة لله، فهي اذا كانت تعني ان السلطة لا تكون الا لله، فالدول البشرية باطلة من الاساس كوعاء وللسلطة الدنيوية علي الارض والثواب والعقاب لا يكونان عندئذ الا في اليوم الآخر... ان ما هو مطلوب علي الارض ليس تنظيم يوم الدين (ص ١٢٨).

يعرض الكاتب بالتحليل بعد ذلك في القسم الثاني من الكتاب والمعنون «الثورة السياسية» لعدد من المفاهيم والقضايا الاساسية المرتبطة بظهور دولة المواطن والحرة والتفرقة بين الدولة السياسية والدولة القهرية، والسيادة وماذا تعني، وكذلك للتفرقة بين الشرع والقانون، وهو ما تناوله الكاتب بالتفصيل في الجزء الخامس من الكتاب).

إلا أن النتيجة التي يصل اليها الكاتب من هذا الجزء هي الاقرار بأن جميع شعوب العالم التابع تعيش أزمة الدول القومية التي ترجع اسباب فشلها وكما يقدمها الي رغبة النخب الجديدة في الحفاظ علي مواقعها، بالاضافة الي تصدي النظام العالمي لتأسيس القومية في البلاد العربية، اضافة الي ذلك فإن هذه الفكرة قد جاءت اليها متأخرة تاريخياً وكان العالم علي اعتاب مرحلة متعددة الجنسيات (ص ١٧٨ - ١٧٩).

ويشخص برهان غليون وضع الدولة في المجتمعات العربية، بقوله انه «بنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا علي غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإنها في الواقع علي غاية الهشاشة والعنف من الناحية المعنوية والاخلاقية والسياسية» (ص ١٨٧).

وهذا الوضع المتروكي الذي يقدمه الكاتب للدولة يتطلب نقداً لها وحلاً لهذا الموقف. وسلمنا هذا الي القسم الثالث من الكتاب المعنون «عودة التاريخ: الاصولية أو نقد الدولة» وفي هذا الجزء يتناول الكاتب الحركة الاسلامية والمد الاسلامي وفي اطارهما يتناول عداء الحركات الاسلامية للغرب، وللشرعية العصرية، للوضع القائم. وللاستاذ برهان غليون، فكرة مقتضاها أن الحركة الاسلامية «معاكسة تماماً للتوقعات ومخالفة لكل ماتفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية فتتقالييد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية» (ص ١٩٢). فكيف يمكن تفسير هذا «الشذوذ التاريخي» علي حد تعبيره؟ وكيف استطاع الاسلاميون اليوم تعبئة الجمهور علي برنامج اسلامي بعد أن بقي هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟

البعض يطرح أسباباً سياسية محلية نابعة من إخفاق الحركة القومية وأسباباً خارجية تسيطر بين فئوس هذه الحركة

ومخططات السياسية الغربية الا انه يرى أن وجهة النظر هذه تلغي ارادة الجمهور وتنفي عنه اي مبادرة ذاتية، ثم هناك اسباب اقتصادية تعود الي تفاقم الازمة الاقتصادية والتفاوت بين الطبقات مما ادي الي «انكفاء الجمهور علي القيم والتقاليد والمناخات القديمة، ما قبل الصناعية والحديثة ودفعه الي البحث عن حلول وهمية، لمشاكله العملية» (ص ١٩٧).

وهناك ايضاً من يرجع اصل المسألة الي البنية العقلية العربية وسيطرة الروح البنيانية أو الخطابية عليها منذ تأسيسها وهي الفرضية التي يتبناها عابد الجاهري الا ان الكاتب يرفض هذه الاسباب كلها، ويرى ان قبولها يؤدي الي عدم التفكير الجدي بقضايا الدين ومسائل تجديد الفكر، وحرمان المجتمع من فهم حركة تطوره الدينية، بالاضافة الي انها تؤدي الي تطور موقف عداً ضمني واصلي من الاسلام (ص ٣٠٢). والنقطة الهامة التي يشيرها الكاتب هنا هي تأكيد علي ان «ان الحركات الاسلامية لم تجذب انظار الجمهور وتحول بالتالي الي تجمعات كبرى وقوي اجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسية وترد علي مطالب من طبيعة سياسية» (ص ٦٠٢).

وحينما يطرح الكاتب قضايا مثل اصل العدا للفرع وعداء الحركات الاسلامية للشرعية العصرية وللوضع القائم. فإن ذلك يتم من خلال تحليل الوضع السياسي الاجتماعي القائم والذي ادي الي المد الاسلامي وتفصح وجهه نظر الكاتب التي يؤكد عليها هي ضرورة وشرعية الاحتجاج علي هذا الوضع السياسي أولاً قبل ان يكون دينياً.

يتناول الكاتب بعد ذلك، وفي القسم الرابع من الكتاب، قضية العلمانية وكيف ان ظهورها جاء رداً علي تداخل سلطة الكنيسة والدولة وسيطرة الاولى علي الثانية، فالعلمانية في جوهرها فصل بين الدين والدولة وهذا الفصل هو شرط اساسي للعلمانية وهو يهدف القضاء علي الاستبداد وتمييز الناس حسب قريتهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل

من الخرافة واطلاق الروح العلمية والابداعية (ص ٢٧٨).

ولقد طرحت العلمانية بمعنيين الأول اجرائي سياسي، وهو برنامج تم تنفيذه تاريخياً في نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام والثاني فلسفي بمعنى تنظيم العلاقات داخل العقل نفسه، بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الارضية والسماوية... وليس لتطور العلمانية بهذا المعني أي برنامج عملي لانها الثمرة الطبيعية والعفوية لتطور الحضارة (ص ٢٨١).

يعالج برهان غليون عقيدة العلمانية من حيث هي، تحرير الدولة وتحرير العقل، ويعني تحرير الدولة، تحريرها من تسلط الكنيسة والسلطة البابوية علي شئونها، واذا كان هذا المعني هو ما عرفتته المجتمعات الغربية، الا انه «وبعكس ما يعتقد الاسلاميون المحدثون، لم يرتبط دخول الفكرة العلمانية في الوعي العربي الحديث بدوافع خارجية أو بأسباب خارجة عن ارادته أو نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي ولكنها نشأت في البداية علي ايدي مفكرين وسياسيين وطنيين... وقد نظر هؤلاء الي الفكرة العلمانية، او الي ما يمكن ان نسميه نوعاً من التأويل العلماني للاسلام، علي أنه الوسيلة الوحيدة لتجديد الاسس الاخلاقية والروحية للاجتماع المدني الاسلامي والعربي» (ص ٣٠٢).

فمن أين اتى النزاع والخلاف اذن بين العلمانية والاسلام؟ يرى الكاتب انه يمكن ارجاع احد اسباب هذا الخلاف الي غياب النقد العلمي لهذا المفهوم والذي كان بإمكانه ان يحرره من تجريته السابقة، اضافة الي ذلك فإنه مما يعمق الخلاف بين العلمانيين والاسلاميين «ان انصار العقيدة العلمانية، مثلهم، مثل انصار العقيدة الاسلامية، لا يزالون غير قادرين هم انفسهم علي تحرير مفهوم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية» (ص ٣٠٥).

وينتهي الكاتب الي ان المشكلة ليست في الدين كما أنها ليست في العلمانية،

فلا تناقض جلدي بينهما خلاف ما يبدو. ولكن المشكلة هي «مشكلة الدولة» ويقول الكاتب «إن الضربة الحقيقية التي تلقاها المجتمع العربي لم تكن في عقائده... ولكنها تكمن فيما تعرض له نموذج الدولة من تهديم موضوعي، وفي ما ظهر من تخلف الهائل والمفاجئ بالمقارنة مع الدول الحديثة» (ص ٣٢٤). ويعدد برهان غليون مساوئ تلك الدولة من حيث هي متقلبة، متقطعة في تاريخها، بدون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية الي ان يصل الي ان احد اوجه الخلاف بين طرح مسألة العلمانية والنظر اليها باعتبارها متناقضة مع الدين يعود في جزء منه الي الدولة، بشعورها انها تحمل قسماً مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين (ص ٣٣١). بالاضافة الي ذلك فإنه لا ينبغي القاء العيب علي الدين الذي هو ليس مسئولاً مهما كانت بنته الفكرية، عن فشل السياسات التنموية في العالم العربي وعن كل ما يعاني منه من احباطات ولكن المسئول الاساس هو السياسة والقيادة (ص ٢٤٨ - ٢٤٩). مما يعني في النهاية ضرورة بناء مفهوم السياسة من جديد في اطار الدولة الديمقراطية ويقدم الكاتب بهذه الفكرة في القسم الخامس والاخير من كتابه بعد معالجته لقضيتين اساسيتين حول مآزق الدولة الدينية أو «بين الشريعة والقانون» ومآزق الدولة العلمانية أو بين «العقيدة والسياسة» وفيما يتعلق بالجزئية الخاصة بمآزق الدولة الدينية، يفصل الكاتب في عرض مفهوم الشريعة بدءاً من الجرجاني في كتابه التعريفات الاسلام هو الخوض والانتقاد بما اخبره الرسول ص وفي الكشاف انه كل ما يكون الاقرار باللسان ويتابع الجرجاني قائلاً «فالدين والملة متعنان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث انها تطاع تسمى ديناً ومن حيث انها تجمع تسمى ملة ومن حيث انها يرجع اليها تسمى مذهباً وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب الي الله تعالى والملة منسوبة الي الرسول والمذهب منسوب الي المجتهد» (ص ٣٥٩). والشريعة اصبحت اليوم

قضية خلاف فعلي حين تعني عند البعض الانطلاق في السياسة من مقتضيات الايمان بالله والخضوع والقبول بتحكيم كتابه وسنه رسوله في كل مايتعلق بأمور الحياة والمجتمع، ينظر العلمانيون اليها علي أنها محاولة لاعادة بناء الدولة الدينية (ص ٣٠٦). ويتنقد برهان غليون من يرفعون شعار الدولة الاسلامية معتقدين ان احكام الشريعة واضحة وصريحة ولا تحتاج لتطبيقها الي الارادة السياسية بالاضافة الي ذلك فينبغي ادراك ان الشريعة قد توقفت عن التطور في القرن التاسع عشر عندما بدأت الدولة التقليدية تلجأ الي القوانين الوضعية (ص ٣٠٨ - ٢٦٢).

ويري برهان غليون أنه من غير الممكن التوفيق بين طريقتين ومنهجين للتشريع القانوني للمجتمع، فإما ان

يكون هذا المنهج السلطة التشريعية المنتخبة او أن يكون مجلساً للفتاوي الدينية وهنا ستتجلى مشاكل منها طريقة تنظيم الاجماع، طريقة التفسير والتأويل. وغيرها وفي النهاية فلا بد من العمل علي تجنب الاسلام الزج في الممارك السياسية اليومية، حتي يظل مرجعاً دائماً ازلياً للمجتمع وقت معاركه الكبرى (ص ٣٧٩ - ٣٨٨).

اما مأزق الدولة العلمانية فهو ينصب اساساً في ضرورة تحقيق فكرة الديمقراطية، والبدء من نقد فكرة العلمانية نفسها، ومحاولة تنقية المفهوم مما لحق به من معان مثل العداء للدين والتغريب والاستلاب. وفي اطار معالجة موضوع الدولة الديمقراطية يقدم الكاتب شروط تحقق هذه الدولة وذلك باعتماد الحرية مبدأ يسمح بالحوار بين التيارات وباعادة النظر في

مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة، ويتأكد مفهوم الاستراتيجية الحضارية (وفي النهاية فلا بد من اصلاح للموضع الديني ووضع الدولة وهو ما يعني حركة تجديد شاملة في اتجاه الفكر الديني والفكر السياسي (ص ٤٤٥ - ٤٧٥).

في الجزء الاخير يعرض الكاتب لما يسميه نتائج، والحق ان الدراسة بأقسامها الخمسة قد اشتملت علي تحليل وتشخيص لكل من الدولة والدين وليست هذه النتائج الا تلخيصاً. لما سبق عرضه بالتأكيد علي بعض الجزئيات مثل ان الاحياء الديني باعتباره مظهراً من مظاهر تزايد الطلب علي الحرية كقيمة اساسية ومن هنا فلن يكون للسياسة الدينية أو القومية مستقبل الا بقدر ماتضع نفسها هي ذاتها في خدمة تأسيس الحرية.

نقد نظرية برهان غليون في الدين والدولة

د. سمير أمين

استقاط مفاهيمنا عن الدين على واقع يختلف عنه في كنهه، وذلك باعتبار البوذية نوعاً من المدرسة الفلسفية طورت مناهج وممارسات وطقوساً لتساعد "المؤمن" على التوصل إلى الراحة الذهنية والشعورية المستهدفة. وفي هذا الإطار تم تركيب البشر إلى فئات متدرجة أسفلها فئة العامة التي لا تهتم بهذه الأمور والتي يطلب منها ممارسة طقوس لا أكثر وأعلاها فئة الخاصة المنشغلة بالتعمق في التأمل الفلسفي والتي تشمل من قد ينجح منهم في التوصل إلى الراحة الذهنية وممارسة القيم الأخلاقية العليا في المعاملة مع الغير. ومن المعروف أن هذه الفلسفة انتقلت من الهند إلى الشرق الأدنى في القرون الثلاثة قبل الميلاد وأنها ألهمت فلسفة أفلاطون ثم مدارس رهبانية مسيحية مصرية كما أنها انتقلت إلى الإسلام إذ نجد في ترتيب مراحل تكوين علماء الشيعة درجات متتالية متماثلة.

المثل الثاني يخص مذهب

كوتفوشيبوس؛

هنا أيضاً لم يعتبر كوتفوشيبوس نفسه

المثل الأول يخص البوذية؛

لم يعتبر بهذا نفسه انساناً تلقى الهاما من الله، فلم يعتبر نفسه الهياً ولا نبياً بالمعنى المعروف في الأديان السماوية. بل رأى نفسه انساناً عادياً. ثم زعم أنه توصل إلى أعلى قيم الحكمة الانسانية وادراك فعل قوى الطبيعة (قوى الله) وقبول الخضوع اليها - مثل المرض والموت - من تلقاء نفسه، من خلال التأمل والعقل دون الهام خارجي. وادعى أن للبشر جميعاً هذه القدرة إذا استخدموا قدرتهم الفعلية والنفسانية استخداماً صحيحاً وكاملاً. وتكونت البوذية على أساس هذه الفلسفة القائمة على قدرة البشر دون تدخل الهام الهوى. فهي إذن أقرب إلى فلسفة مثالية تؤكد أولوية الفكر على المادة واسبقية العقل على منتجاتها، منها إلى دين بالمعنى المعروف في العقائد السماوية. ولكن: يمكن اعتبار هذه الفلسفة شكلاً بدائياً من الفكر الديني؟

هذا وقد تكون ما يسمى الآن بالديانة البوذية وهي تسمية خاطئة ناتجة من

١- يفتح برهان غليون دراسته للدين والدولة والعلاقة بينهما بتأملات حول الفكر الديني وتطوره التاريخي في المدى الطويل وعلى صعيد عالمي. ويقفز في هذا الشأن إلى نتيجة قدمها هو بقوة عجيبة ومفادها أن الأديان السماوية مثلت نقلة وتقدماً كبيراً في تطور الفكر الديني على صعيد عالمي.. بل يضيف إلى هذا الحكم الفاصل استنتاجاً آخر، ألا وهو أن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية تجاوزت إنجازات الحضارات الأخرى بالتحديد بسبب تفوق العقيدة الدينية للاولين.

وأنا لا أشارك برهان غليون آراءه في هذا الطرح لا من حيث استنتاجاته ولا من حيث المنهج نفسه.

أولاً لم يقدم برهان صورة حقيقية عن "الأديان" غير السماوية المرفوضة منه أصلاً بل لم يقدم صورة ما عنها. فاكتفى بتكرار فكرة مسبقة عنها وهي أنها تمثل خطورة بدائية للفكر الديني، وأود هنا أن أعطي مثليين دالين في رأيي على خطأ هذا الحكم السريع:

شخصاً ملهما الهاما الهيا بل انساناً ذا حكمة توصل من خلال التأمل وملاحظة أفعال الناس وسير المجتمع الى مجموعة "قواعد" رأى أن اتباعها من شأنه أن يؤدي الى "الكمال" الاجتماعي. لعل هذه القواعد تبدو لنا اليوم بسيطة، بيد أنها لا تختلف في الجوهر عن القيم الاخلاقية العليا التي تدعو اليها جميع الأديان، مثل ضرورة احترام الاولاد لأبائهم وممارسة العدالة من قبل السلطة وخضوعها للحكم القانوني.. الخ وأضاف كونفوشيوس الى ذلك ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي أن اتباع هذه القواعد يلقى الحاجة الى الالتجاء الى "قوى فوق الطبيعة" كان هو يحل محلها في ممارسات الحكم والناس من أجل مساعدتهم على أخذ القرار. وأعتقد أن كونفوشيوس أسس هنا أول فكر علماني بمعنى يكاد يكون معناه الحديث. فلم ينكر "وجود تلك القوى فوق الطبيعة" (الله) ولكنه اعتبر أن تصور وجودها وفعلها أمر يجب أن يترك لكل فرد وقدرته على استخدام العقل والحدس والشعور بالغيب. ولما كان الشعب الصيني - شأنه في ذلك شأن الشعوب الأخرى - اعتنق فعلاً في تلك الايام عقائد دينية (التاوية) لم ير كونفوشيوس مانعاً في ذلك بالرغم من أنه نظر الى هذه العقائد نظرة الفيلسوف الناقد والمرتاب (أهي عقائد "صحيحة" أم تصور معين للاله فقط؟) ثم نصح كونفوشيوس للامبراطور والطبقة الحاكمة بأن يبعدوا عن اتباع هذه "الطقوس الشعبية" أو على الأقل عن المبالغة في اتباعها. هذا ومن المعروف أن التاريخ الصيني الحقيقي ملئء بأمثلة الأباطرة الذين ساروا فعلاً على هدى تعليمات كونفوشيوس، كما أنه ملئء بأمثلة الأباطرة لم ينفصلوا عن الديانة التاوية الشعبية.

على كل حال هل من المفيد اعتبار هذه الفلسفة شكلاً بدائياً من الفكر الديني؟ لم استعجب إذن لخطأ برهان في

تقديره لانجازات مختلف الحضارات عبر التاريخ واعرايه لما يبدو نوعاً من الاحتقار لانجازات المجتمعات غير القائمة على الأديان السماوية اعتقد انه احتقار لا محل له.

هل من الصحيح أن المجتمعات الأوروبية (المسيحية) - قبل العصر الحديث - والمجتمعات الاسلامية حققت إنجازات تفوق إنجازات المجتمعات الأخرى قبل الحديثة؟ كلا.

هناك واقع لا بد من أخذه في الاعتبار بشكل جدي. كان عدد سكان منطقة الشرق الأدنى (التي أصبحت فيما بعد مهد المسيحية ثم قلب الاسلام) في القرن الثاني قبل الميلاد يساوي عدد سكان كل من الصين والهند في تلك الايام (حوالي ٥٠ مليون نسمة). وأخذ هذا العدد في التزايد المطرد والمتواصل خلال حوالي ألفي سنة في كل من الهند والصين ليبلغ حوالي ٥٠٠ مليون في القرن التاسع عشر على فجر التحديث، هذا بينما ظل عدد سكان الشرق الأدنى الاسلامي العربي والایراني والتركي في حالة من الركود. ثم دخل مرحلة الانكماش فلم يزد هذا العدد عن ٣٥ مليوناً في القرن التاسع عشر. (ومن المعروف مثلاً أن عدد سكان مصر الذي تجاوز ١٠ ملايين في العصر الفرعوني انخفض الى أقل من مليونين في عهد محمد علي ولم يرجع الى العدد القديم قبل أيام الملك فاروق!)

أخذت أيضاً وسائل الانتاج في التقدم - من خلال تكثيف الزراعة مثلاً وتنويع المحاصيل - في الصين خلال قرون متتالية بينما ظلت انتاجية العمل راكدة في الشرق الأدنى.

فكيف نحكم بأن "الإنجازات الحضارات القائمة على الأديان السماوية تفوقت على إنجازات غيرها من الشعوب"؟ هذا الحكم عكس الصحيح تماماً.

وكان هذا أيضاً شأن الحضارة الثانية القائمة هي الأخرى على دين سماوي -

أقصد أوروبا المسيحية - فانها لم تنجز أكثر من غيرها خلال مدة ١٥ قرناً بعد الميلاد. لدرجة أن الأوروبيين حينما اكتشفوا الصين اعترفوا بتفوق حضارتها من جميع النواحي التكنولوجية والإدارية. ومن المعروف أن الجيل الهورجوازي الليبرالي الأول في القرن الثامن عشر غذى نوعاً من "الصينوفيليا". ثم أخذت أوروبا تخطو خطوات واسعة وسريعة فتجاوزت هذه الحدود وتفوقت على جميع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة.

يرجع خطأ برهان الى منهجه "المثالي" الذي أدى به الى المبالغة في تقدير دور الأديان في التاريخ وتجاهل أمور أخرى كما يرجع هذا الخطأ الى تمسكه بما يبدو لي أنها فكرة مسبقة عن طبيعة العقائد الدينية والفلسفية المعنية - وهي فكرة مسبقة شائعة في بلادنا للأسف وبالتالي الى قصور في تقدير قدرة الأديان - جميعاً - على التكيف مع تطور يجب أن نبحث عن أسسه وآلياته في مجالات أخرى خارج الفكر الديني في حد نفسه.

أراد برهان ان يتخلى عن الماركسية، فذهب الى موقف مثالي أقصى المثالية وناقش إنجازات المجتمعات المختلفة دون أدنى إشارة الى أي عامل خارج مجال البناء الفوقي الايديولوجي والديني، كأن الازدهار والانحطاط، والصعود والسقوط، تتوقف على المفاهيم الايديولوجية وخاصة مفهوم المجتمع لعقائده الدينية، فلم يتساءل برهان عما اذا كانت هذه المفاهيم هي سبب التقدم والتخلف في آخر الأمر أم هي نفسها ناتج آليات لها جذور أخرى، بل لم يطرح ولو التساؤل عن تفاعل العامل الايديولوجي مع العوامل الأخرى، كأن هذه العوامل لا وجود لها.

ينسب برهان إنجازات الحضارة الاسلامية في عصور ازدهارها الى عوامل ايديولوجية بحتة هي فهم المسلمين لدين الاسلام في فجر تاريخه، ثم أرجع الانحطاط اللاحق الى سوء فهم العلاقة

بين الدين والسياسة دون غيره من العوامل ودون أن يتساءل عما إذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل أخرى. ولذلك نسب ركود حضارة أوروبا الوسطى إلى طرحها علاقة معينة خاطئة بين السلطة والدين المسيحي، ثم ازدهار أوروبا بدءاً بمصر النهضة إلى انقلاب هذه العلاقة واختراع الديمقراطية بالمعنى المعاصر.

وأنا لا أشارك «برهان» هذا المنهج.

وأعتقد أنه منهج يلقى تساؤلات حقيقية عديدة أود أن أشير إليها فيما يلي:-

أولاً: ابدأ بالفصل النهائي للتطور أي بإشكالية الديمقراطية. علينا في رأيي أن نتساءل عما إذا كانت الديمقراطية سبب ظهور الرأسمالية في أوروبا (أشير هنا أن كلمة الرأسمالية لم تأت مرة واحدة في دراسة برهان) أم أن الرأسمالية هي التي أنتجت الديمقراطية، أو على الأقل كيف تفاعل العامل المادي (العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الجديدة) والعامل الأيديولوجي (تبلور مفهوم الديمقراطية).

يفترض برهان أن الديمقراطية نتجت عن صراع، تم في المجال الأيديولوجي، فتما هي مع النقاش حول علاقة السلطتين الدينية والسياسية. ولم يناقش طرحاً آخر للموضوع يفترض أن هذا الصراع الذي تم في المجال الأيديولوجي تناظره صراعات أخرى تمت في مجالات أخرى تخص العلاقات الاجتماعية.

ثانياً: كذلك لم يطرح برهان التساؤلات الحقيقية في رأيي حول غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي، وأحل محلها فكرة أن هذا التصور راجع إلى فهم خاطئ عن العلاقات بين الدين والسياسة من الطرفين المعنيين أي من طرف الحركة الإسلامية من جانب ومن طرف الدولة العلمانية من الجانب الآخر. ولكن غياب الديمقراطية ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة بل هي ظاهرة عامة في العالم الثالث.

فهل غياب الديمقراطية في أمريكا

اللاتينية المسيحية راجع هو الآخر إلى فهم خاطئ. للعلاقة بين الدين والسياسة؟ ولماذا تفهم هذه العلاقة هنا فهماً مختلفاً عما هو عليه في أوروبا؟ هل غياب الديمقراطية في آسيا غير الإسلامية راجع أيضاً إلى فهم خاطئ. في المجال الأيديولوجي؟

أعتقد أن هناك سبباً واضحاً لغياب الديمقراطية في جميع مناطق رأسمالية الأطراف. هو سبب يجب البحث عنه في خصوصيات التراكم الرأسمالي المتناهية هنا مع رأسمالية "متوحشة" بالضرورة، على عكس ظروف التراكم في المراكز التي أنتجت شروطاً موضوعية أتاحت تحقيق حلول اجتماعية وسطى بين رأس المال والعمل.

ثالثاً: ركز برهان في تحليله على مرحلة الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا الوسطى. ولكن لم يتساءل حقيقة عن أسباب شبه زوال الدولة عن الوجود في أوروبا الوسطى، فافترض أن الظاهرة راجعة إلى فهم معين للعلاقة بين الدين والسياسة: لي طرح آخر لهذه المسألة مفاده أن "نمط الانتاج الاقطاعي" هو شكل متخلف (طرفي) من النمط الخراجي، ناتج عن اصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزية. فاصبحت السلطة السياسية في عصر الاقطاع متشعبة بين أعضاء طبقة الاقطاعيين دون انخراطهم في دولة مركزية ذات شأن. هذه الظروف الخاصة هي التي دفعت الكنيسة الكاثوليكية إلى أن تلعب جزئياً دور الدولة المركزية الغائبة والدليل على ذلك هو أن العلاقة بين الكنيسة والدولة في الامبراطورية البيزنطية الأرثوذكسية اختلفت تماماً عما كانت عليه في الغرب الكاثوليكي.

برهان يتجاهل تماماً هذا التباين الذي أعتقد أنه يلغى تماماً قوة فرضيته النظرية. برهان يناقش الموضوع كأن المسيحية انحصرت في أوروبا الغربية الوسطى

الكاثوليكية ولم تشمل دولة بيزنطة^١. هذا التجاهل غريب لدى شرقى يفترض أنه يعلم تماماً وجود وأهمية المسيحية الشرقية في تاريخنا! ففي دولة بيزنطة كانت الكنيسة خاضعة للسلطة السياسية بل تحولت إلى أداة من أدوات ممارسة السلطة، شأنها في ذلك شأن العلاقة بين السلطة السياسية (السلطنة) في العالم الإسلامي الوسيط و"شبه الكنيسة" المكونة من المؤسسة الدينية الإسلامية (فئة العلماء والفقهاء...). لم يتساءل برهان عما إذا كانت الدولة الإسلامية قد "ورثت" هذه النظرة من سابقتها البيزنطية.

وإذا كان الجواب إيجابياً فلماذا؟ أهو خطأ في الفهم الأيديولوجي أم ضرورة موضوعية فرضت نفسها؟

رابعاً: هذا السؤال الأخير يؤول إلى تساؤل مبدئي عام لم يطرحه برهان، هو هل هناك خصوصيات عامة شبيهة في علاقة الدين والسلطة في جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية، سواء أكانت مسيحية أم إسلامية أم بوذية أم كونفوشية؟

يركز برهان على خصوصيات الإسلام والمسيحية. وله طبعاً الحق في هذا الخيار. إلا أن هذا الخيار لا يمنع على الإطلاق استكمال البحث بالتساؤل عن القاسم المشترك بين مختلف الأمثلة المدروسة والاجابة على هذا السؤال الأخير ولو بالنفي أي باظهار الأسباب التي تمنع - في رأي الباحث - هذا القاسم المشترك، إذا كان هذا هو رأيه. أعتقد أننا أن هذا القاسم المشترك موجود فعلاً وأن وجوده له أهمية كبرى من أجل فهم آليات إعادة تكوين المجتمعات السابقة على الرأسمالية واظهار النقلة الكيفية التي مثلتها الرأسمالية في هذا المجال.

خامساً: وجود هذا القاسم المشترك يثبت شيئاً هاماً آخر ألا وهو أن الأديان - كظواهر اجتماعية تاريخية - تتمتع بدرجة عليا من المعرفة تتيح تكيفاً وفقاً لتطو-

العلاقات الاجتماعية. لقد اثبتت جميع الأديان هذه المرونة. فالمسيحية تكيفت مع ظروف الدولة المركزية البيزنطية كما تكيفت مع الظروف المختلفة عن هذا الوضع في الغرب الأوروبي الضعيف التكوين الدولوي، ثم تكيفت مع الظروف الجديدة التي فرضتها الرأسمالية؛ والاسلام تكيف مع ظروف حكم الامبراطورية التي فتحها المسلمون (ولكن لم يتكيف الى الآن مع ظروف العالم الرأسمالي المعاصر)؛ الكونفوشية تكيفت مع الرأسمالية في اليابان ومع "الاشتركية" (مهما كان تقديرنا للطابع الحقيقي لهذا المجتمع) في الصين.

ان عدم تناول اشكالية مرونة الأديان وكذلك الفلسفات التي تلعب دورا مماثلا يؤدي بالضرورة الى أحكام متجمدة خاطئة في رأيي. على سبيل المثال هذا الرأي الذي يذهب الى أن خصوصيات المسيحية كدين هي التي "أنتجت" المعجزة الأوروبية - أي انتقال أوروبا الى الرأسمالية، وأن خصوصيات الأديان الأخرى تمنع ذلك، وطبقا لهذا الرأي يعتبر الاسلام في حد ذاته هو المسئول عن تخلف المجتمعات الاسلامية وفشلها في الرأسمالية. كذلك قيل في الماضي ان الكونفوشية كانت هي "المسئولة" عن تخلف آسيا الشرقية. غير أن تقدم اليابان والصين ثم معجزة كوريا قد أدبا الى انقلاب الحكم فأصبح الآن القول السائد في هذا الشأن هو أن الكونفوشية سبب "فجاح تلك المجتمعات في العصر الحديث" وقد سبق أن ناقشت هذا المنهج ورفضته رفضا باتا ووجدت أنه نموذج للتحرف "الأوروبي المتمركز". كما سبق أننى رأيت في التركيب على "خصوصيات الاسلام" - المزعومة ثابتة وبالتالي عدم اعتبار عامل المرونة في الأديان - "مركزية أوروبية معكوسة". ووصفت هذا المنهج الذي يبحث عن "ثوابت ثقافية" (دينية أو غيرها) بالنعث "الثقافوي". أعتقد ان منهج برهان منهج

ثقافوي، يشبه في ذلك منهج الحركة الاسلامية نفسها.

٢- أزعـم ان منهج برهان الثقافوي يحول دون طرح اشكالية القطيعة التي تمثلها الرأسمالية في التاريخ طرعا سليما. وأعتقد أن عدم طرحها يظهر بوضوح في عدد من الأسئلة التي تمثل أكبر تحديات المستقبل، مثل اشكالية طابع الثقافة السائدة عالميا واشكالية العلمانية واشكالية الديمقراطية واشكالية حدود الانجازات الرأسمالية ومستقبلها.

يرى برهان ان الحضارة "الغربية" (الأوروبية) هي حضارة "مسيحية" وأن حضارة وطننا العربي هي حضارة "اسلامية". ظاهريا هذا الحكم صحيح. ولكن ظاهريا فقط. لا اناقش هنا وجود عوامل هامة ذات الطابع المسيحي أو الاسلامي في واقع المجتمعات الأوروبية والعربية مثلا، بل لا اناقش أهمية هذه العوامل ولا دورها الايجابي. كما لا اناقش بالتالي حق الشعوب في التمسك بهذه القيم الدينية بل والطابع الايجابي لهذا التمسك. ولكن ما اناقشه هو الآتي: أولا: هل هذه القيم - مهما كانت أساسية في التكوين النفساني للشعوب - مختلفة اختلاف هاما بعضها عن بعض؟ أم هي قيم متقاربة في واقع الأمر؟

ثانيا: هل أخذ هذه القيم العامة في الاعتبار يلقي الضوء الكافي على آليات عمل قوانين المجتمع المعاصر؟ أعتقد أن الاجابة هنا بالنفي. فلا يمكن فهم خصوصية الرأسمالية على ضوء اعتناق الشعوب المعنية لقيم اخلاقية عامة (الحرية، روح التضحية، الاخوة، البحث عن العدالة... الخ). ينبغى اعتبار مجالات أخرى يتمظهر فيها عمل المجتمع، مثل علاقات الملكية وآليات السوق الخ. ان تجاهل هذه العوامل يحول دون فهم الطابع الحقيقي للمجتمع. فيمكن أن تكون المجتمعات المسيحية اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية، وكذلك يمكن أن تكون

المجتمعات الاسلامية اقطاعية (أو خراجية) أو رأسمالية أو (غدا) اشتراكية. ومحاولة ابعاد هذه الخيارات والاستعاضة عنها بالاكتفاء بوصف المجتمع بنعته الديني يلغى القدرة على مواجهة التحديات الحقيقية.

لذلك أعتقد أن الطابع الرئيسي للثقافة السائدة عالميا هو طابعها "الرأسمالي" ليس "الغربي" أو "المسيحي"، علما بأن الرأسمالية هي النظام السائد عالميا. وعلى هذه الأرضية أرى أن السمات الأساسية للثقافة السائدة - واستخدم هنا مفهوم الثقافة وهو مفهوم أوسع من الدين - هي سمات مرتبطة ارتباطا قويا ومباشرا باحتياجات فعل قوانين إعادة تكوين المجتمع الرأسمالي. منها مثلا "صنمية السلعة"، أو النظرة الاقتصادية لفعل قوانين المجتمع... الخ.

اكتشف برهان ان نفس هذه السمات موجودة بل سائدة في مجتمعنا الاسلامي المعاصر. وأنا أشاركه هذا الوصف لواقع الأمر. ولم استغرب من أن هذه السمات تتعايش تعايشا سليما تماما مع القيم الدينية، شأنها عندنا في العالم الاسلامي شأنها في أوروبا حيث تتعايش صنمية السلعة مع قيم المسيحية. ومن يستغرب أمام هذا الوضع هو من لا يعطى ظاهرة مرونة الأديان حقها.

والآن أصل الى نقد الخطاب الثقافوي الذي يدعو الى تأكيد "الهوية". فالبعض - وبرهان منهم في رأيي - يرون أن الحضارات مختلفة من حيث الجوهر وبالتالي أنها تعمل دائما من أجل المحافظة على "هويتها". أقول إن هذا غير صحيح تاريخيا وأن هذا الطرح ناتج من خصوصية واقع الرأسمالية - حدودها التاريخية - واقع تجاهله برهان تماما.

أزعـم أن "البحث عن الهوية" هو اشارة دالة على أزمة مجتمع فاشل في مواجهة التحديات الحقيقية. فالتاريخ يشهد أن المجتمعات التي نجحت فعلا في التطور

تكيفت به وغيّرت هويتها بل دون تساؤل أحيانا عن هويتها "الأصلية" كما يقال. فالمجتمعات الشرقية "المسيحية" على سبيل المثال صارت تدريجيا مجتمعات عربية اسلامية. وهنا ألتقى تماما مع برهان فى نقده الحاسم للخطاب "الفولكلورى" الذى يركز على خصوصيات تافهة لأمعنى لها، خصوصيات ظاهرية لامضمون لها. ولكن هذا لا يمنع أن المجتمعات تحولت فعلا، وتغيرت فى طابعها الأساسى. لماذا إذن نفترض أن هذه الحركة توقفت وأنه لا بد أن تبقى المجتمعات الراهنة كما هى حاليا ولا تتغير؟

ارى على نقبض ذلك أن المجتمعات التى تطرح مشكلة الهوية هى المجتمعات التى تعاني أزمة عميقة. فالمجتمعات الأخرى لا تتساءل مثل هذا التساؤل بل تواصل مسيرتها وتتغير دون أن تتساءل عما سيؤدى اليه هذا التطور. فالتساؤل عن الهوية هو دائما عرض من اعراض الأزمة والتأزم والمأزق.

ولا أشارك «برهان» طرحه لمشكلة العلمانية، لأنه يفصل تقدم العلمانية فى الغرب المتقدم (الرأسمالى فى واقع الأمر) عن الظروف الموضوعية التى أدت الى تغير نمط الانتاج السائد فى هذا المجتمع ليقترن على التركيب على النضال الايديولوجى - السياسى بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدنى. كأننا التحول الى العلمانية كان فعلا ناتج مقتضى منطق ايديولوجى خاص للدولة الغربية. وقد قدمت أطروحة مختلفة تماما من حيث جوهر المنهج مفادها أن العلاقة بين الايديولوجية (البناء الفوقى) والعلاقات الاجتماعية التى يتماهى معها نمط الانتاج (البناء التحتى) وكذلك بالتالى مضمون الايديولوجيا نفسه، يختلفان فى الرأسمالية (اي العصرية) عما كان عليه فى جميع المجتمعات السابقة (ومهما كانت خصوصيات العقيدة الدينية الخاصة لكل منها) اختلافا جوهريا. واستنتجت

هذه الظاهرة من ملاحظة "شفافية" الظاهرة الاقتصادية فى النظم القديمة وانقلاب هذا الأمر فى الرأسمالية حيث تفقد هذه الظاهرة شفافيتها نتيجة تعميم التبادل السلمى. الأمر الذى يؤدى بدوره الى كون الايديولوجيا فى النظم القديمة تلعب دورا مهيمنيا فى إعادة تكوين المجتمع وبالتالي كونها ذات طابع مطلق (والعقيدة الدينية - التى تصبح فى هذه الظروف مصدر شرعية السلطة - تستخدم تماما هذه الضرورة). هذا بينما الايديولوجية المتمشبة مع احتياجات إعادة تكوين المجتمع الرأسمالى هى ايديولوجيا ذات مضمون اقتصادى (ولذلك أسميتها ايديولوجيا الاستلاب الاقتصادى او السلمى)؛ الأمر الذى يفرض بدوره فصل الممارسة السياسية عن التأويل الدينى. هذا الفصل هو مضمون العلمانية وشرط بلورة الديمقراطية بالمعنى الحديث. طبعاً لايعنى ذلك على الإطلاق أن العلمانية "تلغى" الدين، كما قيل أحيانا من قبل فلاسفة ماديّين موضوعيين. قلتُ فى هذا الصدد أن الاستلاب الاقتصادى لايمثل اشكالية الاستلاب فى كليتها بل يمثل جوانبها فقط؛ فهناك استلاب آخر ذو طابع انسانى "بشرى" مستقل عن طابع العلاقات الاجتماعية وأن العقيدة الدينية تتجذر فى هذا الاستلاب الميتافيزيقى. هذه الملاحظة تتيح التمييز بين الدين كعقيدة ميتافيزيقية والدين كظاهرة اجتماعية. وأعتقد أن هذا التمييز أساسى، لا مفر منه من أجل فهم وضع اشكالية العلمانية الحديثة.

برهان تجاهل هذه الأطروحة وناقش فقط الأطروحات البورجوازية البسيطة والسطحية التى تعادل العلمانية مع "تجديد" دور الدين فى المجتمع، اى جعله ظاهرة "نسبية" فقط. وهنا أشارك «برهان» رأيه الذى أبرز حدود هذا الفهم الذى لايتيح على الإطلاق ادراك ثبات ظاهرة العقيدة الدينية فى المجتمعات

الرأسمالية الحديثة المتقدمة بل إعادة انعاشها بعد فترة تاريخية طويلة من اضمحلالها ظاهريا.

أعتقد أن تصور حكم برهان فيما يتعلق بتجارب "العلمانية" فى الوطن العربى - كجزء من العالم الإسلامى ومن العالم الثالث - ينتج من هذا النقص فى منهجه. فبرهان يزعم أن العلمانية "مورست" فى بلادنا فى مراحل حكم البورجوازية "البرالية" ثم مراحل حكم "القومية" (العربية)، وأنها "فشلت". وأنا أزم أن العلمانية لم تقام بالرغم من أن الظواهر تشير الى ذلك، بل لم يكن ممكنا أن تقام، شأنها فى ذلك شأن الديمقراطية (البورجوازية). وأزعم أن هذا الواقع لا يرجع الى "خصوصيات" الإسلام ولا يرجع الى تواقص فى مجال الممارسة السياسية وفى الايديولوجيات التى استلهمت هذه الممارسات منها - سواء أكانت الايديولوجية البرالية أو القومية. بل أنسب هذه الظواهر جميعا الى أسباب تجد جذورها فى الطابع المتطور لرأسمالية الأطراف بالمقارنة مع المجازات وأسمالية المراكز، الناتج بدوره عن آليات التوسع الرأسمالى على صعيد عالمى وهو توسع انتج وينتج بالضرورة "استقطابا" عالميا، بدليل أننا نجد نفس القصور - اى غياب الديمقراطية والعلمانية الحقيقية - فى جميع مجتمعات وأسمالية الأطراف مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت فى العقائد الدينية. فالديمقراطية غائبة أيضا - بشكل عام - فى أمريكا اللاتينية المسيحية وفى مناطق آسيا وأفريقيا غير الإسلامية.

لعل البعض يجدون مغالاة فى هذا الحكم. لكنى لا أود أن أدخل هنا فى تفاصيل تناولتها فى أماكن أخرى. فالديمقراطية البورجوازية لم تتجذر فى مجتمعات الأطراف وظلت لذلك فى أفضل الفرضيات شكلية وجزئية وناقصة، ظاهرة "مؤقتة" تظهر فى بعض الظروف - خاصة

فى مراحل الأزمة، أو تتخذ شكلا "شعبويا" معارضا فى الجوهر لفكرة الديمقراطية.

لذلك أقول إن الايديولوجيات المحلية فى الأطراف - جميعا - احتفظت دائما بطابع "مطلق" يشبه طابع الايديولوجيات الخراجية (نسبة الى النمط الخراجى الذى اعتبره الشكل العام للمجتمع السابق على الرأسمالية). هكذا - على سبيل المثال - اتخذت ايدولوجيا "القومية" شكلا مطلقا شبيها بـ "عقيدة دينية" تحل محلها جزئيا على الاقل وتلعب دورا ممثلا الى حد كبير. لذلك لم يحتو هذا الطرح الايديولوجى عنصر علمانية حقيقية كما لم يشمل ادراكا صحيحا للديمقراطية.

ومن ثم اذا أردنا أن ندخل تأويلات حول الخصوصيات - ولا أنكر أن أخذها فى الاعتبار مفيد - فينبغى فى رأى أن نعمل حسابا لها بعد أن نكون قد أبرزنا القاسم المشترك لمختلف مجتمعات رأسمالية الأطراف. والآن أعطينا الاحساس بأن الخصوصيات هى الكل وأنها هى التى تفسر الوضع الراهن. وهذا خطأ برهان فى تقديرى.

فلنعد الآن الى العالم الاسلامى. لا أقول إن تاريخ العالم الاسلامى هو تاريخ العالم الأوروبى (المسيحى) وأن الاسلام والمسيحية متماثلان قام التماثل. وبالرغم من وجود قاسم مشترك يجعل المجتمع الوسيط الاسلامى والمجتمع الوسيط المسيحى متماثلين فعلا فى جوانب أساسية، ومنها دمج الدين والسلطة فى مفهوم متكامل لا يفصل بينهما، إلا أن لكل من هذين المجتمعين خصوصياته العديدة، بعضها تماهت مع الاختلاف فى العقيدة الدينية وبعضها لها اسباب أخرى خارج مجال الديانة تماما. كذلك فى العصر الحديث - عصر رأسمالية الأطراف بالنسبة الى العالم الاسلامى كما هو الشأن بالنسبة الى العالم الثالث كله - نجد "الحجرات" تمتاز بقاسم مشترك

وبدرجات مختلفة من التميز بين مختلف التجارب التاريخية.

القاسم المشترك هو "فشل" الجميع فى محاولتهم "اللحاق"، أى التحول الى مجتمع رأسمالى متقدم - مركزى الطابع. وهذا الفشل لا يخص فقط المجتمعات الاسلامية المعاصرة بل جميع مجتمعات آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية. ولست استغرب من هذا الفشل المشترك اذ اننى أنسبه الى طابع التوسع الرأسمالى العالمى وآلياته والقوانين التى تحكمه بغض النظر عن الخصوصيات الثقافية الخاصة لكل مجتمع من مجتمعات الأطراف. على أن هناك أيضا مجتمعات "نجحت" جزئيا فى اطار رأسمالية الأطراف وخطت خطوات فى التصنيع مثلا - وأقصد هنا التصنيع القادر على مواجهة المنافسة العالمية اذ إن هذه القدرة هى معيار "النجاح" أو "الفشل" طبقا لمنطق الرأسمالية السائدة، بينما "فشلت" مجتمعات أخرى ولو فى هذا الاطار المحدود. ولا أعتقد أن هذا النجاح - أو الفشل - المحدود والنسبى يمكن أن ينسب الى عامل واحد، سواء أكان عاملا ماديا - مثل وجود أو غياب مصادر ثروة طبيعية، أم كان عاملا ثقافيا - مثل خصوصيات العقائد الدينية، أم عاملا سياسيا بالمعنى السطحى للكلمة - مثل استراتيجيات التنمية المتبعة (فهى ناتج أكثر منها سببا فى اختلاف التطور). وأعتقد أنه ينبغى هنا دراسة كل تجربة على فرديتها وجمع جميع العوامل العامة والخاصة فى تحليل ملموس وعينى خاص بالمجتمع المعنى.

بالعودة الى العالم الاسلامى نجد "نجاحا" (بالمعنى المحدود النسبى طبعا) يكاد يكون واحدا، هو تجربة تركيا، وفشلا يشمل جميع الأقطار الاسلامية الأخرى. على أن هذا الفشل لا يقتصر على المناطق الاسلامية للعالم الثالث المعاصر، بل يشمل القارة الافريقية كلها. فالقول - الشائع فى الغرب - أن "الاسلام معاد

للتقدم" هو قول سطحي سريع؛ قلت إنه قائم على فرضية "ثبات" فى الاسلام يتناقض تماما مع مفهوم مرونة الأديان الذى اعتبرته مفهوما أساسيا وعاما. ولكن ألم تلعب "علمانية الخبار" التركى دورا فى "نجاح" هذا البلد؟ مرة أخرى لأقصد أن تركيا حققت فى هذا المجال - مجال العلمانية - ما لم تحققه فى مجال الديمقراطية. فتركيا ظلت مجتمعا رأسماليا طرفيا ولذلك ناقص من حيث الديمقراطية وبالتالي العلمانية. لذلك اتخذت "القومية" فى تركيا طابعا مطلقا - شبيها الى حد كبير بـ "قومية" القوميين العرب - وحلت هذه القومية محل الدين الى حد كبير كمصدر لشرعية الحكم. لذلك أيضا أعتقد أن العلمانية لم تتجذر فى المجتمع التركى فاتخذت شكلا "بدائيا" يكاد يكون مرادفا لمعاداة الدين، اذ أن الدين والقومية وجدا هنا نقيضا احدهما للآخر.

أما "الفشل" فى الاقطار الاسلامية بشكل عام فهو ظاهرة ينبغى تفسيرها بشكل ملموس، وتختلف أسبابه بالتأكيد - فى رأى - فى الجزائر على سبيل المثال عنها فى مصر عنها فى السعودية... الخ. وإذا كان هناك قاسم مشترك واضح ألا وهو عامل الاسلام، فليس هذا العامل إلا أحد العوامل الى جانب عوامل أخرى. علما أيضا بأن المقصود هنا بالاسلام ليس العقيدة الدينية فى حد ذاتها - أى الاسلام كعقيدة ميتافيزيقية - بل المقصود هو الاسلام التاريخى أى فهم المجتمع المعاصر لدوره ومضمونه.

ثالثا: لا بد أن يطرح نقاش الوضع الراهن فى الوطن العربى، من جميع نواحيه الايديولوجية والسياسية وغيرها، على أساس تقدير آليات التوسع الرأسمالى العالمى تقديرا شاملا وصحيحا، دون الاقتصار على ظواهر الصراع الايديولوجى - مثلا بين الحركة الاسلامية الراهنة وبين "نظم الحكم"، العلمانية

المزعومة الديمقراطية ظاهرياً وجزئياً أو غير الديمقراطية تماماً. والا لن ندرك طابع المأزق وبالتالي وسائل الخروج منه.

ولست امانع على الاطلاق في اقتراح برهان: الدعوة الى ديمقراطية صحيحة في ممارسة السياسة والسلطة وفي هذا الاطار الدعوة الموجهة للحركة الاسلامية حتى تتحول الى حزب سياسي ديمقراطي يستلهم القيم الاسلامية. لبيت هذا يحدث ولكن أعتقد أن هذه الدعوة المزدوجة لاتعدو أن تكون تجلياً لرغبة حسنة لن تتحقق طالما لا يؤدي النضال التحرري الى تغييرات جذرية هي خارجة عن تصور الطبقات الحاكمة وعن تصور القوى الشعبية سواء أكانت هذه القوى تندرج حالياً في صفوف الحركة الاسلامية القائمة بالفعل ام تعمل مستقلة عنها.

يقدم برهان لنا نقداً للأطروحات السائدة حول أسباب صعود الحركة الاسلامية الحديثة. ويرفض على هذا الأساس نظرية "المؤامرة" أي تأمر الحركة الاسلامية مع الاستعمار، ويرفض من باب أولى تلك النظرية التي ترى تأمر هذه الحركة على أنها اداة مفتعلة ركبها الاستعمار لتخدم أهدافه لا غير. وطبعاً انا أشارك «برهان» هذا النقض، ولو لسبب بسيط وهو أن نظرية التآمر في السياسة لاعمق لها بشكل عام. بيد أن رفض المؤامرة لايعنى على الاطلاق استحالة وجود تلاق في الأهداف والاستراتيجيات بين الطرفين. فالاجابة على هذا السؤال الأخير تتطلب مزيداً من البحث والنقاش حول الاهداف الحقيقية التي تستهدفها الحركة الاسلامية وما يحتمل ان تفعل في الحكم من جانب وحول استراتيجيات الاستعمار الملموسة في المرحلة الراهنة. وسنرجع الى هذا الموضوع فيما بعد.

يبدو لي ان «برهان» ينسب صعود الحركة الاسلامية في نهاية الأمر الى كون الحكم السائد في الأقطار العربية

والاسلامية حكماً يجمع بين التبعية للغرب والعلمانية وغياب الديمقراطية. وبالتالي يتجلى رفض الشعوب للتبعية وغياب الديمقراطية والعلمانية من خلال اعتمادها على القيم التي تتماهى مع هويتها العميقة وهي هوية اسلامية بالطبع.

رأى هو أن هذا التفسير ناقص، يجمع بين ما أعتقده صحيحاً - ظاهرياً على الأقل - وبين فرضيات ضمنية مطروحة طرحاً غير سليم وغير كامل.

هذا التفسير قريب لما يقوله الإسلاميون أنفسهم عن أسباب صعود حركتهم الا وهو أنها ناتج "طبيعي" بعد أن أثبتت كل من "الرأسمالية" (الغربية) و "الاشتراكية" (الغربية ايضاً) "فشلهما". أقول إن هذا الشعار قائم على التباسات وعدم فهم آليات وكند كل من الرأسمالية والاشتراكية.

الرأسمالية لم تفشل على الاطلاق، لا على صعيد عالمي ولا على صعيد العالم الثالث ومنه الأقطار الاسلامية والعربية. فالرأسمالية لاتستهدف "التنمية" ولاتطور المناطق المتخلفة حتى تصبح بلداناً "نامية" على نمط الغرب. هذا الشعار هو شعار ايدولوجي يحث لايمت لواقع آليات الرأسمالية ومنطق توسعها بصلته. فمنطق الرأسمالية، القائم على تحقيق أعلى ربح ممكن لصالح رأس المال المهيمن وفي المدى القصير، يتطلب ما يتمظهر في "تنمية" البعض "وتخلف" البعض الآخر. فالرأسمالية تنتج الاستقطاب أي هذا التناقض بين التنمية والتخلف. وهي من هذه الزاوية ناجحة تماماً. ماذا تطلبه الرأسمالية من منطقتنا العربية - الشرق أوسطية في المرحلة الراهنة ؟ أقول إن ما ترمى الرأسمالية اليه هنا لايتجاوز ضمان الحصول على النفط. فهل الاستعمار "فشل" في أن يضمن لنفسه الحصول على هذه الثروة ؟

هل النظم الكومبرادورية "العلمانية" ظاهرياً وكذلك النظم التي تعتبر نفسها

اسلامية من انواع مختلفة - سعودية وخليجية وإيرانية... تقف عقبة في سبيل هذا الهدف الأساسي للاستعمار ؟

اما الاشتراكية فأين "فشلت" ؟ يقال ان انهيار النظام السوفياتي دليل على هذا الفشل. وبالرغم من أن هذا الحكم شائع إلا أنه لايعدو كونه حكماً سطحياً سريعاً وغير قائم على تحليل علمي لواقع التجربة السوفياتية. أنا من هؤلاء الذين قدموا منذ ثلاثين عاماً نقداً لهذه التجربة فتوصلت الى أن هذا النظام مثل مرحلة بناء رأسمالية - لا اشتراكية - وأن غياب الديمقراطية فيه هو الناتج المنطقي لهذا الواقع - في ظروف شبيهة بظروف المجتمعات الرأسمالية الطرفية الأخرى. وبالتالي لم أستغرب عندما "انهار" النظام أي - بتعبير أدق في رأيي - استعجل في تطوره "الطبيعي" نحو الرأسمالية. ومن باب أولى لم أر في النظم التي أطلقت على نفسها اسم "الاشتراكية" في العالم الثالث والوطن العربي سوى نظم حاولت أن تقطع مرحلة في التطور الرأسمالي. على أن هذه النظم دخلت فعلاً في تناقض مع استراتيجيات الاستعمار - نظراً لغيابها الوطني ولاعتمادها على التحالف مع الاتحاد السوفياتي. لذلك "فشلت" بمعنى أن اتضح أن هدفها الحقيقي وهو "بناء رأسمالية وطنية مستقلة" هدف مستحيل التحقيق، الأمر الذي أدى - منطقياً - الى تطورها اللاحق نحو إعادة الكومبرادورية.

وبدلاً من هذه الأطروحات الضعيفة بصدد أسباب صعود الحركة الاسلامية، أ طرح أطروحة مختلفة تماماً تربط ظاهرة الحركة الاسلامية (وكذلك ظواهر أخرى تلعب دوراً مماثلاً في مناطق أخرى من الأطراف الرأسمالية) بخصوصيات التراكم الرأسمالي على صعيد عالمي.

قلت في هذا الصدد إن مرحلة التوسع الرأسمالي ما بعد الحرب العالمية الثانية (من ١٩٤٥ - ١٩٩٠) تميزت بالتعمق

فى العولة وان المجازات حركة التحرر الوطنى فى العالم الثالث شاركت موضوعياً فى تحقيق هذا التعمق، من خلال تصنيع الأطراف وتحديث أشكال الحكم فيها فى أعقاب تحقيقها الاستقلال السياسى. ثم أضفت الى ذلك أن معيار "النجاح" فى هذه الانجازات لابد أن يكون مقدار القدرة على المنافسة العالمية فى القطاعات الصناعية الحديثة الناشئة، تشبهاً مع منطق العولة الرأسمالية.

وعلى ضوء هذا المعيار يبدو بوضوح أن الأطراف تنقسم الآن الى مجموعتين اثنتين مختلفتين من حيث الكيف فى إنجازاتهما. هناك مناطق خطت خطوات فى اتجاه تحقيق هذه القدرة التنافسية وهى مناطق أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية ومناطق أخرى لم تحقق إنجازاً مماثلاً. منها مناطق خطت بعض الخطوات فى التصنيع ولكن يبدو أن صناعاتها غير قادرة على مواجهة تحديات السوق العالمية (منها فى الوطن العربى الجزائر ومصر والعراق). ومنها مناطق ظل اقتصادها قائماً على تقسيم العمل الخاص بالمرحلة السابقة، فظلت متخصصة فى إنتاج الخامات (منها الدول النفطية الخليجية التى لم تخرج حقيقة عن إطار هذا التخصص، "فثروتها" المالية لا تمثل "نجاحاً" حقيقياً، ومنها أيضاً الدول الزراعية الفقيرة مثل السودان). لعل البعض يرون أن المجموعة الأولى (مصر والجزائر والعراق) تكون نوعاً من الفئة الوسطى بين "الناجحين" (الذين حققوا قدرة على المنافسة الدولية) و"الفاشلين"، على أساس أن صناعتهم قادرة على الإصلاح والتنمية فى اتجاه يتمشى مع احتياجات مواجهة المنافسة العالمية. ربما هذا التشخيص يشتمل على بعض الصحة.

على أنه يمكن - بالاجمال - أن نعتبر أن المجموعة الاولى (أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية) تمثل قلب

وأسمالية الأطراف للمستقبل (ولنطلق عليها اسم "العالم الثالث") فى حين أن المجموعة الثانية تشكل فى المرحلة الراهنة "عالمًا رابعًا" يحتل الدرجة السفلى فى التراتبية العالمية. والعالم الإسلامى بكليته - عدا تركيا وآسيا الوسطى فى ظل الحكم السوفياتى السابق - ينتمى الى العالم الرابع، الى جانب افريقيا جنوب الصحراء. وأعتقد أن هذا التمييز يلقى ضوءاً قوياً على نوعية حركات رد الفعل للواقع. فهناك تمييز واضح غاية الوضوح بين حركات الرفض الشعبى فى العالم الرابع وبين الصراعات السياسية والاجتماعية والايديولوجية فى العالم الثالث. نجد فى بعض الحالات فى العالم الثالث صعود حركات صراع طبقى تقليدى الشكل، ينطلق من أرضية اجتماعية حقيقية حول شروط وظروف العمل ليتم تعميمه على المستوى الوطنى فى صراع سياسى حول الديمقراطية واستراتيجيات القرار الاقتصادى. وأقصد هنا بالتحديد أمثلة كوريا الجنوبية والبرازيل حيث ظهر حزب جديد للعمل أخذ فى تجاوز الحدود التاريخية للشعبوية وللشيوعية التقليديتين فأصبح قوة شعبية منظمة ذات شأن فى الساحة، فرييس الحزب كاد يفوز فى انتخابات رئاسة الدولة). أما فى بلدان العالم الرابع فالحركة الشعبية تتجلى فى صور مختلفة تماماً. وأعتبر الحركة الإسلامية شكلاً من هذه الأشكال الخاصة بالعالم الرابع. والسمة الرئيسية الواضحة التى تتسم بها هذه الحركة هى غيابها عن ادارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية وهجرها الى سماوات الحلول العامة المجردة ("الاسلام هو الحل") وامتناعها عن ترجمة هذا الشعار المجرد الى برنامج ملموس يتناول المطالب الشعبية واجابات عينية للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وبالرغم من ذلك نجحت الحركة الإسلامية فى تجنيد جماهير واسعة وتنظيم أجزاء

منها. لماذا ؟ أقول إن هذا النجاح ناتج من طبيعة الجماهير التى تتوجه الحركة اليها ووضعيتها الملموسة فى مجتمع العالم الرابع المتأزم المعنى. فالعالم الرابع يتسم كما سبق أن قلنا بأن اغلبيهة سكانه "مهمشون" مستبعدون عن نظم انتاجية فعالة. فالأرضية الحقيقية للنضال من أجل تطوير النظم الانتاجية ومشاركة الجماهير فى ادارتها والاستفادة منها هى أرضية تكاد تكون غائبة، بالنسبة للجماهير الواسعة على الأقل. هذه الظروف تخلق بالطبع شروطاً مواتية لأشكال الصراع "فى الشارع" واستخدام وسائل الارهاب واغتيال الشخصيات المسئولة أو الفئات المعتمدة "مسئولة" عن حق أو غير حق (وفى هذه الحالة يكون التوجيه فى هذا الاتجاه عملية مقصودة من القيادات...). الخ. من المعروف أن الحركات الإسلامية جندت جيوشها فى هذه الاوساط المهمشة من الشباب خريجى المدارس الفاشلة التى لم تؤهلهم للفكر الناقد فلا يجدون عملاً، بينما تجد هذه الحركة صعوبة فى التأثير داخل الطبقة العاملة فى المصانع. كما أنه من المعروف أن القيادات تأتى من الفئات الدنيا للطبقات الوسطى ضحايا التدهور الخاص بوضع العالم الرابع. هذه الفئات عاجزة عن تصور حلول حقيقية للأزمة، ووضعها "التجارى" فى كثير من الأحيان يمنع من نقد الوضع الكومبرادورى للاقتصاد الذى تعمل فيه. لذلك قيل عن القوة السياسية الأساسية التى يعتمد الحكم عليها فى ايران إنها "البازار" (والكلمة الفارسية بازار تعنى "سوق" بالمعنى التقليدى للكلمة) أى "التجار"، تمييزاً عن فئات أخرى احتلت مقدمة المسرح فى مراحل سابقة من التنمية الرأسمالية مثل طبقة رجال الأعمال فى الصناعة وكبار التكنوقراط... الخ. وطبيعى أن فئات "البازار" القليلة التعليم والانفتاح على العصر تقيم تحالفاً تلقائياً مع فئات أخرى

سلفية الفكر، كانت دائماً موجودة في المجتمع الاسلامي، مثل رجال الدين وبعض أعيان الريف... الخ.

هل هناك تناقض بين هذه الكتلة التي تبلورت وراء شعارات الاسلام السياسي وبين كتلة المصالح الحاكمة ؟ ما مدى هذا التناقض واحتمال تطوره ؟ ان الاجابة على هذه الأسئلة تتطلب نقاش استراتيجيية الرأسمالية السائدة عالمياً (الاستعمار) في المرحلة الراهنة وبالنسبة الى منطقة العالم الرابع.

ليس الهدف الاستراتيجي للرأسمالية هو "الخروج من الأزمة"، بل هو ادارة هذه الأزمة. وهذا شيء آخر تماماً. وأعتقد أن من ينطلق من أن الرأسمالية لابد أن "تحل أزمتها" هو ضحية الخطاب الايديولوجي لنظم الحكم الرأسمالية. وما أن الأزمة تتجلى في ظواهر مختلفة في المراكز المتقدمة وفي العالم الثالث "الناجح" وفي العالم الرابع "الفاشل" (اعتماداً على معايير النجاح والفشل المستخدمة فعلاً في خطاب نظم الحكم) فإن وسائل ادارة الأزمة تتكيف باختلاف الأوضاع. ففي العالم المتقدم (الغرب) أصبح الخطاب الايديولوجي والسياسي السائد خطاب ادارة الأزمة فعلاً. فالحكومات لم تعد تتعهد "بالغاء البطالة" والعودة الى التنمية المتواصلة التي ميزت المرحلة السابقة، وأعلنت محله خطياً عن "كيف نعيش مع البطالة"، خطاب تسيير الاقتصاد على سرعتين اثنتين... الخ.

أما بالنسبة الى العالم الرابع فإن ادارة الأزمة تستهدف ضمان استمرار توفير الخامات المصدرة (مثل النفط بالنسبة الى الشرق العربي) واستمرار التوجه الكومبرادوري في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، لا أكثر من ذلك. وما أن تحقيق هذه الأهداف في حد ذاتها لا يخلق شروطاً للتنمية العامة، فإن ادارة الأزمة تعنى ادارة عدم الاستقرار في المجال السياسي.

ويظل الاستعمار براجماتيكية في خيار أدوات ووسائل ادارة "الفوضى". فإذا كانت الكتلة الكومبرادورية قادرة على الاستمرار في الحكم باستخدام وسائل "مدنية"، بل المتظاهر بشيء من الديمقراطية، فلا مانع على الاطلاق من مساندتها. ولا يمنع ذلك الالتجاء الى ديكتاتورية عسكرية أو غير عسكرية اذا فرضت الظروف الغاء الصراع الديمقراطي. وفي هذا الاطار أعتقد أن الاستعمار لا يمنع على الاطلاق أن تقوم ديكتاتورية باسم الاسلام بادارة الأزمة اذا اتضح أن هذا الشكل أكثر فعالية في الظروف القائمة. هنا تلتقي الحركة الاسلامية مع استراتيجية الاستعمار.

يجب ان ننظر الى التجارب التاريخية للاسلام السياسي المعاصر على ضوء ما سبق من تحليل حول استراتيجية الاستعمار. أقصد التجارب القديمة نسبياً - السعودية، باكستان - تجربة ايران الثورية، تجربة السودان، تجربة افغانستان، كما يجب أن ننظر الى المضمون المحتل للبرامج التي ستنفذها نظم اسلامية اذا فازت بالحكم في الجزائر أو مصر أو غيرها من البلاد الاسلامية. تتسم جميع هذه التجارب بسمات مشتركة هامة.

أولاً: بالرغم من الخطاب الاسلامي الذي يزعم أن "الاسلام ديمقراطي في جوهر مفاهيمية" (وأنا شخصياً لأشك في ذلك شأن الاسلام هنا شأن أية عقيدة دينية صحيحة)، فإن النظم الاسلامية المزعومة ألغت الديمقراطية تماماً في واقع ممارستها للحكم. فالحزب الفائز باسم الاسلام لم يتحدر في جميع هذه التجارب في أن يحتكر السلطة والقرار "باسم الاسلام"، كما لو كان غيره من المسلمين بالضرورة خاطئين، بل "كفار". هذا هو درس النظم الاسلامية السلفية التقليدية (السعودية) حيث الطبقة الحاكمة (شيوخ القبائل هنا) تحتكر الحكم باسم الاسلام ؛ ودرس النظم الاسلامية في باكستان والسودان حيث

تحالفت الحركة الاسلامية مع الجيش في المشاركة في الانفراد بالحكم ؛ ودرس ايران حيث السلطة (التي تمثل "القوى المعتدلة" أي كومبرادورية البازار) تخلصت من الحركات الاسلامية الأصولية الثورية (فدائيين خلق) باستخدام أعنف وسائل العنف، حتى صارت ايران الآن ديكتاتورية عادية حلت العمم فيها محل الأزياء العسكرية في ديكتاتوريات أخرى. وهذا الدرس الأخير هام جداً بالنسبة للأجنحة الثورية للحركة في مصر وغيرها من البلاد إذ أنه يوضح تماماً مستقبل هذه المنظمات. وما أن ايدولوجيا الاسلام السياسي هذه لا تحترم الديمقراطية فالنتيجة هي أن الخلافات السياسية تحسم بالدماء والحروب. ولنا مثل افغانستان حيث تبلور حوالى خمسة عشر حزباً "اسلامياً"، والقاسم المشترك الوحيد بينها هو "تطبيق الشريعة" واغلاق مدارس البنات وفرض الحجاب وطرده النساء من الوظائف. اما فيما عدا ذلك فكل مجموعة تزعم انها هي الممثلة "الحقيقية" للحل الاسلامي، الأمر الذي أدى الى تورط القطر في حرب أهلية لانهاية لها، تقتل يومياً من المواطنين عدداً يتجاوز أضعاف عدد ضحايا الحرب السابقة ضد السوفييات. والاستعمار ينظر بوقاحة الى هذا الوضع دون أن يرى مانعاً من استمراره، فهذه هي أيضاً وسيلة "ادارة الأزمة".

ثانياً: امتنعت النظم الاسلامية المزعومة عن تجاوز أى اصلاح اجتماعي ذي شأن وقبعت قواعد العمل طبقاً لمنطق الرأسمالية الكومبرادورية دون تساؤل. وهذا أيضاً ينطبق على جميع التجارب بما فيها التجربة الايرانية الأكثر تقدماً في الأصل حيث ان الحركة الاسلامية تلاقحت هنا مع مد انتفاضة معادية للاستعمار وأعوانه المحليين (الشاه والطبقة الحاكمة). وبالرغم من ذلك فإن النظام الخميني لم يجرؤ على القيام باصلاح زراعي مثلاً كما فعلت النظم الشعبية القومية العربية. بل

تخاذه النظام الاسلامى بالتدرج عن الطموحات "التنموية" لنظام الشاه السابق ليقبل الركود فى وضع كومبرادورية "بازار". لذلك نجد أن الاستعمار الذى عامل الثورة الاسلامية الايرانية معاملة النظم الشعبوية المعادية للاستعمار فى مرحلتها الأولى غير موقفه فيما بعد، حينما تأكد الطابع الاجتماعى المحافظ للنظام. بل إن يرى الاستعمار اليوم بوقاحة أن النظام الايرانى وسيلة لادارة الأزمة التى تتمثل هنا فى تقهقر وضع ايران فى سلم التراتبية الرأس مالية العالمية وتدهورها من طموحات "عالم ثالث" الى قبول وضع "عالم رابع".

ثالثاً: بالنسبة الى الوطن العربى تنازلت الحركة الشعبية عن طموحاتها القومية الوحشية نتيجة عدم اهتمام ايدولوجيا الاسلام السياسى بهذا الهدف. وبما أن الوحدة العربية فى حد ذاتها هى تهديد احتمالى للهيمنة الاستعمارية على المنطقة، فإن الاستعمار لم ير مانعاً، بل بالعكس رحب، بهذا التنازل. وقد انتج هذا التطور السلبي نتيجة السريعة خلال حرب الخليج الثانية: فلم تقم قوة "الصحة الاسلامية" المزعومة عائقاً فى سبيل تحويل الخليج الى بحيرة امريكية ١

ومن الاهداف الاستراتيجية الدائمة للاستعمار اضعاف دول الأطراف. فالدولة الصغيرة الضعيفة معرضة للضغوط الخارجية تعرضاً تصعب مقاومته. لذلك فإنه فى مراحل الأزمة، يصبح "تفتيت" دول الأطراف وسيلة لادارة الأزمة، إذ أن الدولة المفتوحة على التجارة العالمية تقبل الكومبرادورية ولا تستطيع أن تقاومها. ويعتمد الاستعمار فى بحثه عن هذا الهدف على وسائل مختلفة، يستخدمها كالعادة بمنهج براجماتيكى. فالاعتماد على "الاثنية" مثلاً فى افريقيا وتشجيع الاتجاهات الانفصالية - باسم حقوق الشعوب والديمقراطية طبعاً، وكذلك الاعتماد على الطائفية، يخدم الهدف.

هكذا نجد حالياً فى الوطن العربى استراتيجية تهدف الى تقسيم العراق اعتماداً على الاثنية (بالنسبة للاكراد) والطائفية (فصل السنة عن الشيعة) دون أن تقوم "الصحة الاسلامية" عائقاً فى وجه تنفيذ المشروع. هكذا تستخدم الطائفية فى لبنان والاثنية فى المغرب العربى (فصل البربر عن العرب).

أقول إن الجمع بين هذه السمات - رفض الديمقراطية، احتكار الحكم باسم الاسلام وتحول السلطة الى نوع من "الكنيسة" كما يقول - عن حق - برهان غليون، ورفض التناقضات بالدماء والحروب الاهلية، والامتناع عن تجاوز الاصلاح الاجتماعى التقدمى، وقبول كومبرادورية من درجة سنى، وعدم الاهتمام بالوطنية والقومية - ان الجمع بين هذه السمات يجعل من الحركة الاسلامية المعاصرة حركة سلفية ماضوية.

انى اعلم تماماً ان الخطاب الايدولوجى للأصولية يختلف عن خطاب السلفية. فالأصولية لاتدعو الى العودة للنظام الذى عرفناه فعلاً فى ماضٍ غير بعيد فى ظل الدولة العثمانية. بل تنقد هذا النظام وتزعم أنه لم يكن حقيقة اسلامياً، إذ تخص بصفة الاسلامية النظام خلال المرحلة الأولى من تاريخ الاسلام، مرحلة الخلفاء الراشدين. وبالنسبة الى هذا الماضى البعيد ترى الأصولية أن المطلوب ليس العودة اليها بل العودة الى المبادئ التى استلهمتها من اجل مواجهة تحديات العصر. إلا أن الأصولية لا تقول كيف ستستخدم هذه المبادئ الأصلية وما هو فهمها لتحديات العصر. بل تقتصر هنا على تكرار خطاب السلفية فى هذه المجالات: الشورى، العدالة، الشريعة (دون ادراك أن الشريعة نفسها لها تاريخ...). لكل ذلك، ولأن الأصولية لاتختلف عن السلفية من حيث المنهج العلمى - أو بالأدق غير العلمى - ولأن القوى الاجتماعية التى تجندها

كومبرادورية بازار هى القوى القائدة للحركة فى كليتها، فإن طموحات وخطب الفئات الأصولية الشورية لا وزن لها فى احتمال التطور المستقبلى. لذلك نرى سلطات محافظة تماماً - مثل سلطة السعودية - لاتمانع فى مشاركة "الأصولية الشورية" فى الحركة العامة.

يجب أن تطرح التناقضات بين مختلف الكتل الحاكمة أو العاملة فى الساحة فى اطار التحليل المقترح اعلاه. وانا أنطلق هنا من ملاحظة هى أن الكتل الحاكمة حالياً والكتل التى تطمح الى أن تحل محلها فى الانفراد بالحكم باسم الاسلام هى قشلات لنفس القوى الاجتماعية ألا وهى قوى وطبقات ومصالح تنخرط فى المشروع الرأسمالى التبعى الكومبرادورى. وبالتالي فإن التناقضات التى تفصل بينها ليست أساسية بل ثانوية. لذلك نرى أن الاسلوب المتبع فى ادارة هذه التناقضات هو أسلوب انتهازى فى شكله المهيمن. فمثلاً نظم الحكم "غير الاسلامية" - رسمياً - تتجه نحو "تعميم الاعتماد على الشريعة"، مهما كان معنى هذا الاصطلاح الملتبس، وتبالغ فى التظاهر باتباع الطقوس الدينية، وتسلم التعليم والاعلام لشيوخ السلفية... الخ. فالقول إن هذه النظم "علمانية" غير صحيح بالمرّة. إلا أن هذا الاسلوب الانتهازى غير فعال. "فالتنازل" يدعو الى مزيد من التطرف من قبل الآخرين الذين لا يستطيعون أن يتنازلوا عن احتكارهم قشيل "الاسلام". فالتنازع بينهم لا يعدو كونه نزاعاً حول السلطة لاغير من أجل ضمان استمرار نفس النظام وهو نظام الرأس مالية التابعة. واهمها: ولأن أصل الى خلاصة سأختزلها فى أربع نقاط هى الآتية:

أ - ليست الأزمة الراهنة للمجتمعات الاسلامية أزمة "هوية" على الاطلاق. فهى أزمة اجتماعية حقيقية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالى على صعيد عالمى وتحويل بعض مناطق الأطراف فى هذا

الاطار الى مناطق "مهمشة" - عالم رابع - لادور تاريخي لها في المستقبل المنظور (عدا استمرارها في التبعية الكومبرادورية من درجة سفلى وتوفيرها بعض الخامات - النفط أساساً بالنسبة الى المنطقة العربية والشرق أوسطية). فالعرب والمسلمون لا يشكون في هويتهم العربية والاسلامية، وليست اللغة والثقافة العربية ولا العقيدة الدينية الاسلامية مهددة وريثة المعركة. فالتصور أن جوهر المشكلة هو تهديد يخيم على هذه الهوية إنما هو قصور وهمي، خرافى. والتركيز على عنصر الدين - أو القومية - دون نظرة تاريخية نسبية الى هذه العناصر يساعد على اخفاء العوامل الأخرى، الأكثر فعالية في التطور الحقيقى للمجتمعات المعاصرة. وقد حاولت هنا أن أفسر الأسباب الخاصة للوضع الراهن - أزمة الرأسمالية - التى تدفع فى اتجاه المبالغة فى الخطاب حول الهوية. وطرحنا أن هذه الأسباب ترجع الى تحويل منطقتنا العربية الاسلامية الى جزء من العالم الرابع.

هذا الواقع هو الخطورة الحقيقية. فالوطن العربى والعالم الاسلامى يواجهان تحديات القرن الحادى والعشرين من موقع أضعف من موقعنا منذ قرن أو قرنين عندما تصدينا للموجة الأولى للاستعمار الرأسمالى. هذا وضعنا الحقيقى، وهو أيضاً وضع بعض المناطق الأخرى من العالم الثالث سابقاً، خاصة مناطق افريقيا جنوب الصحراء كما يقال. هذا بينما هناك مناطق أخرى لم تخرج بعد هي الأخرى عن اطار الوضع الطبقي فى الرأسمالية العالمية الواقعة بالفعل ولكنها تواجه تحديات الغد من موقع أقوى.

ب - بناء على ما سبق من تحليل

أعتقد أن التساؤل الحقيقى هو الآتى: أيجب أن نحاول "اللاحاق" بالعالم الثالث كمرحلة لا مفر منها وبالتالي تشجيع تلك القوى البورجوازية بالطبع التى يحتمل أن تقود التطور فى هذا الاتجاه، أم يجب محاولة تجاوز هذه الآفاق - التى تبدو فى هذه الرؤية وهماً - وفى هذه الفرضية ما هي القوى التى يمكن الاعتماد عليها من أجل التقدم فى هذا الاتجاه ؟ وما هو الأسلوب السياسى والايدىولوجى الأكثر فعالية فى خدمة الهدف ؟ وهل من الممكن - بل من الضرورى - الجمع بين الهدفين فى مرحلة أولى ؟ وما معنى ذلك ؟

لن أحاول أن أجيب عن هذه الاسئلة هنا. بل أكتفى بطرحها. ما هو إذن دور البورجوازية بالمعنى الواسع للكلمة ودور ايدىولوجيا الديمقراطية والعلمانية فى هذا الاطار الاستراتيجى ؟ وما هو دور "الشعب" فيه ؟ وماذا يمكن أن يكون معنى هذا الاصطلاح العام بالتحديد وما هي مشاكل وتناقضات هذا الشعب ؟

ج - بالعودة الى اشكالية الدين فى المجتمع أرى أن هناك مجموعتين من الاسئلة لابد من التمييز بينهما قميماً قاطعاً.

فهناك مشاكل "نظرية" تتعلق بدور الاسلام فى تاريخنا الماضى والحديث. أقصد هنا بالطبع الاسلام كظاهرة اجتماعية تاريخية، لا كعقيدة ميتافيزيقية. ودون أن تكون هذه المقالة قد تناولت هذا الموضوع التاريخى أود أن أكرر هنا ما سبق أن قلت عن "مرونة" الاديان التى أثبتت أكثر من مرة قدرتها على التكيف وفقاً لتطور الأوضاع الاجتماعية. وهناك مجموعة أخرى من التساؤلات لاعلاقة بينها وبين المشاكل النظرية العامة

ألا وهى تساؤلات حول مشروع الاسلام السياسى المعاصر. فالسؤال هنا هو الآتى بكل بساطة: هل تقدم حركة الاسلام السياسى المعاصر اجابة على التحديات الحقيقية التى نواجهها ؟ أو على الأقل عناصر للاجابة عليها ؟ رأيت فى هذه المقالة ان الاجابة بالنفى - فالاقتراح المقدم من هذه الحركة بـ "تطبيق الشريعة" لايعنى شيئاً - فالتجربة اثبتت فى الماضى وفى الحاضر ان هذا الاقتراح لايعدو أن يكون شعاراً فارغاً، فالشريعة تعنى الشريعة زائد الربح النفطى بالنسبة الى البعض والشريعة زائد البطالة بالنسبة الى البعض الآخر كما حاولت أن أوضح أن "تكتيك" "العمل فى داخل الحركة" لاطائل تحته. ولست أخفى ان هذا التشخيص للأزمة تشخيص صارم لا يدعو من تلقاء نفسه الى كثير من التفاؤل. بل على العكس من ذلك أعتقد أن الوطن العربى يواجه فعلاً تحدياً صعباً وأن التاريخ يثبت للأسف أن الشعوب لم تكن دائماً قادرة على مواجهة التحدى. غير أن تفاؤلى قائم على أن شعوبنا واجهت فى تاريخها الطويل تحديات أخرى لم تبد أقل خطورة من تحدى العصر، ونجحت فى مواجهتها.

د - فإذا كانت الاجابة من خلال "العودة الى الاسلام" - أو بتعبير أدق ما تقدمه الحركة السلفية الاسلامية على أنه العودة الى الأصولية - اجابة وهمية، فأين مكان الايدىولوجيا والمشروع الاشتراكيين فى هذه التساؤلات المركبة ؟

أترك القارئ هنا - إذ إن هذا الموضوع لم يكن موضوع كتاب برهان غليون الذى تناولت نقاشه هنا.

محمد أركون: الفكر النقدي والبعث الروحي

قراءة في كتاب: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر

تعليق يسرى مصطفى

فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامي المعاصر ؟ ليضيف الى المكتبة العربية عملاً جديداً، أعتقد أنه سيثير ردود فعل مختلفة، ذلك أنه يخرط بدرجة أو بأخرى في اشكاليات نظرية وأيديولوجية تهم حاضرتنا ومستقبلنا. أما بشأن عنوان الكتاب، فقد اختاره الكاتب لكي يشير قضية معرفية وهي القطيعة الفكرية التي حدثت في التاريخ الاسلامي، والتي كان مردودها سلبياً خاصة فيما يتعلق بمسألة التفسير والتأويل، والعنوان اشارة الى كتابين مهمين لمفكرين بارزين من المفكرين الاسلاميين في عهد التأسيس والاجتهاد، وهما كتاب "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة" لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م)، وكتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وقد ربط الكاتب بين العنوانين في عنوان واحد، لابرار عدد من المقاصد، لعل أهمها كما يقول هو : "الاشارة الى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الاسلامي، والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى

رد على المزاعم الغربية، الاعلامية أو الأكاديمية عن الاسلام. وقد أطلق على مشروعه هذا تسمية "الاسلاميات التطبيقية"، وكما يقول في أحد كتبه، أن الاسلاميات التطبيقية تدرس الاسلام ضمن منظورين أساسين :

(١) كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومى الطويل الذى ميز موقف الاسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن.

(٢) كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله....

وبالطبع فإن شراغل أركون، كمثقف معاصر، تطال بشكل مباشر موضوعات وجوانب أخرى، لا يمكن أن نفصلها عن سياق مشروعه الأساسى. وأقصد بذلك موضوعات مثل : الحركات الاسلامية المعاصرة، العلاقة بين الاسلام والغرب، اشكالية التقليد والحداثة، العلمانية، الاستشراق الخ. وهنا يبرز موقفه من مشاكل العالم المعاصر. فضلاً عن كونه يقترح حلولاً للخروج من الأزمات التي يواجهها غلمانا العربى و الاسلامى. ويأتى كتابه الذى بين أيدينا وهو بعنوان : "من

محمد أركون مفكر اسلامي من طراز مختلف، فقراءة أعماله تكشف لنا عن عقل منهجى واسع الاطلاع، وعن توجه جديد داخل حقل الفكر الاسلامي يتجاوز ان راف ويبدأ من لحظة العقل المعاصر. فهو يسعى الى نقد العقل الاسلامي بتوسل ما أنتجته العلوم الاجتماعية والانسانية الحديثه من أدوات ومفاهيم. ونستطيع أن نقول أن أبرز ما فى كتابات أركون أنها تمثل حالة معرفية وتنويرية وأخلاقية. قد نختلف أو نتفق مع ما يكتب، ولكن من المفيد حقاً، أن نعيش هذه الحالة المشرقة وأن نعممها.

فهو يؤكد على ضرورة الخروج من دوائر العقائدية المنغلقة على ذاتها، وتجاوز المقاربات الانفعالية والتبسيطية المشروطة بالعوامل السياسية والأيديولوجية. والانطلاق نحو رحابة العلم والبحث الاستعمولى وتشغيل المنهجيات التفكيكية. وكان قد بدأ مشروعه الطموح : "نقد العقل الاسلامي"، كرد على المعرفة الاتباعية أو السكولاستيكية الجديدة، الاسلامية والاستشراقية، والتي يرى أنها تهمل الموضوعات والقضايا الاساسية التي تشغل العالم العربى الاسلامي، كما انه

حرية البحث والابداع فى الاشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والاقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين...." ويقول أيضاً: "يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص وروايل ومسالب شاعت مع الأسف فى الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الاسلامى..." (١).

وواقع الأمر أن أركون باختياره هذا العنوان يهدف الى استبقاء العبرة من المكتوب فى هذه المرحلة التأسيسية والاجتهادية، وعينه فى ذلك على نظام الفكر السائد فى هذا الوقت، وكيف يمكن لمنظومة معرفية أن تكون منفتحة أو منغلقة؟ بدون أى نظرة استرجاعية أو تقليدية.

وثمة ملاحظة تتعلق أيضاً بعلاقة العنوان بمحتوى الكتاب، وهى أن أركون، كما سبق أن ذكرنا، يطرح اشكاليات عديدة، أنشولوجية وتاريخية وموجبهها يقرأ التاريخ والتراث الاسلامى من ناحية، والعلاقة بين الاسلام والحداثة من ناحية أخرى. ومن ثم فإن الكتاب يمس الفكر الاسلامى من خلال بحثه فى اشكاليات نظرية وأيدولوجية أستطيع أن أجمعها فى محورين أساسيين :-

الأول : علاقة الوحي بالتاريخ

الثانى : علاقة الاسلام بالغرب

وأعتقد أن هذين المحورين سيكفلان امكانية قراءة الكتاب، والوقوف على أهم عناصره، وتتخذ قراءة هذا الكتاب أهميتها لسببين أساسيين :-

(١) التعرف على الموقف النظرى لأركون ومدى صلاحيته من وجهة النظر المعرفية.

(٢) التعرف على الانعكاسات الأيدولوجية لهذا التوجه النظرى. وهو ما يهمنا من وجهة نظر العلاقة بين النظرية والممارسة (بالمعنى السياسى والأيدولوجى).

ان قراءتنا هذه لا تعنى، بأى حال، الاحاطة الشاملة بمشروعه. فهذا المشروع

متعدد المستويات والشواغل. ولكنها محاولة للتحاور مع بعض جوانبه كما جاءت فى كتابه. وهدفنا النهائى هو الوقوف على موقع مشروع أركون ضمن المشروع الاشملى للتححرر السياسى والاقتصادى والثقافى والخروج من دوائر التخلف والظلامية.

أولاً : الأسطورة - المجتمع - التاريخ:

كما هو وارد فى الكتاب، فإننا نستخدم مفهوم "الأسطورة" بالمعنى الأنثروبولوجى للكلمة، لا بالمعنى الدارج والذي يعنى أن الاسطورة مجرد خرافة أو تخريف. والواقع أننا عندما نقول الأسطورة، فإننا ندخل مباشرة فى تحديد أصول ظاهرة الدين، فأركون يماهى بين الاسطورة والوحي وبهما يأخذ الدين، فى خطابه، معناه ومضمونه. كما أن استراتيجية أركون تهدف الى وضع الدين فى دائرة البحث النظرى وفى ساحة العمل الاجتماعى، بمعنى تخليصه مما علق بنواته الروحية من أيدولوجيات، ومن ثم اعادته للاشتغال كمنظم ومنتج للمعنى.

وتشير هنا الى أن الكاتب، لا يفصل بين المعرفى والأخلاقي، فهما عنصران أساسيان فى بنية خطابه، بهما يؤسس مشروعه، ولهما يوجه عمله واجتهاده. ولايضاح استراتيجية، فإننا نسوق هذه السطور من كتابه والتي يقول فيها: "من البديهي أن العقائد الدينية لا يمكن فصلها عن الابداع الرمزي والفنى. وبالتالي فإن ما ندعو اليه ليس تشكيل تبولوجيات ذهنية أو تجريدية جديدة، وإنما هو توسيع آفاق المعنى الى ما لا نهاية. أقصد آفاق المعنى المعرضة لتفحص العقل. وهكذا بدلاً من أن نستنزف جهودنا فى محاولة استعادة القيم العابرة المرتبطة بأشكال منتهية من الثقافة، أو بأنظمة حضارية منقرضة، فإننا نقدم للناس رجالاً ونساء امكانيات جديدة لتحرير الوجود وتجهيده والسيطرة عليه" (٢)

وسؤالنا الذى نطرحه هنا هو : الى أى مدى كان منطق أركون عقلانياً (بالمعنى المعرفى)، ما هى النتيجة المعرفية للتفاعل

بين العلمى والأخلاقي فى خطابه ؟ هذا ما سنحاول استكشافه فى السطور القادمة.

(١) الأسطورة (الوحي) والتاريخ:

يلذهب أركون الى أن اللحظات التأسيسية أو التدشينية فى تاريخ الجماعات والأمم، تلعب فيها الأسطورة (أو الوحي) دور المؤسس، والنواة المركزية التى يتشكل بموجبها القدر الجماعى وهى البارقة الأولى للضمير والهوية. فالأساطير، برأيه، هى : "تفسير تهدف الى التأسيس الذاتى للأمة أو للجماعة، وهى بمثابة الحكايات التدشينية"، ويفسرها قائلاً: "هكذا أدعو كل الخطابات الشفهية والمكتوبة والتي تحول المسار التاريخى للجماعة ما الى قيم أصيلة وإلى نماذج مثالية علياً للفكر والسلوك. ثم يتحول كل ذلك فيما بعد الى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظيمة لقدر جماعى. وهذا هو الحال فيما يخص المتنى بالنسبة الى موسى، أو الآلام بالنسبة الى المسيح، أو الهجرة بالنسبة الى محمد أو الثورة الفرنسية بكل القطيعات التى أحدثتها" (٣).

ونواصل معه فنجد أن الأسطورة لها وظيفة، تتجاوز التاريخ، ذلك لأنها وظيفة وجودية لا تنفذ، حتى ولو حجبها أو شوهها التاريخ المادى، فسوف يبقى دائماً هناك حاجة اليها، لأن استبعادها لايعنى أن هناك ما يستطيع أن يحل محلها بشكل ايجابى وفعال، سيبقى فراغ تملؤه أفكار مشوهة ومستبعدة سواء كانت دينية أو علمية. يقول: "إن الأسطورة قلاً وظيفة فى الوجود لا يملؤها شيء سواها وهذا لا ينطبق فقط على المجتمعات التقليدية، وإنما أيضاً على المجتمعات الحديثة، فهى بحاجة الى الأسطورة التى تؤمنها لها الاسطورة" (٤).

هكذا يعتبر أركون أن اللحظات التأسيسية، هى فى جوهرها أكبر من أن تكون مجرد لحظة تاريخية، فهى لحظات انتاج وخلق. ولعل أول ما يستوقفنا هنا هو عبارات : تأسيس/تدشين، فهى تنطوى على دلالات لا تاريخية، حيث يتحول بموجبها التاريخ الى مسار يبدأ من

نقطة أو نواة مركزية تأسيسية تدفع الزمن وتندفع به، وتُحجب عنه أو تنخرط فيه. فلن يكون الماضي ذكرى أبدأ، لأنه محفور في كيان الحاضر وضميره. ونقول أن أركون يؤكد على ضرورة أعمال العقل التاريخي أي تلك العلاقة القائمة بين الفكر واللغة والتاريخ، ولكن هذه الدائرة والتي تعبر عن نزوع تاريخي واضح، تبقى منفصلة في خطابه عن مانسميه الرؤية الشاملة للتاريخ وحركته. وأقصد بها القوانين المحركة للتاريخ وعلاقتها بالمكونات الاجتماعية المختلفة بما فيها العامل الرمزي والأسطوري. فمسيرة التاريخ عنده لا تخضع لقوانين، بل هي تدفق: ينساب أو يعاق أو يتجمد، وتبقى اللحظة الأولى هي معيار لعقلانية التاريخ أو انحرافه.

وان كان لى أن أتعسف قلباً، فأتساءل: إلى أى مدى اختلف هذا المنطق، عن ذلك الذى تعتمده بعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة؟ وأقصد بها، تحديداً، ذلك الاتجاه الذى يسمى نفسه بالتيار التقليدى المجدد، والذي نجد له كتابات تحاول الارتكاز إلى مبدأ العلم أيضاً.

بالطبع أنا لا أحاول أن أماهى بين خطاب أركون وبين ما يقوله أنصار هذا التيار، ولكن ما نريد إيضاحه فقط هو رؤية أركون للتاريخ، لنرى ما إذا كان نقده للعقل الإسلامى كان فى نفس الوقت نقداً للعقل الدينى أم لا. والواقع أن اختلافاً أركون عن هذا التيار وغيره من التيارات التقليدية، جوهرى وأساسى، بل هو لب مشروعه. فأركون يرى أن اللحظة التأسيسية أو لحظة الوحي معيارية بقدر ما هي منتجة بالمعنى الرمزي والروحي. أما التيار الآخر فيراها فضلاً عن ذلك لحظة تشريعية، وهو الأمر الذى يسعى أركون لنقده من خلال كشف استراتيجيات الغاء التاريخية التى ربطت ما بين الوحي - الحقيقة - التاريخ. وهي مسألة أخرى ناقشها هو فى مكان آخر. ولكن ما نقصده هو الموقف المتماثل من اللحظة التاريخية التأسيسية وعلاقتها بالتاريخ

اللاحق لها، وذلك الاتفاق حول طابعها التأسيسى. واللاتاريخى. يقول أركون: "إن الخرافة والتخريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحويلات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكيرية التى تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية" (٥).

ان التاريخ الأول، هو تاريخ معيارى حيث أن العلاقة بين الذات الاجتماعية والذات العليا قائمة ومنفتحة، بمعنى أن القنوات التى يتدفق منها المعنى للبشر مفتوحة ومتدفقة، أما التاريخ اللاحق، كما يرى هو، فهو تاريخ انقطاع المعنى واحتكاره من قبل الوسطاء والكهنة ومن ثم فهو تاريخ الخرافة والتخريف والشطحات الخ. ان هذا التعارض الذى يقيمه أركون فى مسار التاريخ لا يمتنع أى باحث فى مجال عمل الأيديولوجيا، وأعنى القبول بفكرة الخرافة والتخريف كتشويه تاريخي للأسطورة، أو أن التحولات التى تحدث فى حقل التصورات الاجتماعية هي مجرد سلب للأسطورة محتواها. فلا بد وأن نقول أننا مع أركون بصدد فلسفة جواهرانية، تعطى للماضى حياته وتنتصر لنقاء اللحظة الأولى. وان كان لنا حق المقارنة فنقول أن مقالته باشار فى سياق كلامه عن فلسفة برجسون يمكن أن ينطبق على أركون: "فهناك دائماً وبطريقة ما شيء معين خلفنا، هناك دائماً الحياة وراء حياتنا، والبارقة الحياتية تحت دوافعنا. كما أن ماضينا بأسره يسهر وراء حاضرننا، وبما أن الأنا قديم وعميق وغنى وملء فهو يملك فعلاً واقعياً حقاً. فنحن مرتبطون بنواتنا وفعلاً الحاضر لا يمكنه أن يكون منقطعاً ومجانياً: فلا بد له من الاقصاد عن أننا بوصفه صفة تعبر عن جوهر (٦).

ونحو المزيد من ايضاح فهمه للأسطورة (أو الوحي)، نجده يقول: "إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لاجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلق المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل (انظر بهذا الصدد مسألة الآيات

الناسخة والمنسوخة فى القرآن). كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والانسان" (٧). بغض النظر عن النزعة الصوفية المثالية، فان عناصر التفاعل الوجودى بين الذات - الذات العليا (الانسان والله) تدخلنا من جديد فى خطاب الجوهر المثالى الهادف إلى إعادة انتاج الروح والفرد بالمعنى المثالى للكلمة. وإذا كان الله فى هذا الخطاب ذاتاً باقية ومتعالية فوق ما هو اجتماعى. فأعتقد أن (الفرد) هو أحد أهم عناصر الفكر البرجوازي، فمن ثم يجب على هذا الفكر وان اختلفت أشكاله أن يسعى بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تأييده: فالفرد ضالة الفكر البرجوازي. وإذا كانت الفلسفة البرجوازية منذ ديكرت قد شرعت فى اعلان استقلالية الفرد عن الله وانتاج الفرد - المواطن. فان أركون لا يرى أن هذا الأخير واقعة تاريخية ومن ثم يسعى إلى إعادة ضمانه الله للانسان: انه الشكل الدينى للفكر البرجوازي، وهي الماحكات الفلسفية التى تهدف إلى التمحو حول الذات الفردية.

ان نواة مركزية تتجاوز أثر التاريخ، يمكنها أن تحمى كل علاقاتها من أثره أيضاً، وهكذا يكون الفكر المثالى قادراً دائماً على حماية ذاته بواسطة استراتيجية مزدوجة: أولاً: رفع نواته المركزية فوق التاريخ (الذات العليا). ثانياً: خفض العلاقات الاجتماعية إلى علاقات بين أفراد أو أدوات متفردة ترتبط بعلاقة فردية بالذات العليا (الله أو الدولة) بميثاق أو بعقد اجتماعى، هذه هي الاستراتيجية التى سيبنى من خلالها أركون خطابه حول الانسان فى مجتمعاتنا المعاصرة. ويوجبها أيضاً سيكون خطابه عن الوحي والأسطورة فعلاً. وبسبب من اغفاله موضوعات مثل العلاقات الاجتماعية والتكوينات الاجتماعية، سيتمكن من الحديث عن الانسان كشىء وجودى فقط، وبالتالى اغفال سائر أبعاد الذات الإنسانية المعقدة والاجتماعية، الأمر الذى سيترتب عليه مسألتان أساسيتان:

أولاً : تقديم الأسطورة كشىء لاتاريخى وذى وظيفة دائمة، ذلك أن البعد الوجودى للذاتية الانسانية عنده هو المجال الوحيد لمخاطبة الانسان بواسطة الأيدولوجيا (٨).

ثانياً : استنفاد كل ابعاد الذاتية الانسانية (الاجتماعية والتاريخية) فى هذا البعد الوجودى. ومن ثم تكون المخاطبة الأيديولوجية المعترف بها أوصلاحيته، بالنسبة له، هى الأساطير. أما سائر المخاطبات الأيديولوجية فهى مجرد تنكير أو تزيف.

وحتى عندما يستدعى أركان الابعاد الأخرى للذاتية الانسانية، فإنه يضعها جميعها فى مكان واحد، وفى سؤال واحد ينتظر اجابة الأسطورة. وفى هذا خفض شديد لمفهوم "الأيدولوجيا" ولوظيفته ولتعدد مستوياته، لصالح التضخيم الكامل لمفهوم "الأسطورة". وقد يكون صحيحاً أن المجتمعات البدائية كانت قد ارتبطت بالوظيفة الشاملة والمهيمنة للأسطورة. ولكن أركان يسحب هذه الأخيرة لتغطى التاريخ البشرى كله، فهى ذات وظيفة أبدية ودائمة. أن الوعى (أو الأسطورة)، برأيه : "كلام متجدد نحو الفعل والممارسة، انه يؤثر على تاريخ البشر بشكل دائم وفعال لأنه يقدم حلولاً عملية للحالات القصوى للوضع البشرى" ويقول : "نقصد بالحالات القصوى هنا : الحياة، الموت، العدالة، الحب، السيادة (أو الهيبة) الشرعية، السلطة الظالمة، العلاقات الاجتماعية، تعالى، الخ (٩).

ان النقطة التى نهدف الى إبرازها هنا هى : موقع الأسطورة فى التاريخ من جهة، ووظيفة الأيديولوجيات فى تشكيل وتحويل الذاتية الانسانية من جهة أخرى. ان المنظور الأخلاقى/ الدينى، الذى ينطلق منه أركان، والذى يوجهه يرفع الأسطورة (الوحي) فوق التاريخ، يجعله لا يهتم بباقي أشكال التصورات الاجتماعية (الأيدولوجيات) الا من زاوية تعارضها مع المثال (الأسطورة). وهى اشكالية سنسعى الى القاء مزيد من الضوء عليها من خلال النقطة التالية وهى : العلاقة بين

المقدس والسياسى.

(٢) المقدس والسياسى :

يستخدم أركان مفهوم "مديونية المعنى"، الذى استعاره من كتابات مارسيل غوشيه، وكان هذا الأخير قد ابتكر هذا المفهوم فى سياق بحثه وتفسيره لظاهرة الدين وأصولها فى المجتمعات البدائية (مجتمعات اللادولة)، ولحوى هذا المفهوم عند غوشيه هى : أن المجتمعات البدائية اللاتطبيقية هى مجتمعات ضد السلطة، ومن ثم فإن المقدس يظهر فيها كشىء خارجى ومغاير ويؤدى وظيفة محددة وهى منع انفصال السلطة فى الداخل، الأمر الذى يكفل تنظيم المجتمع واستمراره كما هو. فالذوات البشرية تعيش حياتها وتستقى معنى وجودها من هذا الشىء الخارجى والمتعالى (الأسطورة) : "نحن مدينون للآلهة - ولنقل ببساطة لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا لكى نكون كما نحن عليه" (١٠). والمديونية هذه هى الوسيلة الناجمة لمنع انفصال السلطة فى الداخل (داخل المجتمع)، وانقسامه على ذاته. وهذا ليس معناه غياب السلطة فهى "موجودة ولكنها ليست للبشر، ويجب أن نكف عن كوننا اناساً، لكى نقرب منها، بموتنا مثلاً" (١١). انه مبدأ المغايرة والذى تحول فيما بعد من الأسطورة الى الدولة فى التشكيلات الاجتماعية المنقسمة على ذاتها.

وعملاً بقول ج. كانغليم، فإن أركان يستعير المفهوم، ويجزئ عليه تحولات، ويمده خارج منطقته الأصلية، باختصار يعطيه شكل وظيفة ما. هكذا سار المفهوم نحو الاشارة الى ظاهرة الدين بدون ارتباط فعلى بتكوين اجتماعى محدد (المجتمع البدائى عند غوشيه)، بل امتد ليفسر هذه الظاهرة على مر التاريخ باعتبارها ظاهرة وجودية تشتغل بكاملها فى اللحظات التأسيسية وتشوه أو تعطل فى السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة. كما أنه فصل بينه وبين كونه مفهوماً سياسياً : أى أنه استبعد وظيفته الأساسية وهى تنظيم المجتمع ومنع انفصال السلطة واعتبره (أى المفهوم)

تعبيراً عن علاقه على مستوى المعنى فقط : أى تلك العلاقة بين الذات والذات العليا والتى بموجبها يتدفق المعنى بشكل دائم.

ان فصل الأسطورة أو الوعى عن السياسى هو الوجه الآخر لفصلها عن التاريخ. لأن الاعتراف بها كواقعة سياسية هو فى نفس الوقت اعتراف بتاريخيتها، والعكس صحيح.

وكانت الانثروبولوجيا السياسية قد أكدت على أن الأسطورة أو المقدس هى أحد أبعاد الحقل السياسى. فاستراتيجية المقدس بأشكالها المختلفة أسطورية كانت أم أيديولوجية تعبر عن استراتيجية سياسية بامتياز. وعلى الرغم من أن المجتمعات البدائية (بعكس المجتمعات التطبيقية) كانت قد حققت درجة من الانسجام الذاتى والتماهى بين الواقع والاسطورة، منظوراً الى ذلك بشكل تاريخى، فإن ذلك كان تعبيراً عن وظيفة السياسية. فالواقع أن هذه المجتمعات تنطوى على توترات وتناقضات كانت الأسطورة حلها الرمضى/السياسى : "ليست الرواية الأسطورية هى البنية الاجتماعية للمعنى الجماعى فقط ولكن أيضاً أداة الضبط الاجتماعى والشرعية الوظيفية والاكراهية معاً التى تحفظ على نظام التفاوت التراتبى. وليست هاتان الوظيفتان متنافرتين، وعلى عكس ذلك فإن خصائص النظام الاسطورى أن يؤمن فى الوقت نفسه اعطاء المعنى الشامل وتفسير عالم الأشياء والناس والفرض القسرى لنظام التراتبات والسلطات" (١٢).

وكما جاء فى كتاب بالاندييه "الانثروبولوجيا السياسية" : يؤكد ج. ميدلتون بقوة العلاقة القائمة بين مختلف عناصر الاستراتيجية السياسية : "فالله والاموات والسحرة يدخلون فى نظام السلطة مثلما يدخل فيه الاحياء من الناس" (١٣).

وأعتقد، بعكس ما يذهب اليه أركان، أن اللحظات التأسيسية أو لحظات الوعى هى بمثابة منعطف فى تاريخ التصورات الاجتماعية الاسطورية. بمعنى

أن النسبى ودوره فى اظهار الالهى (الواحد)، قد قطعاً مع تاريخ الأسطورة ليعمل محله الدين (كايدولوجيا). بالضبط كما يمكننا أن نقول أن الثورة الفرنسية هي قطع مع الايدولوجيا الدينية وتدشين الايدولوجيا بأبعادها المختلفة. ليست الأيدولوجيا والسياسة هما خيانة الأسطورة كما يرى ذلك أركون بل هما الاشكال التاريخية الجديدة لانتاج المعنى. وتبقى ملاحظة يجب أن نبرزها هنا وهي : أن محاولات اللاتسيبس هذه، كما يقول جورج بالاندييه هي مصدر خطر و: "لا يقتصر الخطر فقط على اعطاء بعد علمى خاطئ بل يتجاوز ذلك الى التفهق الأيدولوجى، أن رفض السياسى ينتقل تدريجياً الى المجتمعات المسماة حديثاً ذات الدولة القوية : فالتحليل الشكلى البحث يحجب اذاً الديناميات التى تتضمنها البنى ويحول آثار علاقات السلطات الى مشكلات تنظيمية مرتبطة بحلول تقنية صرف" (١٤). أو أنها تتحول الى أزمة فى انتاج المعنى كما يرى ذلك أركون، ان مبدأ اللاتسيبس سينعكس أيضاً على تصورات بعض الاشكاليات الراهنة كما سنرى ذلك فى رؤيته للعلاقة بين الاسلام والغرب.

الاسلام والغرب :

نستمر مع أركون لنرى كيف أنه يسقط التاريخ والواقع من حساباته. و الملاحظ أن اختلافه عن الفكر الدينى التقليدى لا يعنى تحرره من هيمنة هذا العقل، فهو ضد الزعم الدينى بشأن الخصوصية والفردة، ومع بنية لاهوتية مفتوحة، ولكن يبقى الدينى حاضراً ومحركاً لمساره الفكرى. فمثلاً عند تحليله للعلاقة بين الاسلام والغرب فإنه يختزل المجتمع والتاريخ فى الثقافى وحده، والثقافى عنده جوهر دينى، ومن ثم يكون الاسلام بالمعنى الثقافى/الدينى السلاتارىخى هو الذى يواجه الغرب/المسيحى أو العلمانى : جوهر مقابل جوهر، وبينهما يضيع الاجتماعى بعناصره السياسية والاقتصادية بل والأيدولوجية ويسقط فى دائرة

اللامفكرية.

ولأن أركون يتوسل العلم بكشافة وغزارة، فإنه يستدعى عدداً ضخماً من المفاهيم، والتى تضافى، ظاهرياً، على خطابه طابع العلمية. ان سلسلة كاملة من الانزلاقات تقع فيها المفاهيم العلمية عندما تُستخدم لخدمة الفكر الدينى. وهذا ما حدث مثلاً لمفهوم "القطيعة" فى خطاب أركون الذى يستخدمه للإشارة الى حدثين بارزين فى تاريخ المجتمعات (الغربية والاسلامية) المعاصر وهما من وجهة نظره: (١) القطيعة التى حدثت فى الغرب (الثورة الفرنسية).

(٢) القطيعة التى حدثت فى المجتمعات العربية والاسلامية فى الخمسينات.

ان الرؤية التى نخبناها هى تلك الرؤية التى تعتبر أن النظام الرأسمالى العالمى المعاصر تأسس بفعل قطيعة واحدة هى تلك التى حدثت فى الغرب وتم بموجبها القطع مع النظام الاقطاعى على كافة المستويات الاجتماعية : السياسية والاقتصادية والثقافية. ولا نستطيع أن نفهم معنى القطيعة ومستوياتها الا من خلال فهم الطابع البنى لكل من المجتمع الاقطاعى السابق على الرأسمالية، واختلافه عن النظام الرأسمالى، باستخدام مفاهيم المادية التاريخية وكل الأدوات والمفاهيم المتعلقة بها مثل : التشكيلات الاجتماعية، الايدولوجيا، الهيمنة، علاقات الانتاج، القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، الميتافيزيقيا الخراجية الخ). ومن ناحية أخرى : فإن تحول النظام الرأسمالى الى نظام كونى ومن ثم دخول مجتمعات الاطراف فى بنية النظام الكونية، أحدث فى هذه المجتمعات انقطاعات بالمعنى : الاقتصادى والسياسى والايدولوجى، ونقول انقطاعات وليس قطيعة لأنها لم تشهد قطيعة بالمعنى الذى حدث فى الغرب.

ولأن أركون ينطلق من الدينى وله، فهو لا يرى القطيعة فى مستوياتها المتشابهة والمعقدة. بل يراها من منظور الفكر الدينى، فتكون قطيعة فى مسيرة

انتاج المعنى. هذه المسيرة التى غيبت التاريخ والسياسى، وتركنا معلقين معه فى الفضاء بحثاً عن المعنى المهدور. يقول أن : "الثورة الفرنسية عندما أحلت حق التصويت العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا لخلق المشروعية على السلطة السياسية، فإنها فى واقع الأمر قد حذقت نظاماً معيناً لانتاج المعنى وإدارة شئونه من أجل أن تفرض نظاماً آخر محله. وقد تم هذا الاستبدال من خلال العنف وبعد أراقة الدماء"، ويضيف : "ولكنها إذ فعلت هذا لم تحدد شروط صلاحية مثل هذه القطيعة ومشروعيتها (١٥).

وبالطبع فإن نظام انتاج المعنى الذى يقصد، ليس له أدنى علاقة بنظام الانتاج، فهو نظام مستقل بذاته وكما قلنا سابقاً فإن مفهوم مثل (الأيدولوجيا) لا يعنى عند أركون سوى التنزيف والتنكير والسلب. وعليه فإنه عندما يتساءل عن صلاحية ومشروعية القطيعة، لا يضع فى الاعتبار أياً من العوامل الاجتماعية والتاريخية، لأن ما يعنيه فقط هو نظام المعنى، وهكذا تدان الثورة الفرنسية لأنها قطعت مع الدينى واستبعدته. وهكذا أيضاً نجد أن الدينى بذاته يتحدد وبه يتحدد الواقع. ففى الفكر الدينى يبقى الواقع مشروعاً بالتحولات التى تطرأ على الدين أو المثال. ان سطور أركون السابقة تخفى كل الاشكاليات الاجتماعية والتاريخية المتعلقة بالماضى والحاضر على السواء. أقصد بذلك وظيفة ودور الدين فى المجتمعات الماقبل رأسمالية، وأسباب استبعاده فى المجتمعات الرأسمالية. ويخيل هنا الى كتابات سمير أمين الذى يرى أن شغالية علاقات الاستغلال الطبقي فى المجتمعات الخراجية السابقة على الرأسمالية كان يتطلب تدخل الدين كعامل أساسى فى جهاز الهيمنة الطبقيّة، أما النظام الرأسمالى الشغال بفعل قانون القيمة، فإن المجال الاقتصادى فيه يعطى باستقلالية نسبية، فضلاً عن كونه العامل المسيطر، الأمر الذى يكفل له الاستقلالية عن تنظيم السلطة وعن التعبير

الايدولوجى لمشروعته، وكما يقول سمير أمين : "إن قوى السوق تفرض نفسها بوصفها قوى مستقلة، مماثلة لقوى الطبيعة، وهنا يجد المضمون الجوهرى لثقافة الرأسمالية تعريفه : إنه الاغتراب الاقتصادى، وعلاقة السيطرة هذه التى يتسم بها المجال الاقتصادى تفسر كل الجوانب الظواهرية للحدائث، سواء اعتبرناها ايجابية أو سلبية. سرمدية أو محددة تاريخياً ألا وهى : المفاهيم والممارسات العصرية للحرية والديمقراطية، العمل المجزأ وقوة العمل المحالة الى وضعية السلعة، الفصل بين الطبيعة والمجتمع... الخ" (١٦).

والواقع أن أركون عندما يتساءل عن صلاحية ومشروعية القطيعة التى أحدثتها الثورة الفرنسية، لم يكن بحال معادياً للحضارة الغربية المعاصرة ومنجزاتها، فهو يعلن على الملأ (الغرب بالطبع) عقيدته العلمانية، كما أنه موافق موافقة تامة على ما وصلت اليه الحضارة الانسانية فى شكلها الغربى، سواء على مستوى التنظيم (دولة القانون، حقوق الانسان) أو على مستوى عقلانياتها وانفتاحها الفكرى. كل ما فى الأمر أنه يريد أن يُعاد الاعتبار الى الدين وأن يُنسخ له مكان فى ساحة العمل الاجتماعى، لأنه الضامن الأول لعقلانية التقدم والتغيير والسلام الاجتماعى. باختصار هو مع فصل الدين عن السياسى، ولكنه ضد فصل الروحى عن الزمنى، والفصل الأول ضرورة لتحرير الدين، أما الثانى فهو ضد تحرير الانسان. ومن ثم فإنه يدعو الى ضرورة تدريس الأديان علمانياً، وعلى أسس جديدة يقول : "إن التدريس العلمانى لتاريخ الأديان لا ينبغي عليه فقط حظر ادخال كتب العبادات والتعاليم العقائدية للدين الى المدارس، فهذا شئ متفق عليه من قبل جميع الاطراف، وإنما الشئ الجديد والحديث فعلاً هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان، وعن وظائفها التاريخية، وعن منجزاتها الثقافية، ومكانتها التى لم تستطع أية نزعة انسيه حديثه أن تملأ الفراغ الذى خلقته الآن بشكل كامل".

ويضيف : "أقصد بمكانتها تلك المهمة التى لا تنتهى أهداً بالنسبة الى الانسان والتى تكمن فى أنسنة الانسان والسيطرة على العنف وضبط التخيلات الجماعية ورفض الأيديولوجيات الاستبدادية والتوتالياتارية التى تتلبس بلباس العلم والأديان أيضاً (١٧).

إن الخطاب الأخلاقى الدينى، يمتلك قدرة عالية على تصفية وتنقية الدين من كل تجلياته الاجتماعية والتاريخية، إنه (أى الدين) دائماً المحتمل الجميل، والمثال المهدور بفعل الواقع المادى. وإذا غضضنا الطرف عن هذه النزعات المثالية، فإنا لا يمكن أن نغفل الواقع الاجتماعى والتاريخى للدين وللمجتمعات. ولهذا أقول أن أركون يعيب على القطيعة التى أحدثتها الثورة الفرنسية أنها استبعدت الدين، وله أن يقول ما يشاء عن الجوهر الغنى والعذب للدين، ولكن الخطر يكمن فى اهمال دور الدين فى المجتمع الاقطاعى القروسطى من جهة، واغفال التناقضات والاغترابات الفعلية التى يعانى منها الانسان والمجتمعات المعاصرة والتى لم تكن ناتجة عن غياب الدين، كما أن الدين ليس هو حلها كما يعتقد أركون. ونذكر هنا مبدأ اللاتيسيس الذى يتمخض عن فكر أركون.

ولأن أركون ينطلق من رؤية كونية ومتعالية للدين، أى ضد الزعم بالخصوصية، ولأن الدين عنده هو المحدد للمادى، فإن المادى يتمثل بمثائل الدينى. هذا ما نلاحظه فى سياق حديثه عن المجتمعات العربية والاسلامية، يقول أن : "القطيعات العنيفة التى تشهدها المجتمعات العربية والاسلامية منذ الخمسينات كانت قد حصلت سابقاً فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى المجتمعات الغربية المسيحية. ورد فعل الاسلام تجاه هذه الأحداث يشبه رد فعل المسيحية. وقد قتل رد الفعل هذا أما عن طريق أسلمة المعايير والقيم وأنواع السلوك المرتبطة بالحضارة المادية بواسطة المجريات والوسائل الأصولوية، وأما عن طريق مواجهتها صراعياً كما فعلت المسيحية فى

أثناء الأزمة الحدائية" (١٨).
إن هذا الموقف، وبغض النظر عن شكلانيته المفرطة، ينطوى على عدد من النقاط التى يجب الاشارة اليها وهى :-
أ - اسقاط تاريخية تطور المجتمعات العربية والاسلامية، وتحولاتها البنيوية التى ارتبطت بتحول النظام الرأسمالى الى نظام عالمى.

ب - اغفال الطابع التاريخى للأيديولوجيات الاسلامية المعاصرة، وعلاقتها بالثقافة الرأسمالية الكونية.

ج - الخضوع لمنطق التماثل، ومن ثم الدهول عن واقعة الاستقطاب التى تميز النظام الرأسمالى.

ويهدف أركون من وراء مماثله الاسلام بالغرب المسيحى، الى دحض المفهوم الغربى عن الاسلام. والتأكيد على أن (الحقيقة الاسلامية)، بخلاف الخطابات الاحتجاجية الاسلاموية، لاتتعارض مع قيم ومبادئ الحدائث وحقوق الانسان، وأن تأخر الاسلام عن الغرب راجع الى وجود عقبات ظرفية وعابرة. ويسوق مثلاً على ذلك فيقول بشأن ظاهرة التزمت فى المجتمعات الاسلامية، بأنها ظاهرة كونية تشمل كل مجتمعات الكتاب، بل وما يسميه الأديان العلمانية (الأيديولوجيات الماركسية، والاشتراكية الطوباوية، والعقلانية الوضعية)، ويقول : "وإذا كان الاسلام يمثل حالة خاصة فإن ذلك عائد أساساً الى المعطيات الموسيولوجية والثقافية والاقتصادية". وبالطبع فإن هذه المعطيات عند أركون تشمل المادى (المستثنى من فكره)، وهكذا نراه يقول : "ولكننا نعلم أن كل هذه المعطيات ظرفية وعابرة، فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للاسلام تميزه عن سواه (١٩).

إننا بصدد مركب يتوخى الراحة والحذر والسلام. فيما أنه ضد الزعم بالخصوصية الدينية، ولأنه لا يستطيع أن يرى الظواهر فى تجلياتها التاريخية والاجتماعية، فإنه لا يبقى الا على التماثل، ومرجعية التماثل ليست الاسلام الذى مازال برأية فى حاجة الى اكتشاف مكنونه أو حقيقته، ولكنها

الغرب فى لحظته الحضارية المرجعية. ونستطيع أن نستكشف ذلك من حديثه عن العقبات السوسولوجية والثقافية والاقتصادية، والتي يعنى ازاحتها بالنسبة له أن تتحقق الذات مثلما هو الحال فى الغرب. باختصار أن المجتمعات العربية الإسلامية، برأيه، فى حاجة إلى أن تحقق النموذج الغربى حتى يتحرر الإسلام كما تحررت المسيحية. وبدون أى تعسف نقول أن مشروع أركون يتوهم بأنه ضد النظرة الأوروبية التمر: فى حين أنه ينطلق منها ولها.

وللمزيد من إيضاح هذه النقطة نقول أنه ينطلق من المنظور الشكلاى لثنائية : الحداثه/التقليد، وهى ثنائية تسمح بفصم العلاقة بين الذات والآخر ورد الظاهرات الاجتماعية المختلفة إلى منطق الداخل فى كل منهما. ولأن أركون (٢٠) ضد الخصوصيات، فإنه يرى أن الآخر (الغربى) هو الذات، وقد تخلصت من عوارض الزمان الاقتصادى والسياسى والثقافى، وأن الذات هى احتمال الآخر شرط أن تتجاوز منطق الداخل، وهذا لن يتحقق إلا باتباع منطق الآخر. ولايضاح تصور أركون حول منطق الداخل المعرقل سنستعير سطوراً من أحد كتبه، يفرق فيها بين مفهومين يشتغلان على بنية الداخل يقول : "ينبغى أن نفرق بين العتق (القدم) Larchais- me والتقليد Traditonalisme، ان كلمة "عتيق" تعنى كل ما يجرى من الماضى بما فيه ماضى ما قبل الإسلام، أى العقائد والتصرفات السابقة على الإسلام. أما "تقليدى" فتعنى كل ما هو متعلق بالتراث الإسلامى الذى راح هو الآخر يتجمد ويتقرب فى شكل بنى عتيقة متجمدة".

ومن ثم : "ينبغى معرفة كيف راح العتيق والتقليدى يتداخلان ويشكلان بذلك حالات معقدة، أى حالات مختلفة تتحول إلى عقبات تحول دون نهوض وتشكل الدولة الحديثة".

انها اشكالية الغربه عن العصر، لأن الماضى ظل قائماً وفاعلاً فى حين أن العصر تغير وتحقق فى الآخر (الغرب).

فى الواقع أن أركون يتحرك فى نسق مفتوح على المفاهيم منغلقة على العلم، وعلى هنا أن أستعير عبارة مهدي عامل المحكمة والتي ينتقد فيها فكر البرجوازية العربية اللاتاريخى : "ليس الماضى، فى بقائه فى الحاضر، سبب "التخلف"، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضى فيه" (٢١). ولكن أركون المشغول بالتصالح مع الحاضر، فإنه يوجه النظر نحو الآخر كمن البعيدة، السماء أو الماضى السحيق.

ونفس الشيء يحدث عندما يحاول تحليل ظاهرة التزمت الفكرى فى المجتمعات الكتابية فإنه يرددها دائماً إلى منطق الداخل، كظاهرة تتوالد ذاتياً. فالأصولية هى نتاج سلسلة من التدخل فى مسار الوحى، يقول : "هكذا يولد الخطاب الأصولى : فالفقهاء والمفسرون هم الذين يحددون الأصول ويسبقون بواسطة التقنيات الشكلاية للاستنباط أصولاً الهية على القانون (أو الشريعة).... وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية التزمتية : أى المحافظة على نزاهه الوحى وكنيسته" (٢٢). ولأن الظاهرة ذاتية ولأن الماضى هو سبب تخلف الذات فى الحاضر فى نظر أركون، فإنه يقترح علينا أن نبحث عنها فى الماضى، وي طرح السؤال الذى يحله تفهم الظاهرة وهو : "ماهى الأصول الثقافية والنفسية واللغوية للأصولية والتزمت فى مجتمعات الكتاب ؟ (أى كل مجتمعات الكتاب : اليهودية والمسيحية والإسلامية) (٢٣).

نقول من جديد أن غياب المحددات الاجتماعية : السياسية والاقتصادية والثقافية، يعنى الانفصال النظرى والايديولوجى حتى لو ألح هذا الفكر فى تأكيد علميته. ان ظاهرة الأصولية أو التزمت شأنها شأن كل الظواهر الاجتماعية يجب أن نبحث عنها انطلاقاً من لحظتها التاريخية، فبعكس ما يقول أركون، فلم تكن هناك قطيعة على أى مستوى من المستويات فى عالمنا العربى الإسلامى، ولكن هذا لايعنى أننا نوافق على منطق الاستمرارية التاريخية للماضى فى الحاضر. فالمسألة مختلفة تماماً، فشمه

حضور للماضى ولكنه حضور بالمعنى التاريخى والبنوي أى أن الماضى فى وجوده فى بنية الحاضر يتخذ مواقع بنوية ووظيفية تخضع لمنطق الحاضر : بمعنى أن سيروية الماضى هذه خاضعة للشروط التاريخية المعطاة، كما أن مضمونها ووظيفتها يشتقان من بنية الحاضر. ومن ثم فأننا نرفض أن تكون علاقة الاسلام/والغرب، علاقة انفصال وتماثل كما يلذهب أركون. ونؤكد على ما توصل إليه سمير أمين من أن : "الاستقطاب الحاد للنظام (الرأسمالى) لم يعمل فى اتجاه انجاز ماتم انجازه فى أوروبا ومن ثم خلق نوع من التجانس الثقافى : فالاستقطاب يعنى اذن، على الصعيد الثقافى أن يكون العالم الحديث واحداً ومتنووعاً فى آن معاً، ان الثقافة الرأسمالية سائدة على الصعيد العالمى، ولكنها لم تستطع أن تستوعب فى أطرافها الثقافات السابقة مثلما استوعبت الثقافة الأوروبية والمسيحية السابقة السائدة فى مراكزها، وفى ظل هذه الأوضاع لايعتبر دوام التنوع الثقافى أثراً باقياً من الماضى فى سبيله إلى الزوبان التدريجى، انه نتاج التوسع الرأسمالى الاستقطابى" (٢٤).

ان تغييب الاقتصادى، تغييب للنظام القائم كنظام رأسمالى، وفى تغييب هذا الأخير تغييب للواقع المادى الذى به وله تكون المعرفة العلمية. وإذا كان أركون يرد على النزعة الوضعية والماركسية الاقتصادية متهماً إياها بماهال العامل الرمضى فى التحليل، فقد اتجه هو إلى دراسة العامل الرمضى، ولكن من خلال إلغاء العوامل المادية. لقد أعطانا مقلوب الاقتصادى وهى الثقافية المفرطة فى مثالياتها والمفرطة فى توسل الأدوات والمفاهيم العلمية. انها كما يقول مهدي عامل تأخذ مشروعيتها من تغليب منطق الانشاء على منطق الأشياء.

وإذا عدنا إلى النقطة التى كنا قد انطلقنا منها فى سياق قراءة سريعة لكتاب أركون وهى : التعرف على الموقف النظرى للكاتب ومدى صلاحيته المعرفية،

فاعتقد أن قراءتنا هذه توضح كيف أن غياب المادى فى فكره، قد انعكس سلباً على مساره النظرى، وهو ما لا يمكن أن تلاحظه أو تقرره العقلية المثالية. ومن ناحية أخرى، فإن الانعكاسات الأيديولوجية لمثل هذا الفكر ستكون بلاشك خطيرة، لأنها تدفع نحو اللاتسياس، ولأنها تغيب التناقضات الفعلية سواء أكانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية، ولأنها أخيراً، تمثل خضوعاً مفرطاً للنظرة الأوروبية المتمركز. وما يتبقى لنا هو حلول على مستوى الفكر أو حتى الخيال. وأخيراً لنا ملاحظة وهى أن أركون

مازال يتحدث عن مشروعه النقدي العلمى. ولم يتجاوز حدود المشروع الى التطبيق الا بشكل جزئى. فهل اسلاميات أركون قابلة فعلاً لأن تكون اسلاميات تطبيقية، وبأى معنى ومستوى. هذا هو السؤال العلمى الذى يمكن أن نوجهه له.

المراجع:

* محمد أركون : كاتب ومفكر اسلامى جزائرى، يشغل منصب رئيس قسم الدراسات الاسلامية فى السوربون. وصاحب العديد من الكتب التى ترجمت الى العربية، بفضل مترجمه وشارحه هاشم صالح. ونذكر منها "تاريخية الفكر العربى والاسلامى"، "الاسلام : الأخلاق والسياسة"، "الفكر الاسلامى : نقد واجتهاد". بالإضافة الى العديد من المقالات والدراسات.

* محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال... أين هو الفكر الاسلامى ؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

(١) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص ١١

(٢) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٨٩

(٣) ، (٤) محمد أركون : المصدر السابق ص ٤٤.

(٥) محمد أركون المصدر السابق ص ٤٥. آثرنا هنا اقتطاف سطور من مقال لطارق البشرى يتحدث فيه عن اللحظة التأسيسية للإسلام، لاهدف بمائلة أركون بطارق البشرى. ولكن لتوضيح التماثل فى الموقف من التاريخ، يقول البشرى عن هذه الفترة أن أهميتها : "لا ترد من كونها مجرد "تجربة تاريخية" ولكن ترد من قيمتها التشريعية الأصولية. وأن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلفه من أصول هذه الفترة، إنما يتعلق بما يعتبر لدى المسلم نصوصاً وأحكاماً "غير تاريخية" أى أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان والمكان... أما بعد ذلك من أزمان وفترات فهى تاريخ من التاريخ، وهى تجارب من التجارب وناسها من الناس فى كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها فى أى عهد أو صقع"

لطارق البشرى : اشكالية الشريعة الاسلامية والحداثة، منبر الشرق، العدد ٢، يونيو / حزيران ١٩٩٢

(٦) غاستون باشلار : جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ص ١٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٧) محمد أركون : المصدر السابق ص ٦٢.

(٨) يحدد جوران ثوربورن نشوء وتفصل الأيديولوجيات وعملها بحدود ومفردات تكون الذاتية الانسانية، والتى يعين فيها أربعة ابعاد أساسية، بموجبها يتكون حقل المخاطبات الايديولوجية، فيما يسميه "الكون الايديولوجى". وفى الواقع أن المنظومات الميثولوجية والدينية لا تمثل الا أحد بنود هذا الكون الايديولوجى يطلق عليه ثوربورن "الأيديولوجيات التضمنية - الوجودية" وهذا النموذج من الخطاب الايديولوجى يقدم معانى تنتسب لكون المرء عضواً فى العالم، أى معنى الحياة، العذاب، الموت، الكوسموس، والنظام الطبيعى. انها تتصل بما الحياة هى، ما الذى هو صالح وطالح فى الحياة، ما الممكن فى الوجود البشرى، وما اذا كان ثمة حياة بعد الموت الجسدى"

لجوران ثوربورن: "أيديولوجية السلطة وسلطة الأيديولوجيا" ترجمة الياس مرقص، دار الوحدة ١٩٨٢. (٨) محمد أركون : المصدر السابق ص ٩٢.

(٩) محمد أركون : المصدر السابق ص ٩٢.

(١٠) مارسيل غوشيه : دين المعنى وجذور الدولة فى كتاب "فى أصل العنف والدولة" ص ١٤٨، تعريب وتقديم على حرب، دار الحداثة، الطبعة الأولى ١٩٨٥

(١١) غوشيه : المصدر السابق ص ١٧٢.

(١٢) بيير انار : الايديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة احسان الحصنى، ص ٢٨، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى. دمشق ١٩٨٤.

(١٣) جورج بالاندييه : الانثروبولوجية السياسية، ترجمة جورج أبى صالح، ص ٩٤، منشورات مركز الانماء القومى، بيروت ١٩٨٦.

(١٤) جورج بالاندييه : المصدر السابق ص ٧

(١٥) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص ٦٣.

- (١٦) سمير أمين : الثقافة والايديولوجيا في العالم العربي : أدب وتقد، العدد ٩١ مارس ١٩٩٣ .
- (١٧) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامي المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص ٤٢ .
- (١٨) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٢٩ .
- (١٩) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٣٢ .
- (٢٠) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي والاسلامي، ترجمة هاشم صالح مركز الاتقاء القومي - بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٧٧ .
- (٢١) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية - الفارابي، ١٩٨٥، ص ٤٣ .
- (٢٢) محمد أركون : أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ص ١٢٨ .
- (٢٣) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٢٨ .
- (٢٤) سمير أمين : المصدر السابق .



صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

 <p>الثورة العالمية الاولى من اجل مجتمع عالمي جديد</p> <p>تقرير نادي روما</p> <p>(٣٣٠ ص - \$ ٦)</p>	 <p>إنقاذ كوكبنا التحديت والامال</p> <p>مصطفى كمال طلبة</p> <p>(٣١٦ ص - \$ ٨)</p>	 <p>إعمال الديمقراطية الولايات المتحدة والديمقراطية</p> <p>تعم شمسكي</p> <p>(٨٩ ص - \$ ١٢)</p>
 <p>السلوك التصويتي للمجموعة العربية في الجمعية العامة للأمم المتحدة</p> <p>د هادي عبد العزيز صلاح</p> <p>(٢٥٨ ص - \$ ٦)</p>	 <p>الثقافة والخلق في الوطن العربي</p> <p>مجموعة من الباحثين</p> <p>(٤٢٠ ص - \$ ١١)</p>	 <p>حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن</p> <p>د حليم بركات</p> <p>(٣١١ ص - \$ ٧)</p>
 <p>وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضاي الفكر العربي المعاصر</p> <p>د محمد عابد الجابري</p> <p>(٢٢٠ ص - \$ ٦)</p>	 <p>الحركات الوطنية والإستعمار في المغرب العربي</p> <p>د. أحمد ماضي</p> <p>(٥٥٠ ص - \$ ١٢)</p>	 <p>المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية</p> <p>ندوة فكرية</p> <p>(٨٧٦ ص - \$ ٢٢)</p>

بناية سادات شاوور - شارع البيوت - ص.ب ١٠١ - ١١٣
هاتف: ٨٠٦٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤ - فاكس: ٨٦٩١٦٤ - تليفون: ٢٣١١٤
هاتف: ٨٦٩١٦٤ - فاكس: ٨٦٩١٦٤ - تليفون: ٢٣١١٤



مركز دراسات الوحدة العربية

مؤتمر الحوار القومي • الديني

تعليق رباب الحسيني

الله التفتيس.
ينقسم الكتاب الذي نحن بصدده إلى قسمين رئيسيين يتضمن القسم الاول ثمانى اوراق تعكس اسماء مقدميها انتماء بهم للفكر القومي أو الديني على الرغم مما ذكره البعض من انهم يتكلمون بصفتهم الشخصية غير ممثلين لتيار ما. وعدم وجود تمثيل رسمى لا يسحب عن القارئ الحق في أن يصنفهم مدافعين عن هذا الفكر أو ذاك. وهذه الاوراق مقدمة من طارق البشرى، عاهد الجاهري، عبد العزيز الدورى، رضوان السيد، احمد كمال، ابو المجد، جوزيف مفيزل، احمد صدقي الدجاني، محمود محمد الناكوج.
أما القسم الثانى من الكتاب فقد خصص لمناقشة القضايا المرتبطة بالموضوع وهى جامع العرويه والاسلام، مبدأ المواطنة، الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، النظام السياسى، الاوضاع السياسيه، النقد الداخلى، حوار مفتوح.. ما العمل.. وتتضمن كل من هذه

إذا كنا نهتم بالتيارات الاسلامية فليس ذلك لاسباب تكتيكية أو عاطفية أو انتهازية، وإنما لأن التيارات الاسلامية اليوم تحتل مركز الصدارة جماهيرياً وهى بالتالى تتحمل إلى حد ما مسئولية الأمة أو المنطقة وبهنا لا تقع فى الاخطاء التى وقعت فيها الحركة القومية والا تبدأ من جديد « محمد المسعودى الشايبى P.339. إما عن اهمية هذا الكتاب فأنها ترجع بالاضافة إلى مضمونه وخطورة القضايا التى يعالجها، إلى أن له السبق فى إقامة حوار من هذا « النوع » بين التيارين، وإن كان هذا لا ينفي وجود عدد من الدراسات التى عالجت موضوع القومية العربية والاسلام حيث عقدت ندوة تحمل هذا العنوان عام ١٩٨٠ وندوة أخرى حول التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى عام ١٩٨٥. وهناك أيضاً الدراسات التى تمت من طرف كل جانب على حده مثل ندوة ثورة ٢٣ يوليو : قضايا الحاضر وتحديات المستقبل ١٩٨٦، وكذلك نقد الحركة الاسلامية الذى اشرف عليه عبد

يحتد الجدل فى الفكر السياسى العربى الآن، بين التيارين القومى والدينى، فعلى حين لا يرى التيار الدينى أى امكانيه لصياغة المجتمع بعيداً عن الدين وعن تطبيق الشريعة الاسلامية، نجد أن التيار القومى قد شهد مرحلة من تاريخه تراوح فيها موقفه من الدين بين استبعاده عن الشئون السياسية، أو إنكاره وعلى افضل الظروف تهميشه.
إلا أنه مع انحسار التيار القومى وخاصة بعد ١٩٦٧، وصعود التيار الدينى، ظهر توجه فى التيار القومى يدعو إلى قيام حركة قومية جديدة ذات مشروع حضارى عربى جديد، وعلى هذه الحركة الجديدة أن تقيم حواراً مع القوى التقدمية العربية الأخرى ومع القوى الثورية الاسلامية.
ولقد كان هذا هو الداعى لإقامة هذا الحوار كما اعلنه خير الدين حسوبى فى كلمة الافتتاح للندوة. الا أن ها السبب العقلانى المتزن، والمحكم الصياغة لا يمنعنا من أن نشير إلى ما ذكره احد القوميين »

رباب الحسيني - باحثة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية

القضايا عددا من الجزئيات المرتبطة بها.

وبعد القسم الثاني في مجملته أكثر أهمية من الأوراق في مجملتها ويمكننا أن نلاحظ ذلك من أن الأوراق لم تحظ بكثير من النقاش والتعليق، وعلى حين ابرزت قضايا الحوار، عدداً من الخلافات بين التيارين عما لم يرد في الأوراق أو لم يعط حقه، بالإضافة إلى أن طبيعة الحوار والمناقشة كطريقة في التعبير المباشر تكشف كثيراً من الأفكار التي تدور في ذهن المتحدث دون أعداد سابق ولهذه النقطة أهميتها في معالجته موضوع على قدر عال من الحساسية مثل هذا الموضوع ويمكننا أيضاً أن نضيف أن طريقة معالجة قضايا الحوار، بتفصيل كل قضية على حده، مثل محور تطبيق الشريعة الإسلامية بسر التعرف بوضوح على موقف كل تيار دون خلط القضايا.

ولقد استخلصنا من خلال القسم الأول من الكتاب عدداً من المواقف صنفناها على النحو التالي :

١ - موقف متشدد من كلا التيارين؛

حيث يظهر ممثلو كل تيار في حالة استحالة التلاقي أو الحوار، مثلاً على ذلك حيث يرفض أحد القوميين (جوزيف مغيزل) تطبيق الشريعة بقوله «هل يصح أن نطبق اليوم في نهاية القرن العشرين و بعد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتنظيمية والعلمية والتقنية، أحكاماً ونظماً كانت صالحة منذ ألف وخمسمائة عام دون أن ندخل عليها تغييرات جذرية أو نستبدلها بسواها P.105

يقابله من التيار الديني موقف متشدد كما يظهر في ورقه طارق البشري في معرض حديثه عن ما لحق بالتيار القومي من أفكار ماركسية وهو ما جعله يطلق عليها «العروبة المادية» ويشير إلى أنها صيغة لا يرمى لها لقاء مع التوجه الإسلامي في أي صورة من صور «P76 وان كان لا ينفي امكانية للالتقاء مع عروبة أخرى تنفي نفسها من صيغة العلمانية ومن الأفكار الماركسية.

وينتمى إلى هذا الجانب أيضاً موقف رضوان السيد حيث جاء في ورقته «إذا كان على الإسلاميين أن يتقبلوا فكرة الحوار والتلاقي مع فصائل الحركة العربية ومن ضمنها الشيوعيون والعروبيون، فإن تصنيفاً آخر ينبغي أن يسقط من قائمة شروط حركة دراسات الوحدة العربية للحوار وهو شرط تكرار في الاعوام، وما زال حاضراً في ورقة دعوة المركز للحوار، واعنى به تسميه التيار الإسلامي بالتيار الديني والاشتراط عليه أن يكون مستنيراً. فالإسلام بالنسبة إلى الأمة العربية ليس أي دين، أنه لمكون الثقافة الأساسي لهذه الأمة... وارى أخيراً وضع قضية «الاستنارة» جانباً ايضاً» P. 76

٢ - موقف أقل تشدداً

ويمكن أن يمثل بما ذكره أحمد كمال أبو المجد حين رأى امكانية للالتقاء بين التيارين في حالة «ايجاد صيغة العلاقة بينهما» وهو ما حاول أن يقوم به بمناقشته لأهم القضايا التي تطرح في كلا الجانبين وهي قضية الشريعة وقضية العلمانية. وهما القضيتان اللتان يظهر فيهما دائماً الموقف المتشدد.

وفي إطار تعرضه لقضية الشريعة يناقش كيفية علاج الموقف الناتج عن وجود فجوة في الفقه الإسلامي المعارض بين الحلول القديمة التي انتهت اليها مجتهدو العصور الأولى وبين كثير من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة.

وحل ذلك في تصوره ضرورة فهم مقاصد الشريعة وهدفه قواعدها الكلية ونصوصها القطعية فيما وردت فيه نصوص قطعية ثم ممارسة الاجتهاد وهذا يقتضى احاطة علمية دقيقة في عديد من العلوم والفنون. والسؤال الذي نطرحه بدورنا هل لدينا بالفعل من هم قادرين على القيام بهذه المهمة الشاقة، ولو أنه يوجد مثال لقضية معاصرة استطاع فيها المجتهدون أن يدلوا بدلوهم فيها - لكان هذا المثال التطبيقي - أكثر اقناعاً غير غافلين عن آراء العلامة القانوني السنهوري الذي دعا إلى استفتاء القوانين

من الفقه الإسلامي كما اشار إلى ذلك طارق البشري P. 851 .

تعرض كذلك أحمد كمال أبو المجد لقضية أخرى تثار عند الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية وهي حقوق الاقليات من غير المسلمين ورأى أن هذه القضية يمكن أن تعالج بوضع عدد من الضمانات والضوابط. أما قضية العلمانية ويدعو إلى ضرورة تحليل المكونات المختلفة للعلمانية على اعتبار أن بعضها لا يتعارض مع الدين الإسلامي - P. P 51 . 54

٣ - موقف تجميعي

بمعنى إنه لا يتوقف كثيراً عند نقاط الاختلاف ولكن يبحث عن نقاط أخرى للتعاون بأي شكل ومن ثم فيشير إلى القضايا التي من المفترض أن لا يكون حولها خلاف مثل قضية تحرير فلسطين وينتمى إلى هذا الموقف ما قدمه أحمد صدقي الدجاني في ورقته.

٤ - موقف تعجيزي

وذلك بالدعوة للالتقاء والتلاقي بين التيارين القومي / والديني ولكن تحت شروط صعبة إن لم تكن مستحيلة التحقيق وذلك على سبيل المثال «الوحدة الإسلامية لن تتحقق كامله، من المنظور الإسلامي نفسه، الا عندما يتعرب غير العرب من المسلمين لساناً وثقافة... وإذن فأول نقطته في جدول عمل الوحدة الإسلامية هو نشر لغة القرآن وعلوم القرآن بين الشعوب المسلمة من غير العرب» P 74 ..

وفي تناولنا للجزء الثاني من الكتاب والذي يتعلق بمناقشات الندوة فقد اعتمدنا تقسيماً لها على النحو التالي :

١ - قضايا ليس فيها خلاف جوهري.

- وتمثلت أولى هذه القضايا فيما يجمع العروبة والإسلام، ومن هنا ظهر اتجاه بضرورة التفرقة بين القومية والعروبة. وقد كانت هذه أولى قضايا النقاش وكان طبيعياً أن يركز على ما يجمع لا ما يفرق وأن كان هذا بسبب ظهور بعض الآراء المتشدة.

- وفيما يتعلق بقضية حقوق المواطنة

فقد هناك اتفاق عام حول أن مواطني الدول العربية لا يتمتعون بهذه الحقوق التي تنص عليها الدساتير وإعلان حقوق الإنسان.

- لم يظهر خلاف جوهري في قضية الجزية باعتبارها أنها كانت ضريبة جندية ولم تعد واردة اليوم على اعتبار أن المسلمين والمسيحيين يدخلون الجيش.

- وكان أيضاً من النقاط التي لم يظهر فيها خلاف جوهري أو كان عليها اتفاق هي ضرورة الحفاظ على الهوية الحضارية في مواجهة الغرب.

- وفي إطار مناقشة النظم السياسية في الدول العربية اتفق المتحاورون على أن السلطة السياسية تمارس في البلاد العربية بشكل فردي ممارسة للقهر والضغط وقد عبر يحيى الجمل عن ذلك بقوله «الحقيقة أننا في مواجهة النظام السياسي نجد أنفسنا إسلاميين وقوميين في موقف واحد أو في مواقف متقاربة P . 241».

- كذلك كان هناك اتفاق في كل ما يتعلق بقضايا الحرية وحقوق الإنسان والقضية اللبنانية وأفغانستان ؛ وإعطاء الأولوية لقضية فلسطين، وقد لا يختلف أحد حول هذه القضايا وحول سهولة تجميع الاتفاق حولها، ولكنه في بعض الأحيان قد يبدد الاتفاق غير جوهري لأن كل تيار ينظر مثلاً للحرية أو لحقوق الإنسان من جانب ديني أو قومي، وكذلك قضية فلسطين التي يبدو أن هناك إمكانية للخلاف حول شرعيتها ولكن من الممكن أن ينظر إليها كما ترفع الشعارات أن

فلسطين عربية أو ينظر إليها أن فلسطين إسلامية ٢١ - قضايا الخلاف الجوهري.

- ويخمد على قمة تلك القضايا - قضية تطبيق الشريعة الإسلامية فلامفاوضه أو مهادنة في ضرورة تطبيق الشريعة باعتبارها ركناً من أركان الإسلام، من جانب التيار الديني

وإذا كان يعنى بتطبيق الشريعة أن تكون الدولة دينية وإن سلطه الحاكم مستمدة من الله فهذا لا سبيل لأن يتقبله القوميون وإذا كان الإسلاميون يريدون تطبيق الشريعة دون إدخال تشريعات جديدة تتلاءم مع مطالب البعض فذلك مما لا يوافق عليه القوميون.

- وتتل قضية الاشتراكية نقطة خلاف ثانية وكما أشار أحد المتحدثين بأنها ستظل نقطة خلاف « وليظل الناصريون يدعون إلى الاشتراكية وليظل التيار الإسلامي يعارضها » فريد عبد الكريم P 335 ..

- كذلك العلمانية كما يفهمها الإسلاميون من أنها فصل للدين عن الدولة ستظل قضية خلاف دائم.

وإذا كنا قد تناولنا هذين الجانبين من قضايا فيها شبه اتفاق وقضايا الخلاف جوهرياً. إلا أنه ظهرت قضايا لم نحسم ودعا فيها الطرفان إلى ضرورة إعطائها حقها من الدراسة للفصل فيها على سبيل المثال موضوعات مثل رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء والفقه (داخل قضية حقوق الأقليات).

يبقى بعد ذلك، أن نتناول أبرز جوانب

هذا الكتاب والتي تتجلى في الفصل المخصص لتقديم النقد الذاتي، سواء فيما يتعلق بالفكر أو الممارسة، وحيث يمثل هذا الجزء نجاحاً حقيقياً للحوار وللندوة.

ولقد تبارى الفريقان في تقديم هذا النقد الداخلي - وتبارى أحياناً في تبرير نقاط التقصير - ونشير إلى ما ذكره الجانبان إجمالاً معتمدين على ذكر أبرز النقاط التي ذكرت في كلا التيارين والتي تمثلت فيما ذكره خير الدين حسيب وما ذكره راشد الغنوشي. فقد ذكر خير الدين حسيب « نقطة من بينها تخلف العمل الفكري القومي على العمل السياسي، عدم الاطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي، موقفهم من قضية الديمقراطية السياسية وأولوية التنمية والتغيير الاجتماعي، كذلك تناول قضية الاشتراكية، الوصول إلى السلطة واللجوء إلى العمل السري. P P . 274 . 281

أما عن التيار الديني، فقد ذكر راشد الغنوشي ما يقرب من ١٤ نقطة من بينها غلبة النظر الجزئي على النظر الكلي غلبة النزعة الأممية، غلبة المذهبية، غلبة الرفض لمكاسب العصر، وغلبة النزعة التأميرية في تفسير الأحداث، التجرد والانعزال عن هموم الجماعة، والانشغال بوصول الحكم P P 296 . 299

وهذا الجزء يستحق أن يقرأ من يريد التعرف على جانبي الضعف والتقصير من كلا الطرفين من خلال ما يقدمونه بأنفسهم بكل الموضوعية والثقة بالنفس التي تأتي، ابتداءً بمعرفة الأخطاء.

العلمانية من منظور مختلف

د. عزيز العظمة

تعليق : يسرى مصطفى

التحديث بكل سلبياته وإيجابياته، وظهور دولة التنظيمات الحديثة، طرأت متغيرات، وحدثت تحولات كانت بمثابة انقطاع للمسارين التاريخي والسوسيولوجي السابقين. ولكن قبل أن يتناول، الكاتب، بالتحليل هذه القضية خصص فصلاً من كتابه، ناقش فيه العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية في المجتمعات الغربية المسيحية، متتبعا المسارين التاريخي والاجتماعي اللذين أفضيا إلى ظهور العلمانية. وينفس المنظور المعرفي تطرق إلى معالجة ذات العلاقة في المجتمعات الإسلامية ما قبل زمن التحديث، ونقول أن عزيز العظمة قد استطاع في تحليله هذا أن ينفى جملة من المزاعم الأيديولوجية واللاتاريخية الشائعة عن العلاقة بين الديني والزمني في كل من المسيحية والإسلام، وفي مقدمتها الزعم القائل بأن «العلمانية ترتيب للحياة العامة تأمر به المسيحية»، وذلك القائل بخلو التاريخ الإسلامي من وجود كهنوت ديني، بعكس المسيحية، التي وفقاً بهذا الزعم - اختص تاريخها بهذه الظاهرة، وأيضا تلك الرؤية التي تبسط ظاهرة العلمانية وتجعل منها دالاً بسيطاً على التعارض بين الدين

فبإرضائها الخطاب الإسلامي (أو الإسلامي) بزعم «خصوصيته المطلقة» وبقبليها الخطاب «التماهوي» برغم عقلانية الآخر المطلقة، وبينهما الخطاب التوفيقى بحلوله الوسطية الموهومة. وفي كل الأحوال يسقط الاعتبار التاريخي، في صخب الضدية الإسلامية، وهم التوفيقية، وهشاشة الاحتفاليه التماهوية.

ولكون الكاتب قد حدد منذ البداية، موضوعه ومنهجه، فقد تحرر وحرر أدواته من تأثير الأيديولوجيا وككل محاولات البحث الموضوعي والتأصيل الفكري، عاود قراءة التاريخ واستكشاف مسارات الواقع الاجتماعي، بحثاً عن ظاهرة العلمانية كأمر متضمن في الفكر والممارسة الاجتماعيين والسياسيين، فلم يبدأ من «مفهوم» معين عن العلمانية ليبعث عن تاريخه، بل على العكس، بدأ من التاريخ ليصل إلى أبعاد ومسارات الظاهرة كما أقرزها الواقع والتاريخ.

والقضية الأساسية في هذا الكتاب هي واقع العلمانية في المجتمعات العربية منذ انخراطها في منظومة عالمية وثقافة كونية، يمثل الغرب بؤرتها المركزية، ومرجعيتها التاريخية. وبدخول هذه المجتمعات زمن

«إن المنظور الذي نتناول منه العلمانية في الحياة والفكر العربيين.. ليس إلا منظور الواقع التاريخي بنية التعريف بواقع تاريخنا الحديث والتصالح معه والا لم بزمانيته، ونقض صياغة التعارض الحديث بصيغة التمني والحنين» عزيز العظمة

من منظور معرفي، يستحضر التاريخ ويعنى الواقع ومعطياته، يناقش عزيز العظمة إشكالية العلمانية. ومن البديهي أن يكون منظوره مختلفاً، طالما كان السائد الفكري، في معظمه، محكوماً بالاعتبارات الأيديولوجية. فعندما يعيد الكاتب الاعتبار المنهجي إلى الأثرين التاريخي والاجتماعي، فإنه، بلا شك، يضيف إلى رصيد الفكر العقلاني ما ينقض الدعائم الهشة معرفياً والمتسلطة أيديولوجياً للسائد في الثقافة العربية والذي قتل «اللاتاريخية» لحمته وسداه.

وكما هو معروف فإن الجدل الدائر بشأن إشكاليته «العلمانية»، مشروط أغلبه بسطورة المتخيل الأيديولوجي عن العلاقة بين الذات والآخر وبين الماضي والحاضر، فتكون العلمانية، وفقاً لهذا الجدل، جوهرًا للآخر (المسيحي أو الغربي)

والدنيا.

ضدا لهذه المزاعم، وما تتوسله من مآثرات نصيبه، كان مقتضى النظرة المعرفية - كما قدمها الكتاب - هو البحث التاريخي الواقعي لهذه المجتمعات. فلم تكن المقولة النصيب المقدسة في لاتاريخيتها هي محرك النظر، وإنما المؤسسة الدينية وخطابها التاريخي هما موضوع النظر والتحليل، وكذلك العلاقة - الخاضعة لتحولات متعددة - بينها كمؤسسة دينية وبين الدولة وسائر المؤسسات الاجتماعية وهكذا راح عزيز العظمة، متسلحا بثقافته موسوعيته، يرصد العلاقات ويعين المسارات، ويخلص من ذلك إلى أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة، بل هي نتاج لمسارات وتحولات إجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية متعددة. كما أنها تندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، فكما يقول علينا أن نتفادى الانزلاق إلى الشعارات وننأى بالنظر عن انتظار مبارزة دراميه بين العلم والدين، فالعلم جملة معارف مضبوطة والدين جملة تصورات قيمية لا تخضع للعقل، وليس يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتما إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في وضع كانت فيه التصورات المبينة على الفاعلية العلمية آخذة في التوسع في مجالات تخرج عن نطاق العلم وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، كما أن تهميش العقليتين الدينية وحصرها في مجال العبادة، والكلام هنا عن المجتمعات الغربية - لم يحدث إلا باجتماع الحدائق العلمية المتممة واكتشاف العالم التاريخي بما هو مجال للتحول واقتراح ذلك مع اكتشاف إمكان التحول المجتمعي المنعكس في الديموقراطية السياسية». وبالإضافة إلى ذلك فإن العلمانية لها وجوه متعددة

«وجد معرفي يتمثل في نفس الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجد مؤسسي يتمثل في إعتبار

المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالاندية والمحافل، ووجه سياسي يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجه أخلاقي وقيمي يربط الاخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة».

ومن ناحية أخرى، كانت المجتمعات الاسلاميه قبل أن تندرج في زمن التحديث، وتخضع لجملة التحولات الاجتماعية والتاريخية، تعيش زمنها الاجتماعي تحت سيطرة المؤسستين السياسية والدينية، وقد استطاع عزيز العظمة، بمزيد من العمق، تحليل نشأة وآليات عمل المؤسسة الدينية في صياغة رائعة تبرز وظيفة هذه المؤسسة ودورها في تثبيت الواقعين الديني والسياسي، وتحويل الوقائع المستجدة تاريخياً من التجربة إلى الشرع أو من المجال الزمني إلى مجال المقدس. فضلا عن كونه طرح قضيه الشريعة وآليات إنتاجها كقضية استمرارية رابطا إياها بمفهوم التاريخ والسلطة. وفيما توصل إليه هو أن التاريخ الاسلامي شأنه شأن التاريخ المسيحي شهد المؤسسة الدينية بما يعنيه ذلك من اختصاص فئة معينة بحق الكلام في شئون القضاء والعبادة، وكانت هذه المؤسسة ممثلة لسلطتين : سلطة الدولة وسلطة الدين، وكانت المتحدث باسم التراث الذي تمثل «في كل آن في من يحمله، أي المؤسسة الدينية القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والتوسطه بين عباد الله ومصادر الشرع المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته».

ويجئ زمن التحديث، تخضع هذه المؤسسة لمجموع التحولات، وخاصة الثقافية، التي أثارها الوافد الغربي وأفضت إلى إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الهيمنة الاجتماعية، لحساب المعطيات الجديدة التي أفرزتها المثاقفة الكونية، وأقرتها التحولات الاجتماعية، ودعتها دولة التنظيمات الحديثة، رغم طابعها الانتقالي اللامكتمل، والتي صارت فاعلية ثقافته، برزت بموجبها فئة جديدة من المثقفين : «على أساس مرجعية

مؤسسية هي الدولة والتي لم تكن قبل دولة التنظيمات فاعلية ثقافية». وطلعتنا الكاتب على التحولات التي تبرهن على انسحاب المؤسسة الدينية عن محوريتها الاجتماعية سواء على المستوى السياسي أو الثقافي، أو القانوني.

فعلى المستوى الثقافي نجد أن الفكر الديني أذعن لفرضيات الوافد الغربي، وهذا ما تمثله حركة الاصلاحية الاسلامية، والتي حاولت الربط الشكلي بين الاسلام والواقع. وكان الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر مقترنا بالوضع والتطورية الداروينية، مع الإبقاء على الاسلام متضمنا - اسما - في الخطاب في محاولة للحفاظ على المرجعية الرمزية - ولكنها وقعت في عدم الاتساق النظري فهي تأخذ من الحاضر ما يرضيها، وتبقى الاسلام اسما ودلالة ومحتوى شكليا فكانت الاصلاحية في مضمونها تعبيراً عن مراوغة تاريخية وانتهازية فكرية، كما أن صعود مفاهيم إدارية وتقنية وسياسية جديدة خلق مجالا مفاهيميا واستحال معه على الخطاب الديني أن يلتهمه أو حتى ينالسه.

وعلى المستوى القانوني حلت القوانين الوضعية محل ما يسمى بالشريعة، ومع تقنين العلمانية وبرز الخطاب العلماني الصريح ، استدعى الأمر مقاومة ممثلي الثقافة الدينية «فكان أن جعل الدينون من الاسلام معيارا على السلوك الأخلاقي بعد أن أدخلوا العوائد والأخلاق - خلافا للتراث - في إطار الدين»، وقبضت قضية المرأة أحد أهم الموضوعات التي استخدمت لإعمال قواعد الضبط الأخلاقي عليها، وظل قانون الأحوال الشخصية متخلفا عن سائر القوانين الوضعية، لكونه يتعلق بما يسميه الكاتب «العلاقات الاجتماعية الأولية»، وقام الاسلام بعدما تحول من موقع الهيمنة إلى موقع المقارمة، «بتحويل نفسه من كيان تاريخي إلى جملة من القواعد الشمولية جعلت منه عالما «بدليا» أو عالما مضادا فكان أن تحجرت معالنه في هذه العملية الموازية والمحاكية لقيام التنظيم الاجتماعي على

دعوى العقلانية والضبط»

وعلى طريق أنماط المشاقفة الفكرية، ظهرت فئة من المثقفين ترفع العلم شعاراً، وتضع الدين في موضع البحث والنظر العقلي، فبرزت مساهمات تاريخية في هذا الصدد، أكبرها أثراً كانت محاولات طه حسين وعلى عبد الرازق، وفي هذا المناخ نشب الصراع بين المرجعية العقلية والمرجعية الغيبية في النظر إلى التراث ولكل منهما مؤسساتها التربوية والسياسية وسعت المعارضة الدينية بمعاونة السلطة السياسية إلى احتكار عدد من المجالات الفكرية ورفض التدخل العقلي فيها، وكان من نتائج محاكمة طه حسين وعلى عبد الرازق، وهما القضيتان اللتان يعتبرهما الكاتب «محطتين أساسيتين في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينون حكراً عليهم»، فكان من نتائجهما «أن نجح الدينون ومؤازرة السلطات والقوى السياسية.. في تثبيت المطالبة، وبالتالي تكرارها، بحظر النظر العقلي في أمور النصوص الإسلامية وتقاليد التاريخ الإسلامية المتعلقة بصدد الإسلام، وبتشبيث المقالة الداهية إلى أن الإسلام دين ودنيا» وهكذا نجح الدينون في تعطيل الفاعلية العلمية، وقد تزامن هذا النجاح لاحقاً مع تبني الدولة الأيديولوجيا الدينية ورعايتها لها في مؤسساتها التربوية والإعلامية.

ولم تكن العقلانية الليبرالية الصاعدة، في عشرينيات هذا القرن، باتباعها النموذج الغربي كمعيار ومرجعية قادرة على وعي التمايز وارتباط هذا التمايز بكونية الغرب الراهنة، ولا كان ممثلو هذه العقلانية قادرين «على إدراك حقيقة رباطهم العضوي بمجتمعاتهم، فبقى تصورهم الضمني لعلاقتهم بهذا المجتمع استنساخاً لنموذج علاقة خارجية بين غرب متطور علماني، وشرق شرقي متخلف متدين على صعيد الشرق». وهو الأمر الذي أضاف إلى رصيدهم معارضيهم ونقادهم بوصفهم ووصمهم بالتغريب وانتقاد الخصوصية، وظلت فئة المثقفين

والمثقفين في انقسام عن الجمهور اللاتاريخي العصى، كما صورته مخيلتهم، فبقى تصورهم لعلاقتهم الثقافية بمجتمعاتهم تصوراً منبياً صرفاً وبدون أي توسط مؤسسي.

أما التحولات الاجتماعية والسياسية التي رافقت حقبة الاستقلال الوطني وما بعدها من تاريخ، فإنها أفضت على المستوى الثقافي إلى مسلسل من النكوص المتواتر، فبفعل الدولة واجت البضاعة الدينية والغيبية، وهو ما يعتبر خروجاً على المسار السابق للدولة التنظيمية والوطنية. وقامت هذه الدولة بتقوية المؤسسات التربوية والإعلامية والتي اختل بموجبها ميزان القوى لصالح العقلية الغيبية. وتتفاقم أزمة العقلانية والعلمانية ويسود المناخ الثقافي العربي نزعة سلفية مع ظهور النفط «وخصوصاً في السبعينات، وعندما أخذت الأجهزة التربوية والإعلامية والثقافية النفطية في التوسع السريع بل الشامل ورعايتها أعداداً كبيرة من المثقفين المقيمين في الخليج وغير المقيمين فيه وفي هذا المناخ ارتفعت حدة الصراعات الطائفية والاثنية وأزمة المواطنة، وهو ما أدى إلى انهيار الأسس التي يمكن أن تقوم عليها الديمقراطية، فجاءت الفتنة الطائفية في الثمانينات دلالة على فقدان النظام لتماسكه ولتحدى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وفكرياً ارتبط هذا الصعود الدرامي للأيديولوجيات السلفية والدعوى الرجعية، باستقاله العقل التاريخي، تحت ضغط مقولات الاستمرارية التاريخية. وهو ما انعكس في الخطاب التحديثي الليبرالي أو القومي، الأمر الذي يبرهن على ارتهان هذا الخطاب للخطاب الإسلامي «بإستيلاء هذا الأخير على مفصل أساسي فيه هو التاريخية التي يلقيها الزعم الإسلامي بأن الإسلام هو جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد». وفي هذا السياق يعالج عزيز العظمة الأساس الذي يقوم عليه خطاب الفريدة «أو الخصوصية» ومتعلقاته، وما

هو في واقع الأمر إلا «تغليب التسمية الإسلامية على المجتمع والتاريخ وإعلائها علماً على الفريدة» في خطاب يراوغ التاريخ ويفتقد إلى التجانس والاتساق.

وعلى الرغم من علمنة المجتمع واقعياً، منذ بداية زمن التحديث، إلا أن العلمانية ظلت من الأمور المسكوت عنها فكرياً، ولم تشر إلا من قبل الدينين «وذلك في سياق إقامة النقائص التي تستثير قيام السياسة الإسلامية وانتشارها». وإشاعة أن العلمانية علم على الاتحاد، واستخدامها أداة لنفي الآخر، وتدعيم الشمولية الاسمية للإسلام. كما أن الصمت السياسي والثقافي على قضية العلمانية هو إذعان لهذه الشمولية، وارتهان للغيبى والمطلق.

وأخيراً، فإن الكتاب باستبعاده لكل تقييم أيديولوجي أو ميتافيزيقي، ووضع العلمانية فكرياً وواقعياً في دائرة النظر المعرفي، استطاع أن يقدم درساً في التاريخ والمجتمع والسياسة، وكما يقول الكاتب «ليس حديثنا عن العلمانية في هذا الكتاب إلا مناسبة لإبراز حقيقة تاريخ العرب في السنوات المئة الأخيرة، والنظر إلى مركات هذا التاريخ بعيداً عن أوهام الاستمرار والاستجابة لفرصة تقديم قراءة علمانية لتاريخنا وواقعنا. ذلك هو «المنظور المختلف» الذي نتناول به العلمانية: ليست العلمانية بصيغة أو قول واحد، بل هي موقع تاريخي نتخذ منه منطلقاً لمساءلة واقعنا ورصده في سبيل مستقبل ديمقراطي راق».

يبقى أن نقول أن العرض، وما هو إلا إشارة إلى أهمية الكتاب، يظل قاصراً عن إبراز الشيء الأهم، وهو الممارسة النظرية، فالكتاب بكل المقاييس تجربة ثرية في استعمال المنهج وتطوير اللغة لتكون أداءً أجمالياً وضرورة معرفية. كما وأنه ككل مؤلف هام سيثير الاتفاق والاختلاف ولكن الثابت أن الكتاب سيبنتقل بإشكالية العلمانية خارج دائرة اللفظ الأيديولوجي إلى حيز الجدل العلمي والنقدي.

النزاع الديني في مصر: الأزمة والصراع الأيديولوجي في السبعينيات

للدكتور نادية رمسيس فرح
تعليق: غادة الحلواني

توصلت الباحثة الي أن التيار الاسلامي لم يكن فاعلاً مؤثراً في أحداث ما قبل ١٩٧٧، فالمظاهرات الجماهيرية التي خرجت لتشنى عبد الناصر عن قراره بالتنحي لم تكن مصبوغة بأية صبغة دينية، ومظاهرات الطلاب في فبراير ونوفمبر ١٩٦٨ كانت في جوهرها احتجاجاً علي الأحكام المخففة التي صدرت بحق القادة العسكريين المسئولين عن الهزيمة وجاءت حركة الطلاب والعمال لتطالب بتحرير سيناء وحل المشكلات الاقتصادية. ومن هنا تصل د. فرح الي أن تلك الأحداث لم يكن لها أدنى علاقة بالاخوان المسلمين، الفصيل الأساسي في التيار الديني، وإنما تمت تحت قيادة تحالف من الاتجاه الوطني القومي والاتجاه الشعبي واليساريين.

ولكي تؤكد الباحثة هذه الاستنتاجات عادت مع التاريخ المصري الي الفترة التي أعقبت ثورة ١٩٥٢ لتدرس موقع الاسلام والاخوان المسلمين خلال حكم عبد الناصر. وفي شأن تلك الفترة تري د. فرح أن السنوات الخمس الأولى للحكم بعد ١٩٥٢ لم تؤد الي تحول أيديولوجي عنيف، حيث نجح الضباط الأحرار في

المصريين الذين يرون أن انتشار الدين في مصر بعد حرب ١٩٦٧ قد جاء كردة فعل للهزيمة، خاصة مع انهيار أيديولوجية القومية العربية وأرجاع النظام الحاكم الهزيمة الي نقص الحماسة الدينية وغياب التماسك الأخلاقي. نتيجة لذلك بدأت أزمة الهوية في التفاقم وانتقلت من المستوى العام الي المستوى الفردي لتجد تجليها في ازدياد التوجه نحو الدين.

وإذا كان هؤلاء المثقفين قد طرحوا اشكالياتهم في صبغة السؤال «لماذا تتجه الجماهير نحو الدين بالذات؟» فإن د. فرح تري في هذا الطرح تحجيماً للمظاهرة بوضعها فقط علي الصعيد الثقافي - الأيديولوجي. ومن ثم تطرح اشكالية بديلة تعطي للسياسي أهميته بصياغتها للقضية في سؤال هو «لماذا هيمن الاتجاه الاسلامي علي الساحة السياسية بعد هزيمة ١٩٦٧ ولم ينجح أي اتجاه آخر في تحقيق نفس القدر من الهيمنة؟».

للإجابة عن السؤال السالف قامت الباحثة بتتبع المنعطقات الأكثر أهمية في الفترة منذ ١٩٦٧ وحتى ١٩٧٧ وتأثير التيار الاسلامي بنصائله المختلفة فيها. ويجرد الأحداث السياسية لتلك الفترة

في مقدمة كتابها «النزاع الديني في مصر...»، تشير د. نادية فرح الي أن المحاولات التي سعت للكشف عن أسباب هذا النزاع الديني جاءت مبتسرة وجزئية، وأنها وإن كانت تفيد في فهم بعض الشروط الخاصة التي ساعدت علي تفجر الظاهرة. إلا أنها ليست كافية لتقديم تفسير كامل ودقيق. ومن هنا استقرت الباحثة علي المنهج البنوي لدراسة صعود المد الديني والنزاعات المصاحبة له، حيث يأخذ ذلك المنهج في اعتباره بالتفاعلات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية المستثناة عن سلسلة الحوادث التي تم تصنيفها تحت عنوان «النزاع الديني». بدأت د. فرح بمناقشة الأسباب الرئيسية التي فجرت ظاهرة العنف الديني وهي:

- تفاقم أزمة الهوية بعد هزيمة ١٩٦٧
- استخدام الصفة الحاكمة الاسلام كأداة للشرعية
- غياب الديمقراطية
- ازدياد التفاوت الاقتصادي خلال السبعينيات.
- أبدت الباحثة اهتماماً خاصاً بقضية أزمة الهوية، فعرضت لآراء بعض المثقفين

ادماج الاتجاهات الايديولوجية الأساسية في الاتجاه العلماني لاضفاء صفة علمانية علي الدولة. لكن ذلك السلوك جاء علي حساب الجانب الديمقراطي في العملية السياسية، ففي الوقت الذي استخدم فيه النظام الايديولوجية الاسلامية لاضفاء الشرعية علي سياساته، لم يعط الأخوان المسلمين، وكذلك بقية الأحزاب، اليسارية منها والليبرالية، حق العمل السياسي.

ومقضي الباحثة في تأكيد تصورهما من خلال توضيح ما يقصده «بالشرعية» حيث تري أن السلطة تظل دائما بحاجة الي قاعدة اجتماعية واجماع من دائرة الصفوة والمسئولين علي تنفيذ قواعد محددة، وعلي ذلك يمكن للشرعية أن تستند الي مؤسسة بيروقراطية في بعض الأحيان، والي كاريزما قوية في أحيان أخرى، أو الي نظام تقليدي في أحيان ثالثة. وبقراءة سريعة في المفهوم نجد أن د. فرح تتبني نظاما مفاهيميا مركبا، فهي تلجأ الي التحليل الفيبري (نسبة الي فيبر) ومفاهيمه الرئيسية، مثل : الصفوة، الشرعية، البيروقراطية، الكاريزما، النظام التقليدي، وان كانت تدمجها في تحليل بنيوي ماركسي التوجه، حيث يظهر بوضوح تأثيرها بأفكار بولانتزاس حول الهيمنة الايديولوجية والتعبئة. اذ تقول في معرض حديثها عن استخدام نظام بوليو للايديولوجيا الاسلامية كأداة للهيمنة وتعبئة الجماهير حولها، ان التعبئة «تهدف الي خلق قاعدة اجتماعية تعمل علي دعم سياسة النظام، وهذه القاعدة الاجتماعية أبعد ما تكون عن السلبية، فهي تتحرك بنشاط لارساء سياسة النظام وايقاع الهزيمة بالمجموعات الأخرى. وتؤدي هذه العملية الي تثبيت هيمنة النظام أيديولوجيا علي المجتمع».

علي أساس من هذا المركب المفاهيمي (الشرعية - التعبئة - الهيمنة) تقرأ د. فرح الخريطة الاجتماعية - الاقتصادية والتحولات الايديولوجية للنظام المصري كي تفسر عملية صعود التيار الاسلامي في السبعينيات. ففي نهاية الستينيات - حسبما تري الباحثة - أدى ظهور

التوترات الاقتصادية، التي نتجت عن تآكل سياسة تصنيع بدائل الواردات، الي انقسام النخبة الحاكمة. ولقد برز توجهان أساسيان : جناح نصري يساري يري أن الحل الوحيد لأزمة الاقتصاد المصري والمشكلات السياسية التي يواجهها النظام هو تعميق رأسمالية الدولة، وتتميز الصلات مع الكتلة الشرقية والاتحاد السوفيتي، وتحرير سيناء من خلال العمل الدبلوماسي أو العسكري. وجناح يميني يري أن حل هذه المشكلات يكمن في اطلاق اليات السوق، والتخلص من القطاع العام وانهاء العلاقات القائمة مع الاتحاد السوفيتي، وتشجيع رأس المال الخاص، والتقرب من الولايات المتحدة الأمريكية، وعقد اتفاقية سلام مع اسرائيل، والتحلل من العلاقات مع العرب، والتركيز علي المشكلات الداخلية والنمو الاقتصادي. ولقد حسم هذا الصراع موت عبد الناصر وتولي السادات الحكم ليقود البلاد تحت راية الجناح اليميني.

كان تولي السادات فاتحة لظهور الصفوة الجديدة، التي طالبت باتباع استراتيجية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، وكان اختيارها لهذا النموذج الاقتصادي يتطلب أحداث تغيير كامل في بناء علاقات القوة. ولهذا كان علي النظام الجديد أن يخطو خطوتين أساسيتين :

- ١- تأسيس طبقة مسيطرة جديدة
- ٢- القضاء علي تحالف القوميين / الشعبويين

ولقد استخدم النظام الايديولوجيا الاسلامية لتنفيذ هذه المهام، أي أن الدعوة الدينية التي أطلقها السادات كانت تستهدف :

- ١- صياغة طبقة مسيطرة واحدة متلاحمة أيديولوجيا
 - ٢- توسيع قاعدة المساندة للنظام
 - ٣- وضع برنامج سياسي واضح مميز
 - ٤- تشويه وعزل القوى المضادة، عن طريق وصمها بالانحاد، وبذلك يتم تنفير المجتمع منها وقض جماهيرها من حولها.
- من هنا انطلق نظام السادات في عملية تعبئة ايديولوجية واسعة ذات طابع

اسلامي، وذلك من خلال ابراز شبح متوعد يهدد المجتمع المصري المسلم، ذلك الشبح الذي يتمثل في مؤامرات الأقباط والاشتراكيين واليهود والعالم المسيحي ككل ضد المسلمين. وعلاوة علي ذلك حاول النظام استخدام الشريعة الاسلامية كأداة شرعية للهيمنة. وبالطبع كان من نتيجة ذلك أن بدأت تتوتر العلاقة بين الجماعتين المسلمة والقبطية.

ولكي يؤكد السادات هذا التوجه قام في سبتمبر ١٩٧١ بإجراء استفتاء رسمي علي جعل الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع وأقر ذلك في الدستور الدائم الجديد، كما قام من ناحية ثانية بإطلاق سراح الاخوان المسلمين من السجون. ولقد أدت هاتان الخطوتان الي أحداث تقارب بين البيروقراطية الساداتية والجماعات الاسلامية المحافظة المعبرة عن مصالح النخبة التجارية، وأثرياء المزارعين، وشرائح من الطبقة المتوسطة، وملاك الأراضي الزراعية.

لم يكن لليسار المصري، كما تري الباحثة، القدرة علي مواجهة تلك التوجهات الساداتية، حيث كان اليسار ككل في حالة دفاعية منذ عام ١٩٧٣، فاذا كانت الحركة الطلابية ١٩٧٢ - ١٩٧٣ قد حولت الاهتمام الشعبي من الخطر المزعوم الذي يتهدد الاسلام الي التهديد الحقيقي الذي قمثله اسرائيل، فإن النظام استطاع تدمير الأثر الذي أحدثته هذه الحركة من خلال حملة اعتقالات واسعة للقوي الوطنية - الشعبية، كما أسهمت حرب أكتوبر في ازدياد شعبيته. وعلي الرغم من استمرار مظاهرات الطلبة والعمال حتي عام ١٩٧٧، إلا أن اليسار لم يكن قادرا علي تنظيم صفوفها أو ترسيخ وجوده وسط الطبقة العاملة.

من ناحية ثانية، ترصد الباحثة آثار التحولات الاقتصادية وتسييد اقتصاد السوق وقوانين الانفتاح، علي نمو التيار الاسلامي. فازدياد التضخم والبطالة نتيجة لتلك التحولات قد أدت الي خلق حالة توتر اجتماعي شديدة الحدة. تجلي ذلك في المظاهرات الواسعة التي ماجت

بها القاهرة عام ١٩٧٥ احتجاجاً على التضخم وزيادة التفاوت في الدخل وسياسات القمع والقهر. ولمواجهة هذا التمرد، عمد النظام مرة أخرى إلى اللجوء إلى القوي الدينية حيث سمح للأخوان المسلمين في يوليو ١٩٧٥ بإعادة إصدار جريدتهم. كما لجأ من ناحية أخرى، إلى قمر قانون من خلال الأزهر يسمح له بضرب الحركة اليسارية، وهو قانون الردة الذي يقيم الحد علي من تحول عن الاسلام بعد اعتناقه. ولقد وصل الأمر ذروته في ١٨، ١٩ يناير ١٩٧٧، عندما انطلقت مظاهرات الخبز وعمت جميع أنحاء مصر. واتهم السادات قري اليسار باثارة هذه الاضطرابات وقام بحملة اعتقالات واسعة. وبهذا تم له القضاء علي حركة اليسار لتخلو الساحة السياسية تماماً أمام الجماعات الاسلامية.

تفرد الباحثة قسماً هاماً من كتابها لتتبع علاقة التيار الاسلامي بالنظام فعلي حد قولها، كان اليمين الاسلامي المحافظ أحد أقسام الكتلة المهيمنة التي نظم السادات صفوفها. ولقد أثمرت استخدامات النظام للأيدولوجيا المتأسلمة في نشوء العديد من الصدامات بين المسلمين والأقباط وصلت ذروتها في نوفمبر ١٩٧٢ وهي الأحداث المعروفة بأحداث قرية الخانكة وتقدم د. فرج تفسيراً جديراً بالاهتمام لظاهرة النزاع الديني في مصر السبعينيات اعتماداً علي مفهوم خاص للصراع الاجتماعي. فالباحثة ترى أن النزاع الديني في مصر يشكل جزءاً من ظاهرة أوسع هي الصراعات عبر الطبقية إذ يمكن لهذه الصراعات أن تأخذ أشكالاً متعددة، عرقية أو عنصرية أو لغوية أو دينية. ولكي تكتمل شروط تحول النزاع الديني إلى صراع إثني لابد من وجود أقلية خاضعة علي جميع المستويات، سواء الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية، كما يتطلب ذلك حدوث تفاعلات ثقافية عدائية بين الأغلبية والأقلية. ويحدد الباحثة ثلاث حالات لعلاقة الصراع الإثني مع الصراع الطبقي.

الحالة الأولى : ويتداخل فيها

الانشقاق الإثني مع الانشقاق الطبقي. ففي حالة ازدياد الفجوة الاقتصادية بين الطبقات، نتيجة لأسلوب معين في التنمية، يمكن للصنف أن تستخدم التوترات الاثنية كأداة لإدارة الصراعات الطبقية، حيث تتوزع التفاعلات العرقية وفقاً لخطوط طبقية.

الحالة الثانية : قد يؤدي أسلوب التنمية المتبع إلى حدوث تطور لا متكافئ، تزدهر معه أقاليم معينة، ويصيب الركود والتخلف أقاليم أخرى. ويؤدي تطابق الانشقاق الاقليمي مع الانشقاق الاثني إلى خلق شروط يتفجر معها صراع إثني حاد.

الحالة الثالثة : قد تنفجر الصراعات الدينية مع وجود انشقاق إثني لا يتطابق مع انشقاق طبقي أو اقليمي. وترى د. فرج أن النزاع الديني في مصر هو ناتج عرضي لصراع طبقي نشب بين الجماعات الاجتماعية التي لا تنتمي إلى تكوينات عرقية مختلفة، وأدى ذلك إلى تبني بعض التيارات لأيدولوجيات خاصة ذات طبيعة عدوانية تهدد حقوق الاقليات.

بالعودة إلى علاقة التيار الاسلامي بالنظام نجد أن الاسلاميين، متحالفين مع السادات، حاولوا إثارة نزعات دينية طائفية لدى الجماهير. ولقد استفاد طرفا التحالف (الاسلامي - الساداتي) من تلك الممارسات طوال الفترة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٧. بين أن الفترة التي أعقبت ١٩٧٧ اتسمت العلاقة بينهما بالتوتر، فلقد اتضح للأخوان المسلمين، بعد مظاهرات يناير ٧٧، ضعف الموقف السياسي للنخبة البروقراطية، ومن ثم فقد قرروا القيام بمناورات مستقلة عن النظام في محاولة منهم التعبير عن أيدولوجيتهم الخاصة والتعامل المباشر مع الجماهير. فبدأت مطبوعاتهم تعارض بعض سياسات النظام خاصة معاهدة كامب ديفيد، وذلك في إطار استراتيجية مزدوجة.

١- ترهيب النظام عن طريق دعم والدفاع عن الهجمات الارهابية التي قامت بها الحركات الاسلامية الجديدة.

٢- تبني مطالب الشعبويين -

القومويين المعارضين للنظام لاستثمار شعبيتهم.

تشير د. فرج من ناحية ثانية إلى أن خطر النزاع الديني قد ازداد بظهور الجماعات الاسلامية الجهادية الجديدة. وترتبط الباحثة بين الأصول الاجتماعية لأعضاء تلك الجماعات وخصائصهم العقائدية، فتري أنهم ينتمون أصلاً إلى فئات برجوازية صغيرة معادية بشدة لسياسات النظام. ولصغر سن أعضائها وميلهم إلى العنف (وهي سمة مميزة للشباب) وتشدهم الأخلاقي المثالي، اتجهت هذه الجماعات إلى العنف كوسيلة للإطاحة بالنظام والصدام مع الأقباط. ويتضح ميل الجماعات المشار إليها إلى العنف الديني في حرق الكنائس، تلك العمليات التي بدأت منذ عام ١٩٧٤ واستمرت حتى نهاية السبعينيات. ويبرر أعضاء الجماعات تصرفاتهم العدوانية بأن الأقباط يعتنقون ديانة مخالفة ومن ثم فهم يحاولون منع تحول مصر إلى دولة اسلامية، وأن الكنيسة تحاول بشتي الطرق العدوانية تحويل المسلمين عن ديانتهم.

من ناحية أخرى، أخضعت د. فرج المجتمع القبطي في مصر للتحليل حتى تكتمل صورة النزاع الديني بطرفيها الاسلامي والقبطي. وفي ذلك تشير إلى عامل هام كان له دوره في إعادة صياغة ملامح المجتمع القبطي المصري، ألا وهو تولي البابا شنودة الثالث، ففي رأيها أن انتخاب البابا شنودة قد سجل تغيراً كبيراً في هيراركية الكنيسة. ذلك أن راعي الكنيسة الجديد. وهو الحاصل علي تعليم عال، لديه درجة مرتفعة من الوعي السياسي، ورؤية أعمق وأكثر حداثة لدوره، وهو يختلف في هذا عن أسلافه من رجال الاكليروس المحافظين السابقين. ويتولي البابا شنودة أصبح هناك انقسام عميق في هيكلة قيادة الكنيسة. متطابق بدرجة أكبر أو أقل مع الانقسام الحادث في المجتمع القبطي ككل بين الجديد

الراغب في التحديث والتقدم المحافظ. وبشأن العلاقة بين الكنيسة والدولة في السبعينيات، تشير د. فرج إلى

موزعين. علي مختلف الايديولوجيات السياسية، وعلي الصعيد الثقافي، تؤكد الباحثة انتماء الاقباط الي الثقافة المصرية الواحدة غير مختلفين في ذلك عن المسلمين المصريين. من هنا يمكن أن نصل مع مؤلفه الكتاب الي قناعة مفادها أن مصر لا تحمل بذور الطائفية في أرضها، وإنما هو صراع فجرتة اتجاهات غير بعيدة عن العنصرية.

وحول موقع الجماعة القبطية في المجتمع المصري بوجه عام، تري د. فرح أن الأقباط لم يعيشوا في عزلة عن مجتمعهم اقتصاديا أو سياسيا أو جغرافيا، حيث يتواجدون في صفوف كل الطبقات الاجتماعية، الطبقة الوسطى، الطبقة العاملة، الفلاحين، لكن دورهم السياسي كان ضئيلا للغاية ولا يتوازي مع وجودهم العددي. ومن الناحية الأيديولوجية نجدهم

مرحلتين. اتسمت الأولى بقدر من الهدوء والتفاهم، استعان فيها السادات بقيادة الكنيسة لأكساب تصرفاته بعض الشرعية، مثلما حدث عندما أعلنت الكنيسة موافقتها علي معاهدة كامب ديفيد. لكن حتي في هذه المرحلة لم يعط السادات للكنيسة أي دور سياسي. أما المرحلة الثانية فقد اتسمت بتوتر العلاقة واتهام البابا بالتآمر.

المستقبل العربي

١٩٩٢ / ٧

١٧٣

تقرير عن المؤتمر القومي العربي الرابع (عراق - ص) - تقرير هيئة المساعدة الطبية للعراق عن الوضع الصحي في العراق

● السياسة والفكر العربي بين الواقعية و الوقوعية
محمد عبد الفضل

● الأزمة الصومالية / إجلال رافيت

الدين والسياسة في لبنان (حلقة دراسية):

● كلمة رئيس الحلقة / هشام تشابة

● ورقة العمل / موريث أبو ناضر

● تعقيب / وجيه كوثراني

● المناقشات

● لبنان وسلام المنطقة / سليم الحصر

● الوعي المتغير بالدولة القطرية / محمد جابر الانتصاري

● المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي
علي خليفة الكواري

● دراسة في العلاقات اليابانية - الاسرائيلية
خليل ابراهيم الطيار

● السياسة المغربية في المحيط العربي / الحسان بوقنطار

يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية

لاهوت التحرير لماذا تعثر في الثقافة العربية الإسلامية

د. حيدر ابراهيم على
عرض : حلمى شعراوى

- ١ -

تقديم

لم يكن «لاهوت التحرير» مجرد مصطلح جديد في الفكر الدينى للكنيسة بأمريكا اللاتينية اتخذ كل هذه المكانة في الفكر الانسانى الحديث، كما لم يكن مجرد تطور إصلاحى في علاقة الدين بالمجتمع والسياسة في هذه المنطقة، وإنما أخذ هذه المكانة بسبب القفزة الهائلة في عملية تحول كبرى لدى رجال الدين ومفاهيمهم المجتمعية، وصلوا بها إلى حد استعمال مناهج ماركسية ليدخلوا بها عالم الثورتين السياسية والاجتماعية ، بل وإلى عالم العنف والثورة المسلحة ضد أوضاع التبعية والتمدن التى حانت بالعديد من شعوب أمريكا اللاتينية. وقد جعلت هذه القفزة مناطق أخرى كثيرة خاصة منطقتنا العربية تحت إلحاح السؤال : لماذا تعثر موقف الفكر الدينى هنا إلى هذه الدرجة ؟

ولم تعرف الثقافة العربية كتابات بارزة عن هذا الموضوع، بل وقلما كتب عن حركة الثورة في أمريكا اللاتينية عموما، اللهم إلا بدايات د. حسن حنفي في الستينيات والتي كان يحاول الانطلاق

منها إلى اجتهاداته اللاحقة عن التجديد والثورة في الاسلام.

بدا لى دائما أن المثقفين والمفكرين السودانيين قد توفر لهم قدر أكبر من الشجاعة في ساحة الفكر الدينى - تحليلا ومنهجية - رغم أنه لم تتوفر لهم الاعلامية الكافية ليشكلوا جناحا قويا في الثقافة العربية الاسلامية. وسوف لا نبحث هنا عن السبب في دور وثقل المركز المؤسسى - القاهرة الأزهر - أو ما يتردد كثيرا عن طبيعة دور الأطراف في حركة التجديد والمحافظة على السواء، ولكن متابعي المحدودة للدراسات والاجتهادات السودانية تضمن لهذا البحث قدرا من المصداقية !

من هنا فان جهد الدكتور حيدر ابراهيم الريادى في معالجة موضوع لاهوت التحرير - لا يمكن عزله عن اجتهادات مثقفين سودانيين آخرين في اقتحام مجال التحليل الاجتماعى العلمى الموضوعى للمسألة الدينية والفكر الدينى، أجد من واجبى تقديرهم قبل عرضى وتقديرى لجهد حيدر ابراهيم.

فمنذ وقت مبكر اصدر دبلوماسى شاب في الخرطوم هو محمد مكى ابراهيم

كتبا بالغ الدقة والعمق عن «أصول الفكر السودانى» حلل فيه وضع الدين الإسلامى الخاص في البنية السودانية الأفريقية العربية، وأثر غياب المؤسسة الدينية التقليدية على انطلاقات الفكر الدينى الصولى والشعبى في السودان بل ومحدودية تأثيرات الطائفية في انطلاقة الفكر الحديث بالسودان حتى برزت جماعة علماء سنار ووصلت من مصر تأثيرات المؤسسة الدينية الراسخة التى دعمت فيما بعد نفوذهم فدخل الفكر كله أطرا جديدة الحقته بالتقليدية إلى حد كبير، بينما يرى «مكى ابراهيم» أن التحام الفكر السودانى بانريقتها من جهة وقاعدته الشعبية من جهة أخرى كانا سيأتيان بنتائج مختلفة.

ولا يقل عن هذا العمل أهمية مؤلف آخر للدكتور عبدالله على ابراهيم باسم «الصراع بين المهدي والعلماء» (الخرطوم ١٩٦٦) حلل فيه الظروف الاجتماعية والسياسية للفكرة المهدية عموما وظهر المهدي في السودان بوجه خاص وأوضح - من خلال الرسائل المتبادلة بين المهدي وعلماء الدين في هذه الفترة - الفروق بين فكر المؤسسة الدينية وعناصر الثورة

الفكرية الجديدة التي قادت المهدي للجوء إلى القتال وتحويل الدين إلى قوة تعبوية في مواجهة «المؤسسة» والحكم الأجنبي...

وبعد قرن من الزمان شهد السودان محاكمة الشهيد محمود محمد طه ١٩٨٥ فورة ضد الفكر التقليدي للاخوان المسلمين الذين ساندوا فميرى ويرورا له إعدام الاستاذ الرائد الفكرى فانطلق أكثر من باحث يجادل مباشرة في وضعية الشريعة الاسلامية ومدى تناسبها مع العصر وصدامها مع الفكر الاجتماعى الحديث والعالمى، فصدر كتاب الاستاذ طه ابراهيم «هذا أو التخلف» بالخرطوم عام ١٩٨٦ كما صدر للدكتور عبدالله احمد النعيم العديد من الدراسات في هذا الاتجاه وخاصة بالانجليزية وأحدثها بالعربية ضمن كتابها من تحرير د. حيدرا ابراهيم عن «محمود محمد طه رائد التجديد الدينى بالسودان». وقريب من هذا الاطار نفسه اصدارات محمد سعيد القدال عن «المهدي ثائرا»، بل ودراساته السابقة في الموضوع كمثقف ماركسى يحلل اضافات المهدي وثورتها في الفكر الدينى.

إن جرأة المثقف السوداني هنا على خوض معركة تفسير الفكر الاسلامى اجتماعيا وسياسيا من جهة وطرح بعضهم بنفس الجرأة لامكانيات التصدى لمقولة الشريعة الاسلامية نفسها من جهة أخرى على أساس عقيدى نظرى وتطلع المسلمين إلى التطوير والتغيير الفعلى، كل ذلك يجعلنا ننظر إلى جهد حيدر ابراهيم لا مجرد نظرة تقدير لعمل جديد في الثقافة العربية، وفي معركة مواجهة الفكر السلفى وغلوئه في الجسد، وإنما نظرة تقدير لكل محاولات الجرأة العلمية على ثوابت يجادلها العصر بكل وقائع مع التقدير الخاص لصدور هذا الجهد الآن في ظل الظروف السائدة في السودان وفي انحاء مختلفة من العالم العربى.

وكتاب «لاهوت التحرير : الدين والثورة في العالم الثالث» ليس مجرد جهد من حيدر ابراهيم كأستاذ في علم الاجتماع الدينى، اطلع في أصعب ظروف

عمله وتنفيه الاختبارى على جهود اصيلة حول لاهوت التحرير في امريكا اللاتينية بشكل أساسى مع المرور بأهم ملامحه في افريقيا وآسيا طارحا قضاياها للمقارن العربى بتركيز مقتدر، وإنما ترجع أهمية الكتاب أيضا إلى «مقدمته» الوافية والمركزة عن الجهد العربى في مجال «التجديد والاصلاح» في الاسلام، والحدود التي وقفت بهذا الجهد دون الوصول لحد المساهمة في الثورة المتوقعة أو «الفهم الاسلامى التقدمى الأصيل» بل وجعلته «يبعث في النهاية عن أكثر الجوانب تغريبا ومحافظة» على حد تعبير حيدر الذى سنعود إليه لاحقا.

قد يساعدنا البدء الآن بعرض أسس وحركة «لاهوت التحرير» كما طرحها حيدر ابراهيم في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، لنعرض عقب ذلك خلاصة لمحاولة المؤلف الاجابة عن اسئلة الواقع العربى الإسلامى نفسه، وإن كان هذا الترتيب للعرض يأتى خلافا لترتيب الكتاب نفسه الذى دفعه الحماس للبدء بمدخل عن الواقع العربى ثم استعراض موضوع الكتاب.

- ٢ -

لاهوت التحرير : مرحلة الانطلاق :
ارتبطت انطلاقة «لاهوت التحرير» بفكرة أساسية عن «كنيسة المؤسسة» مقابل «كنيسة الشعب» لتفجر بذلك المضمون الاجتماعى للدين، وتطرح طبيعة صلته بالأوضاع الاجتماعية. وليس جديدا أن ينظر إلى المؤسسات الدينية من حيث انحيازاتها الطبقية، ولكن التحليل يتجه دائما إلى تفسير الوضع الراهن من حيث تبرير الكنيسة مثلا للأوضاع الطبقية السائدة أو تقديم غطاء ايديولوجى لاستبداد الطبقات الحاكمة، أو تشييت معتقدات الناس عند البعد المركزى، الوجردى، الأصولى، اللاتارىخى، المتعالى، وكان الجديد من لاهوت التحرير هو انطلاقه للهجوم بدلا من الدفاع، ومن ثم الانتقال بمقهوم الدين المسيحى كله من هذه النصوص والكيانات الخيالية «الكنيسة» إلى عوالم جديدة ذات طبيعة

تطورية وتاريخية وجماعية، تحكى تجلى سر الله في التاريخ... كتاريخ صراعى... تاريخ أدنى، يمثل تجلى الله في واقع محدد... وهو واقع الفقراء والمضطهدين وفقا للنص «الفقير سيرث الأرض»، فالتجلى الإلهى «في الأرض كما في السماء» يجعله «تجليا جديدا باستمرار في قلب الحقيقة» والحقيقة هي هذا الواقع الذى تعيشه الكنيسة في الأرض... وليست هنا حاجة لتكرار ظروف شعوب أمريكا اللاتينية التى جعلتها مهدا لانطلاقة أفكار لاهوت التحرير خاصة منذ الستينيات من هذا القرن، وقد زخرت بحوث مدرسة التبعية التى انطلقت أيضا من أمريكا اللاتينية بصورة الاستغلال والسيطرة من قبل الرأسمالية الأمريكية والنظم التابعة لها وخاصة العسكرية منها. وهو استغلال متوارث منذ الاستعمار الأسباني للبلاد واضطهاد وتصفية سكانها الأصليين. وطوال هذه الرحلة والكنيسة الكاثوليكية تلحق نفسها بالدولة، وتبشر بالنظام الاقطاعى ثم الرأسمالى، «بل واعتبرت الوريث الاقتصادى للامبراطورية الاسبانية في أمريكا اللاتينية. وحين عرفت الكنيسة موجه الاصلاح الدينى في أوروبا فإنها لم تعرفه لصالح الفقراء بقدر ما خدمت به التوسع الرأسمالى نفسه. ولذا لم يتغير وضع الكنيسة نفسها في أمريكا اللاتينية مثلما حدث مثلا في بلدان أوروبا، رغم أن الوافد كان هو الثقافة الأوروبية المسكونة بالاضطهاد والاستغلال للسكان الأصليين. ومع ذلك لا يميل البعض - فى رأى حيدر ابراهيم - إلى اعتبار لاهوت التحرير ظاهرة «أمريكو لاتينية فقط» حرصا على إبعاد الجانب الفرائيى والفولكلورى عنه كظاهرة خاصة بهذه المنطقة وحدها، ذلك أن لاهوت التحرير يحاول أن يكون عالميا، وأصيلا، يحدد على المستوى النظرى الوجود الملموس للرب والمسيح المصعد فى أوضاع انسانية متعددة، أى أن يكون نصيا وتاريخيا، لأنه لو حاد عن ذلك لوقع فى خطر تأمل «إله معكوس» بأيدىولوجية الطبقة

المهيمنة (ص ٣٨). لذلك يرصد مؤرخو لاهوت التحرير تطور الظاهرة، ليس على مستوى الكنيسة وحدها في أمريكا اللاتينية بل على مستوى الحركة الثقافية والفكرية عموماً وعلى المستوى الشعبي بوجه أخص.

أ - على المستوى الكنسي : كانت الكنيسة تغلق بتيارات الرغبة في التجديد عقب الحرب العالمية الأولى لكن مؤتمر كنائس أمريكا اللاتينية في ريو دي جانيرو عام ١٩٥٥ بحضور البابا بيوس، كان يبدو الأكثر حساسية لضرورات التطوير، ومناقشة «الدور الجديد للكنيسة في النظام الاجتماعي»، والحديث عن «مملكة المسيح بين الفقراء...» ويشعر القارئ أن هذه هي الفترة التي شهدت انطلاقاً ثقافات التحرر الوطني هنا وهناك من أنحاء العالم الثالث كما كانت البيرونية في الأرجنتين وفارجا في البرازيل، وكاردينا في المكسيك هي تجسدها في أمريكا اللاتينية، لكن الثورة الكوبية ١٩٥٨ وتصعيد الحركة الجيفارية بتعبئة الفلاحين في حركة الكفاح المسلح، انزعا الفاتيكان وجعله يدعو إلى مجمعه في يناير ١٩٥٩ مئات القسس من أمريكا اللاتينية، وتزايد تمثيلهم تباعاً، وأطلق البابا نفسه المصطلحات الأولى للاهوت التحرير.

ويعتبر المؤرخون أن المؤتمر الكنسي في ميديلين (كولومبيا) عام ١٩٦٨ ووثيقته الأساسية الصادرة عام ١٩٧٠ هما الصياغة الكنسية الرسمية لموضوعة لاهوت التحرير، التي ترادفت منذ ذلك الحين بكلمات «التنمية المتكاملة» و«التقدم الملموس» الذي يتباعد عن العبودية «والتبعية غير العادلة» وقدمت في مؤتمر كنسي - مفروض أن يكون تقليدياً - وثائق بعنوان الحركات الشعبية، الإعلام الجماهيري وفقر الكنيسة، التعليم والشباب، بما جعله يبدو مؤمراً جماهيرياً أو فكرياً بأكثر من كونه دينياً. وتأتى وثيقة ميديلين عام ١٩٧٠ لتحقيق نقلة أخرى أكثر راديكالية وأصالة في فكريات لاهوت التحرير، وتبدأ الوثيقة بالمصادمة

الصريحة مع مقولات حاكمية ورائجة مثل : «لو كانت التنمية هي الاسم الجديد للسلام، فإن تخلف أمريكا اللاتينية بخصائصه المحددة في مختلف الأقطار هو وضع غير عادل ومثير للتوترات التي تتأمر ضد السلام - والتوترات - في تعريف الوثيقة قضى في ثلاثة مجالات :

توترات بين الطبقات والاستعمار الداخلي، وتوترات عالمية مرتبطة بالاستعمار الحديث الخارجي، وتوترات بين أقطار أمريكا اللاتينية نفسها بسبب الوطنية المتضخمة والتسلح. وتتحدث الوثيقة التي تؤسس للاهوت التحرير على المستوى الكنسي - عن دور الفقراء في بناء الكنيسة والمؤسسة السياسية، وترجع الفقر إلى معطيات بنائية وليس نتيجة الفصل وسوء الحظ الذي يعالجه الاحسان والرعاية الكنسية التقليدية، أو تعاطف الاغنياء المزيف تجاه الفقراء، ومن هنا تنشأ ضرورة تغيير البنى التي تسبب الفقر، وهذه مسألة تقوم على القوة، والفعل السياسي، وامتدت في الوثيقة أفكار الخطيئة التي تتجذر في الاخلاق الشخصية لتشمل كل النظم الاجتماعية وخاصة النظم غير العادلة التي تتسم باللامساواة المكشوفة والعنف المألوف بكل أشكاله. والعمل السياسي يكسب شرعيته بالتحرر من الخطيئة، وهذه مهمة الكنيسة، فتغيير المعنى الرمزي للفقر ليس في القبول السلبي والتضحية ولكن بالدعوة للمساواة والعدل.

ويضيف الباحث - حيدر ابراهيم بنفس الاهتمام انجازات مؤتمر آخر في بيرولا ١٩٧٩ حيث وضع مفهوم التحرير في الصدارة من وعى الكنيسة ولتجعل مفهوم الفقراء لا يقل أهمية عن مفهوم الله لان عباده الله لا معنى لها دون العدل وحب الفقراء، وان الممارسة المسيحية للتحرير هي مصدر الروحانية.

ب - على المستوى الفكري : في إطار النشاط الكنسي المؤسسي حول لاهوت التحرير يدرج الباحثون نشاطاً بارزاً لعدد من المثقفين المسيحيين الذين لم يكونوا بعيدين عن موجة لاهوت التحرير،

بل ساهموا كثيراً في صياغتها مثل مجموعات اليسار المسيحي التي برز نشاطها في البرازيل خاصة بين ١٩٥٩ / ١٩٦٤. والتي تحدثت عن نموذج مثالي مسيحي للتاريخ يرتبط بالفعل الشعبي، وطالبوا بالاستفادة من دراسات العلوم الاجتماعية، وتعاونوا مع القساوسة في مناطق أخرى من العالم لإصدار خطاب إلى شعوب العالم الثالث ١٩٦٧ جعلوا القساوسة يقررون فيه أن الثورة أداة مناسبة للتغلب على الظلم لأن الاغنياء يحرضون على العنف.

لم يكن مثقفو لاهوت التحرير بعيدين عن الحركة الثقافية وتياراتها الفكرية الغنية في تلك الفترة، فقد قرعوا جديداً بأولوفزيري عن تربية المقهورين ومفهوم الوعي أو تكوين الوعي كمنهج لا يكون الناس به مجرد متلقين بل ذوي عارفة تحقق إدراكاً عميقاً بالحقيقة الاجتماعية وذلك رداً على دور الكنيسة التقليدي - مثل مؤسسات التعليم في التلقين، وهودرس لمعرفة طريق المقهورين لتحرير أنفسهم بلغة لاهوت التحرير. ولا يسمع المجال لعرض ما يورده الباحثون عن تأثير وتأثر كاميليو توريز، القس الكولومبي الغنى، عالم الاجتماع، عضو قوات الثورة المسلحة في كولومبيا. كما لا يسمع المجال لعرض أعمال جماعة المسيحيين من أجل الاشتراكية التي ابتدأت من شيلي عام ١٩٧١ عن طريق وثيقة موقعة من قبل ثمانين قسيساً يعلنون فيها أنهم لا يرون تناقضاً بين المسيحية والاشتراكية. وذلك في رد على تحليلات لوثيقة مؤتمر ميديلين التي اتسمت باختيار وسط بين الاشتراكية والراسمالية. وسيرد لاحقاً أيضاً عرض تأثر القسس ولاهوت التحرير بالفكر الماركسي لتأكيد الصلة بين حركة لاهوت التحرير والفيليان الفكرى الثورى الذى اتسمت به أمريكا اللاتينية فى تلك الفترة.

ج - على المستوى الشعبى : يرى حيدر ابراهيم - بموضوعية - أن لاهوت التحرير ليس هو نتاج حركة القساوسة الشعبوية وحدها ولا بمجرد صلتها بالحركة

الفكرية، إذ أن كل ذلك إنما كان من العوامل المساعدة القوية الأثر، لكن لاهوت التحرير ظهر في حيوات الفقراء والمضطهدين بأمريكا اللاتينية وبالتحديد في التجمعات القاعدية المسيحية، وهي في الأصل مجموعات صغيرة تجتمع لدراسة واقامة الطقوس والعمل الاجتماعي، وغالبها ما يتم ذلك دون تسييس مهني ولكن بقيادة مدربة، وذلك في أقل من حجم أبرشية، يمثلون القاعدة أو جذور المجتمع التي كانت الاداة العملية للاهوت التحرير واقعا. وكان تكوين هذه التجمعات الصغيرة هو الرد الحاسم على انظمة الحكم الشمولية حيث يجد الفرد المضطهد نفسه فيها ويشعر باحترام الجماعة في المناقشة ويصبح الدعم المتبادل ممكنا، وكلما زاد الضغط من الخارج ازداد تضامن المضطهدين.. وبذلك دشنت الكنيسة وجددت تجديدا حقيقيا بعلاقات المؤمنين العاديين، ووجدت هذه التجمعات في الأرياف وأطراف المدن، بين فئات غير متعلمة في الغالب، ولذلك سعت إلى تبسيط المسيحية وربطها بالحياة اليومية. ومع نهاية السبعينيات كان هناك حوالي ٨٠ ألفا من هذه التجمعات في البرازيل وحدها، وكانوا هم مادة لاهوت التحرير، لأنهم الفقراء بالفعل ولذلك تعتبر الكنيسة الكاثوليكية في البرازيل أكثر الكنائس تقدمية لاهوتيا واجتماعيا لانحيازها الفعلي للجماهير، ومبادراتها في تشكيل منظمات ديمقراطية وتكوين الجماعات القاعدية (ص ٤٩).

وببيان القاعدة الشعبية على هذا النحو لحركة لاهوت التحرير، يمكننا أن نقول الهرم لنعرف أن الفيلان الشعبي على هذا النحو في أمريكا اللاتينية كان وراء كثير من الظواهر التي بدت لفترة خاصة بهذه القارة، مثل العنف المسلح، وأنكار مدرسة التبعية، ونظريات التربية والتعليم ومن ثم لاهوت التحرير، وذلك كلمة أيضا ردا على الهيمنة الرأسمالية، وتاريخ الاستغلال «والاستعمار الداخلي» على نحو ما أسمته بعض وثائق لاهوت التحرير نفسه، فضلا عن فشل النظم

الشعبوية في تقديم صياغات ديمقراطية للحركة الشعبية، بل وتعتبر الأحزاب الشيوعية لفترات طويلة، مما ساعد على استقرار النظم العسكرية الفاشية لفترات أطول في حياة أمريكا اللاتينية وسوف نرى في الفقرة التالية عرضا لبعض قضايا لاهوت التحرير - كما أوردتها كتاب حيدر ابراهيم لنتعرف إلى أي حد قدم بعض الإجابات على الاسئلة الملحة في حياة هذه القارة.

- ٣ -

قضايا التطور:

لا يقلت أي لاهوت في خطابه السائد عن روح عصره - وهذا ما خضع له لاهوت التحرير بالضرورة، فقد ولد في خضم الصراع الاجتماعي الحاد بين التخلف المنتشر والتضخم الرأسمالي في أعلى مراحلها، ومن هنا صدرت مفاهيمه الأساسية، بل صدر دور الكنيسة نفسه، فكيف يطور المؤلف هذه المسألة الهامة فيما تعرض له لاهوت التحرير خلال تاريخه القصير؟

١ - قيمة الممارسة: يكاد لاهوت التحرير يبدأ وينتهي بهذه القيمة، فهي مصدر التفكير والمواقف أو التقدم والبطء، وبالاساس مصدر الالتزام تجاه فقراء أمريكا اللاتينية، فالانجيل عند أحد قادة هذا اللاهوت - برون - موجه أساسا إلى أولئك من غير المشخصين الذين حرروا من حقوقهم الأساسية «ولذا فالالتزام بتحريرهم هو الذي حفظ للانجيل مصداقيته التي كانت له في البداية في الفترات العظيمة للقدسية والشهادة»، والمعرفة تعني المحبة والاندماج والتواصل مع الفقراء والمحتاجين، ومن الصعب الدعوة للرب في مجتمع لا إنساني، فكيف يكون المضطهدون ومستغلون معا أبناء الرب؟ واللاهوت ليس مجرد الإيمان، أنه ينبع من تجربة العقيدة ولذا فالممارسة ليست تسييس اللاهوت، ولا هي وحدها معيار اللاهوت، ولكنها كذلك في ضوء العقيدة بالاساس فاللاهوت عقيدة مسيحية وممارسة تحريرية، ومهمة اللاهوت تغيير العالم وليس مجرد فهمه ومن

هنا ضرورة الانحياز لنضالات الفقراء.

٢ - خيار الفقراء: أي لاهوت لا يبدأ بالاصغاء لصراخ الفقراء وسيستمر في طرح الاسئلة المجردة ويقنع بالإجابات المثالية الخاطئة ويفرق في المطلقات. فالخس من الانجيل والموروث وتاريخ الكنيسة والعقيدة هي مصادر ثانوية للمعرفة الحقيقية، «ولا» يوجد منظور لاهوتي معياري مرجعي له الاسبقية على الالتزام إلى جانب الفقراء والمضطهدين، وتؤكد إحدى الوثائق الرئيسية لمؤتمر كنسي (ببويلا ١٩٧٩) إن مفهوم الفقراء في المسيحية لا يقل أهمية عن مفهوم الله أو لا يمكن فصله عن الله... وسوف نرى في استعراض تيارات لاهوت التحرير كيف دفعت هذه القضية المركزية - قضية الفقراء - إلى مواقف عملية لحل مشكلة الفقر «والظلم المؤسسي» مقابل العنف المؤسسي «على حد تعبير اصحاب لاهوت التحرير. «والممارسة الخلاصية» هي حقيقة الرب الذي صلب ليخلق الحياة مجددا، والإيمان هو أن نفعل ما يفعل الرب وألا تفكر فيه فقط بل أن نفعل مثله وقد أدت سيادة روح «المعاونة في الخلاص» هذه بالانتماء للفقراء إلى موجة من التوحد مع الفقراء قام بها رهبان وراهبات بهدف المشاركة والدفاع عن الفقراء بطريقة نقتررب من الشعبوية الروسية في القرن التاسع عشر، ولكنها في النهاية دفعت آخرين للمسارعة بصياغة تفكير منظم عن مناهج التحرير اللاهوتي وأنماط الالتزام التي اتخذت شكل التوحيد مع الحركة الثورية.

٣ - بين الروحانية والعسكيس: سارع عدد من اللاهوتيين إلى الاهتمام بالجانب الروحي لممارسات لاهوت التحرير إزاء مخاوفهم من الاندفاع في الشعبوية، أو تخوفهم على العقيدة من التبسيط والابتذال المعرفي للاهوت حسب تعبير بعضهم أو خوف البعض من انغماس الحركة في التيارات الاشتراكية بدليل عدم ميل هؤلاء «لاعتبار الرأسمالية هي الشيطان والاشتراكية مملكة الرب». وهنا ظهرت موجه التسييس ونقيضها في

روحانية اللاهوت فحيث رأى البعض مثل «جوتبيرز» ان الموقف من الفقراء موقف بنيوي يجب ان يصل إلى مدى تحرير الفقراء من أوضاعهم ومن اغراء المثل الزائفة للمجتمع الاستهلاكي، بينما رأى البعض الآخر أن هذا الانحياز تفضيلي وليس حصريا أو إبعاديا فالتحليل جاء للجميع، وكما يخاطب الفقراء فإنه يخاطب الاغنياء بهدف تحريرهم من المادية الانانية. كان هذا في الواقع تعبيراً عن صراع قائم في المجتمع بين موجة التطور عن طريق التحديث والنمو الاقتصادي. وموجه الإفقار والتهميش الناتجة من عملية التنمية هذه والتي أدت إلى «الظلم المؤسسي» و«الفقر المؤسسي» أيضا وقد أدى هذا الصراع إلى بروز صراع الروحانية والتسييس إزاء تصاعد الخطاب الاجتماعي التحليلي داخل حركة لاهوت التحرير، وظهر كتب لقادته مثل كتاب Araya باسم «إله الفقراء» الذي طالب بتدمير الفقر البنائي الذي يشمل النظام الاقتصادي والثقافي والاجتماعي على السواء، أو كتاب «كومبلين» عن «الكنيسة ودولة الأمن القومي» جعل فيه الكنيسة عنصرا سياسيا إلى جانب المضطهدين وكفاحهم من أجل مجتمع عادل وورث بين العبادة والممارسة الثورية . وقدم مفكرون آخرون في لاهوت التحرير أفكارا أكثر عمقا، مستجيبة للحركة الشعبية في أمريكا اللاتينية وتتجاوز مجرد الفصل أو الربط بين الدين والسياسة، مثل «ليثين الذي يرجع العلاقة بين الدين والسياسة إلى إشكالية وضوح مفهوم «الديمقراطية» و«الدمقرطة» فالأولى تعني تأسيس وتكوين ومساندة وجود مؤسسات حرة تعددية ومفتوحة نسبيا، بينما الثانية تعني خلق عدالة ومشاركة أكبر ضمن المؤسسات الرئيسية ومنها الكنيسة، الديمقراطية مهمتها أسوأ لأنها تدور حول عمل القادة الدينيين لتطوير حقوق الإنسان والحريات السياسية والحد الأدنى لأفكار العدالة والحق والمساواة، أما الديمقراطية فاصعب كثيرا لأنها تدعو صفوة الكنيسة وكل أفرادها

لتقنين مفاهيم العدالة وتطبيق نماذج جديدة للسيطرة الديمقراطية في قلب تراتبية المؤسسات السلطوية، ويمثل هذا التقاطع بين الديمقراطية والدمقرطة في علاقة الكنيسة بالشعب، أي بالثقافة الشعبية، الدين الشعبي، الطبقات الشعبية، التنظيمات الشعبية . بهذا يمكن أن يناقش لاهوت التحرير علاقة الكنيسة بالدولة مثل مناقشة علاقة السلطة بالعدالة ومعايير الشرعية لأي نشاط ليجعله طيبا ومقبولا. من هنا نتصور كيف طرح لاهوت التحرير - ويمكن أن يطرح كل لاهوت تحرير قضية المجتمع المدني، والتنظيمات الاجتماعية الشعبية، ومفهوم ديمقراطي شعبي حقيقي يرفض فكرة صفوة أهل الرأي والشورى... الخ

٤- اعتماد التحليل الاجتماعي (وسمى البعض الاجتماعية - Sociological ogism) : تنبه الدراسة هنا إلى جانب بالغ الأهمية من لاهوت التحرير وهو في الواقع أمر هام لكل عمل سياسي وذلك هو اعتماد التحليل الاجتماعي مصدرا لاتخاذ المواقف إلى جانب المنطلق الفكري أو السياسي، والتحليل الاجتماعي ليس مجرد «اجتماعية» التي قد تؤدي به إلى مخاطر انتبه بعض مفكريه إليها - مثل تنبيه البعض منا لمخاطر «الاقتصادية» في العمل السياسي الحديث . وبالنسبة لللاهوت التحرير أشار البعض إلى أن اللاهوت عموما اعتمد أحيانا على الفلسفة التي كانت علم العلوم في وقت ما، ولم يختزل ذلك مضمون العقيدة، إلى مجرد فلسفة «ونفس الشيء ينطبق على العلوم الاجتماعية، وهو أمر طبيعي في أمريكا اللاتينية لان مجال اللاهوت هو الإنسان المحروم من إنسانيته، وهذا الحرمان سببه اجتماعي وليس فلسفيا، ومن هنا ضرورة الحوار بين لاهوت التحرير والعلوم الاجتماعية. ويرجع المؤلف سبب بروز هذه القضية إلى لحظة اهتمام لاهوت التحرير بالتعبير في التنظيم الاجتماعي بحثا عن العدل تجاه الفقراء، هنا صدرت آراء الاجتماعيين - مثلما عندنا حول التحديث والتنمية، كما

صدرت آراء حول البحث عن أسباب الفقر الاجتماعية - وليست الاخلاقية - وهي ليست كامنة - كما رأى البعض - في الروح الثقافية للشعب الأمريكي اللاتيني أو في سيرورة علاقة «الاضطهاد /التحرير» منذ الغزو الأسباني أو تدين الشعب ودوره في التحرير الخ ورأى آخرون أن هذا التفسير اللاهوتي الثقافي لفكرة الشعب لا يتوصل إلى ديناً مبكية الكتابات والحركات الشعبية، ولا إلى اعتبار العامل الاقتصادي والصراع الطبقي. وحين وصل البعض إلى قيام منهجية الماركسية في التحليل، وصعب ذلك على بعض اللاهوتيين توصل لاهوت التحرير لمناهج تكاملية لا تغفل التحليل الاجتماعي لمصدر الفقر والبؤس واكتشاف حجم الفجوة بين الفقراء والاغنياء الذين يدعون مع الإيمان بالعقيدة المسيحية، لكنه وضع يؤدي بالضرورة إلى التذمر الاخلاقي الديني والاحتجاج ويلزم الكنيسة باتخاذ المواقف الايجابية.

٥ - التمرحل والتصنيف : يهتم هذا الفصل (٦٨ / ٧٢) بجهود دأري لاهوت التحرير في تصنيف مراحل ومناهجه وتياراته ليكشف عن بيئة ثقافية كاملة تلقى ترحيب الاجتهاد والمجتهدين وتسعى إلى تحديد المواقف والمواقف، وهو فصل جدير أن يقرأ في كتاب وحده حيث يقتضى من الاشارات السريعة فيه معرفة ظروف المرحلة التأسيسية التي ظهرت فيها القضايا الاجتماعية ومرحلة البناء التي تم فيها التوازن بين اللاهوت والتسييس، ثم طبيعة القضايا التي قامت عليها مرحلة الاستقرار، أو المرحلة الشكلية أما بالنسبة لتصنيف المشتغلين بلاهوت التحرير، فإننا نشعر بالحاجة بعد التعرف على البنية الاكليريكية لهم، كيف يمكن الاستفادة من تصنيفهم، الامبريقي أو الوظيفي أو البنيوي، في التعرف على تحليلات لاهوت التحرير الحالية بعدعودة التسلط المطلق للرأسمالية التي قام لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية على ربطها بمؤسسات الفقر والعنف.

التيارات الرئيسية :

تجاهت لاهوت التحرير عدة تيارات انطلاقاً من رغبة أولية في «الاصلاح الدينى» ومروراً بنزوع إلى الشعبوية الإنسانية، وتأثراً بما ساد أمريكا اللاتينية من نظريات في البحث والتفكير حول الشقافية والتعبئة والماركسية وحتى إيديولوجية الكفاح المسلح إن جاز التعبير. ولكن لأن لاهوت التحرير ليس مجرد ظاهرة إقليمية، قارية، كما سبق القول فإن رافده الأفريقي، والآخر الآسيوى لابد أن يؤخذ في الاعتبار وأن كان لهما دوريهما ملامحهما الخاصة . وسوف نرهننا بإيجاز نتحمل مسئوليتنا على التيارات التي سادت في أمريكا اللاتينية باعتبارها الأساس ثم نعرض على ملامح المناطق الأخرى، وليصبح ما أورده حيدر إبراهيم من تأملات وتحليلات عن المنطقة العربية هو جزءاً من معالجات بحث التيارات في المناطق المختلفة حتى لو وضعه في مدخل الكتاب لا في آخره كما رأينا وحتى لو كان السؤال الأساسي بشأن هذا الجزء العربي هو : لماذا لم يتطور لاهوت التحرير في الفكر الدينى العربى الاسلامى ؟

إولاً : التيار الماركسيستي -

الاجتماعى - الشعبوى :

يمثل هذا التيار النزوع المسيحى الانسانى. كما يعكس التوجه الثقافى والشعبوى الذى تأثر بمدارس الانثروبولوجيا الثقافية ذات الاقدام في أمريكا اللاتينية. لذلك يميل ممثلوها للحديث عن روح الشعب في أمريكا اللاتينية خلال تاريخه، وعن ممارسه التاريخية للشعوب، والشعب هنا مقولة ثقافيه تاريخية وليس تركيبه من الطبقات الاجتماعية المتصارعة، بل كتلة ذات وحدة وطنية وذات طابع في الدين الشعبى. والحل عند هذا التيار في العودة إلى القيم الأساسية وإلى طبيعة الشعب البسيطة التي تظهر في الازمات، وتفرض هذه الروح الحاجة إلى العناية بالروح الإنسانية أكثر من البناء الكليسيكى الوثوقى ويعتبر «ليوناردو بوف» و«كلودوفيس بوف» أفضل

من صاغ هذا التيار في كتابهما «تقديم لاهوت التحرير» ومن منطلقاتهما هذه تساءلاً دائماً : ماذا يمكن أن يفعله المسيح للمضطهدين، والمسيح يطلب منا تصحيح أفعالنا وليس مجرد تصحيح عقيدتنا ؟ وقد يكون العنف في نظرهما ضرورياً من أجل التحرير الاجتماعى ولكن المسيحيين لن يبدؤوا بالعنف. وقد اهتم لاهوت التحرير، بالتحليل الاجتماعى لظاهرة الفقر الذى اعتبروه ظاهرة جماعية ولكنها أيضاً صراعية، ولكن الفقر عندهم ليس فقط في المستوى الاقتصادى على نحو ما تركز الماركسية ولكن أيضاً على المستويين العرقى والجنسى. والانهيار عند هؤلاء هو المصدر الرئيسى ولكنه يحتاج لقراءة جديدة هي تأويل التحرير من موقع المضطهدين، فيما يسمونه «الدائرة التأويلية» بالميل المتبادل دائماً بين «الكلمة والفقر».

ويذهب «جون سورينيو» لأبعد من ذلك قليلاً فيطالب بتطوير علم مسيحى يتناسب مع ظروف أمريكا اللاتينية حيث يتحدث فيها عن «الشعب المصلوب» وسر حقيقة الرب في الوقوف إلى جانبه. ولذا فالرب ليس مجرد حقيقة متعالية من الماضى ولكنها تاريخية، وتأملية مستقبلية فالدعوة هي إلى مملكة الرب لا إلى الكنيسة. وحين يتحقق الإله التاريخى تصبح إرادة الانسان حرة والمستقبل ممكناً. لذلك عرف هذا التفكير توحيداً بين «الأنسنة والمسخنة» وتغيير الفعل الاجتماعى للعقائى.

اضطرت التطورات في هذا الاتجاه لتصبح أكثر اجتماعية، فمع الحديث عن أزمة الكنيسة في العصر الحديث رآها «سيجوندو» فرصة لتخلص الكنيسة من الرضاء الزائف عن النفس، والاعتراف بأنها لا تقلل الاجابات وأن على المسيحيين أن يتقدموا بأنفسهم في طريق التحرير كحافز جماعى، وعمق «سيجوندو» الدائرة التأويلية ليتحدث عن «الشك الإيديولوجى» وهو المصطلح السائد الآن لدى أصحاب لاهوت التحرير، مشيرين إلى الايدولوجيات والتفسيرات التي لونت الافتراضات الأساسية

للمسيحية وخاصة في اللاهوت الغربى الذى يدعى الحياد الإيجابى بينما هو يعبر عن طبقات سائدة. ولذلك يطالب سيجوندو بالتخلي عن هذا الزيف لصالح نشاط ثورى تحويلى للمجتمع وليس مجرد تحويل اللاهوت.

أضاف «آسمان» دور العلوم الاجتماعية في لاهوت التحرير، وسماها سوسبولوجية اللاهوت، ليصل بها إلى تحليل اجتماعى متميز للاوضاع في أمريكا اللاتينية والتي أدت إلى مأسسة العنف مثل مأسسة الفقر والاضطهاد. وأن التفضيل المعرفى للفقراء يميل للتحرير ومعرفة الرب في السياق الاجتماعى ليصبح «الإله المحرر» وليس الرب المساند للاضطهاد. ويدافع هذا الاتجاه عن ذاتية لاهوت التحرير باعتباره ليس ماركسية خفية ولكن التشابه ناتج من التزامهم الاجتماعى واعتقادهم في أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لمواجهة تزايد القمع. ورأى البعض مثل «بونينو» أن الوجدانية الراديكالية فيها تأليه غير فطن للتاريخ الانسانى، ومع ذلك فإن ضرورة نحت أخلاق سياسية مسيحية - عند بونينو - تفتضى تحليل تاريخ مقاومة شعوب أمريكا اللاتينية نفسها وهي الفكرة التي ثبتت الاهتمام بالدين الشعبى والشخصية الثقافية وبناء كنيسة من أدنى لأعلى لبناء روحانية التحرير عند هذه المدرسة.

ثانياً : التيار الماركسي

كان إطار العلاقة الدائم بين الكنيسة والماركسية هو العداء المتبادل الذى اشتد مع تصاعد النفوذ الاستعماري أواخر القرن الماضى وفترة ما بين الحربين لأسباب لا تخفى بالنسبة لتصاعد نفوذ الفكر الاشتراكي وهاجم الباهوت وكبار رجال الدين الماركسية «وتحريضها للفقراء على الحقد» كما كان لطبيعة موقف الماركسية والاحزاب الشيوعية من الدين تأثير سلبي بدوره، ولم يكسر هذه الموجه لأول مرة إلا تقارب الكنيسة، والحزب الشيوعى في كوستاريكا سنة ١٩٤٦ كما أدى صعود النازية إلى تقارب الطرفين تدريجياً

وخاصة مع رجال الكنيسة الألمان ومدارسهم البروتستانتية، وظهر «لاهوت الأمل» والإله المعاني وقوة المستقبل، كمصطلحات جديدة واقترب التحليل الكنسي من الجدل الهيجلي ثم الماركسي تدريجيا، مقترنا بتطور الفكر الماركسي نفسه بعد ستالين وظهور تيارات اليسار الجديد المتأثرة «بالالتوسيرية»، «وماركوزه». لكن الأمر احتاج لنضج التجربة الشعبية والحركة الاجتماعية نفسها في ضوء فشل فلسفات التنمية والإصلاحية والنظم الاجتماعية التي ارتبطت بها مع مزيدا من إفقار الجماهير لتندفع بحركة الثورة كلها في أمريكا اللاتينية لداها خلال الستينيات، لتؤكد معنى ربط التيارات الفكرية بنضج الظروف الاجتماعية وليس مجرد الاجتهاد الفكري. في ظل تطور لاهوت التحرير في الستينيات، أصبح يحتاج أساسا إلى أداة للتحليل الاجتماعي ومن هنا تعددت مناهجه وتياراته، وكانت مدرسة التبعية آخذة في النضج بدورها فتلقفها لاهوت التحرير إلى جانب قراءاتهم لماركس الشاب والبيان الشيوعي الذي اعتبره البعض الجيل الجديد. وقد اعترفت المصادر الحاكمة الأمريكية مع انزعاجها الشديد بهذا التأثير المتبادل فيما عبر عنه تقرير ركفلر ومؤسسة راند خاصة بعد زيارة الأول الخاصة بهذا الهدف عام ١٩٦٩. وأقامت الإدارة الأمريكية وقتها معهد الدين والديمقراطية لتنظيم الحملة على لاهوت التحرير والتحامه بالماركسية. ولم يمض الوقت حتى تأكدت مخاوفهم بحكم الليندي في شبلي ٧٠ / ١٩٧٢ والذي قام على جبهة عريضة ضمت رجال الدين وفق أفكار لاهوت التحرير وهي نفس الفترة أيضا التي شهدت جرأة رجال الدين لتشكيل حركة المسيحيين من أجل الاشتراكية وتسارع الإيقاع بتنظيم كوبا للحوار المسيحي الماركسي، وأعقبه التحالف المسيحي الماركسي في الجبهة الساندينية بنيكاراجوا.

وعبر «توريز» عن هذا التلاقى وهو الراهب والسيوسولوجي حين رأى أنه لا

خلال بين الماركسية والمسيحية. فكلاهما ثورة بصرف النظر عن الأساس الفكري لكل منهما، والثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعي، وكل من المسيحية والماركسية برنامج للعمل الثوري ويعملان لتغيير البناء الاجتماعي الطبقي؛ الأول سار على أمر إلهي والآخر أيديولوجي. وهناك «في رأيه» - ماركسيات متعددة مثلما أن هناك إلهيات مسيحية عديدة لكن المهم الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقي واستعمال أسلوب عمل موحد هو الثورة المسلحة.

يبدو الأمر هنا كأن ثمة اتفاقا كاملا على أن الماركسية هي أداة التحليل الإكيدة وأن كانت ليست بالضرورة هي الحل. ساعد على ذلك اتجاه عديد من اللاهوتيين للتحليل السوسيولوجي النقدي الذي كانت الماركسية في أمريكا اللاتينية تسهم فيه بأفضل مما تفعل الماركسية السوفيتية في ذلك الوقت. من هنا كانت مكانة جرامشي والتوسير ولو كاش هي الأبرز في هذه الساحة.

ومثل «جوزيه ميراندا» هذا التيار كنموذج جيد، وقد درس الاقتصاد واللاهوت في أوروبا ودافع عن الماركسية كأداة لفهم وتغيير المجتمع في أمريكا اللاتينية، ودافع عن التشابه بين الماركسية والعقيدة المسيحية في كتاب «ماركس والانجيل». نقد فلسفة الاضطهاد» فاعتبره بعض ناقديه مجرد مسيحي يفسر ماركس، وهو يرى أن الدوافع لبناء نظام اجتماعي أكثر عدالة هي أصلا دوافع أخلاقية وليست مادية وليس من الإنسانية أن يخضع البشر للاضطهاد، وعند ماركس نفسه أن الحرية هي جوهر الإنسانية وحتميته لاتنفي حقيقة الحرية، ودافع «ميراندا» صراحة عن الشيوعية - المسيحية في كتابه «الشيوعية في الانجيل» الذي اعتبره «المانيفيستا الانجيلي»، ودفعه حماسه لبحث عن مبادئ الشيوعية في نصوص الانجيل بشكل حرفي أحيانا مثل مبدأ من كل حسب طاقته لكل حسب حاجته في الانجيل

لوقا. واعتبر «جوتبيرز» أن جرامشي هو الماركسية في غير صورتها الاقتصادية، وأنه يمثل جيد للمادية الديالكتيكية، واهتم بتحليله الثقافي كأساس للتحليل اللاهوتي للواقع من زاوية الممارسة، وساهم لاهوتي آخر مثل فادورو» في المطالبة بتطوير الماركسية وتكييفها مع واقع أمريكا اللاتينية.

ثالثا: التيار التبشيري التأويلي
هو التيار الوسط بين التيار التحليلي الاجتماعي والتيار الماركسي - وهو ذو طابع إنساني عام، ومن هنا كان طابعه التبشيري كما أنه اعتمد على تأويل نصوص الكتاب المقدس ليخرج ببعض المبادئ المتقدمة. مثل «رويم ألفيس» هذا الاتجاه حين تحدث عن «الأمل الإنساني»، والبعد القيامي (المستقبلي) للتاريخ، فالتاريخ مستقبلي ومفتوح دائما للبدائيات الجديدة باعتبار أن اللاهوت الأمل والكمال الأخير، والتاريخ عند هذا التيار مدفوع نحو العدل الاجتماعي والتحرير الإنساني، والغد أحسن دائما ويمكن تحقيقه. ولذا فالتوجه الإنساني عنده سياسي أيضا. كانت إضافته - رغم لاهوتيته التقليدية أحيانا - أنه أكد تاريخية المسيحية وأحداث الانجيل نفسه، لكنه يلتقي مع إغراقه في التأويل والتحليل إلى حد اليأس الوجودي والقول بجاهلية القرن العشرين.

ولكن تأملية هذا التيار وتوجهه الثقافي، أديا به، أيضا إلى المساهمة بجديد في عالم لاهوت التحرير حول الخصوصيتين العرقية والثقافية والعناية بموضوعات المرأة والجنس واستحضار الثقافة الكاريبية والشعوب المضطهدة عنصريا في هذه المنطقة، ليحقق اعتباره من أكثر من قرعوا الانجيل بعيون الفقراء والمضطهدين

. رابعا: لاهوت التحرير الأفريقي
: «الثقافي والسياسي»
يعبر ظهور لاهوت التحرير في افريقيا بشكل متميز - وإن لم يتخذ حيزه المناسب - عن دالتين:

أولاهما : أن ظاهرة تسطوير «اللاهوت» يمكن أن تصدر عن أكثر من بيئة مختلفة وفي الظروف المتباينة خاصة من الناحيتين الثقافية والسياسية وليس وفقا لتكوين اجتماعية معينة.

ثانيتهما : أن ما يسمى بدول الاطراف أو «الجنوب» يمكن أن تواصل ضغ ظواهر تحريرية متجددة في مواجهة دول «المركز» أو «الشمال»، وأن الثقافة الأفريقية وإن كان لها تميزها، فليس ذلك وفقا للمفهوم الانتروبولوجي «الامبريالي»، عن الخصوصية ولكنه تميز الواقع الاقتصادي السياسي الاجتماعي عما يجرى في أمريكا اللاتينية أو آسيا.

ويركز حيدر ابراهيم من ناحية ثالثة ويحكم تخصصه أيضا - على إبراز عالمية ظاهرة لاهوت التحرير وفي تقديرى أنها «عالم ثالثة» لأن ما عرف في أوروبا هو «الاصلاح الدينى» وما يربى في العالم الاسلامى لم يتطور بعد !

ويبدأ التمايز على الساحة الافريقية منذ تصبح الأوضاع العنصرية في القارة هي التجسيد الاساسى للاستغلال الرأسمالى والاضطهادين السياسى والثقافى الدينى. فالأوربي الأبيض يأتى مستغلا ومضطهدا باسم العبء الحضارى والرسالة المسيحية نفسها، وتلتحم به الكنيسة في هذه العملية التحاما رئيسيا ويصبح العنصرى والعرقى والثقافى صارخا في مملكة الرب التى يفترض قيامها على المساواة. وحتى الكنيسة القبطية التى تتميز باستقلالية واضحة في شمال القارة، تركز على مناطق ذات طابع استقلال ثقافى خاص أيضا (اثيوبيا) وتتطور فيما يشبه العزلة مقابل العزل. من هنا يصبح اللاهوت الافريقى أمام عملية صراع واضحة منذ البداية على الصعيد الدينى والثقافى والسياسى وليس فقط وفق شواغل التحليل الاجتماعى أو تطوير العقيدة على نحو ما حدث في أمريكا اللاتينية. ومن هنا نجد في اللاهوت الافريقى نزوعا مبكرا لإظهار الاختلاف عن أمريكا اللاتينية بل وانتقاد لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية الذى

تجاهل الاضطهادين العرقى، والثقافى للهنود والسود في أمريكا اللاتينية بسبب سيادة العنصر الأبيض بين جماهيرهم المضطهده نفسها (وهذه إحدى مشاكل العاملين السياسى والثقافى عامة في أمريكا اللاتينية وليست من مشكلات اللاهوت وحده).

ومع ذلك يعكس تاريخ لاهوت التحرير الافريقى سواء في بداياته من الخمسينات، أو في شكل تبلوره في الستينات والسبعينات أى منذ قيام مجلس كنائس عموم افريقيا (١٩٦٣) من جهة أو بداية التجمع حول حوارات لاهوتى التحرير في دار السلام وإنشاء الجمعية المسكونية للاهوتى العالم الثالث (١٩٧٦) ومؤتمراتها في نماتا (١٩٧٧) وسيريلانكا (١٩٧٧) .. الخ يعكس كل ذلك أن موجه لاهوت التحرير ارتبطت بظروف حركة التحرير الوطنى وظروف تصاعدها سواء في جنوب أفريقيا نفسها كما سترى أو في عواصم ذات تراث في التحرير الوطنى (تنزانيا - غانا ..) كان انتماء «الأب» الزعيم «لوتولى» منذ أوائل الخمسينيات لحركة المؤتمر الوطنى الافريقى قد جعله بداية ساخنة لظهور «كنيسة أفريقية» وطنية، وهو الأمر الذى جعل الدوائر الغربية تسارع بمنح لوتولى جائزة نوبل للسلام حتى لا يندفع في تأييد العنف الذى كان يتطور إليه حزب المؤتمر حين أقر الكفاح المسلح أوائل الستينات. وقد نجح الغرب فعلا في الاحتفاظ بالقيادات الوطنية الكنسية منذ «توتولى» حتى «ديزيموند توتو» (جنوب افريقيا) مروراً بموزيمبا وسيتولى (زيمبابوي) بعيدا عن التحليل الاجتماعى والطبقى «الليسانيين» للتجارين ، وإلى حد كبير بعيدا عن تيار العنف والعنف المسلح ضد المستغلين العنصرين البيض.

في ضوء هذه الظروف للاهوت التحرير الافريقى يمكننا أن نلخص التيارين الرئيسيين فيه على النحو التالى:

١ - تيار المسألة العنصرية : وهو التيار الذى كان عليه أن يتصدى بالضرورة

لدور الكنيسة الهولندية في جنوب افريقيا منذ القرن السابع عشر والتى اتخذها الاستعمار الاستيطانى العنصرى الأبيض أداة له بما جعلها تسمى «حزب الوطنيين» (الافريكانو) في حالة صلالة ! وهى الكنيسة التى جعلت اللاهوت الأوربي كله ينظر إلى أفريقيا كإمبراطورية للشيطان» وإلى الافريقى باعتباره الوثنى الكافر.. وليس قبل نشوء حركة الوعى الأسود القاعدية بعد أحداث سويتو الجماهيرية (١٩٧٦) حتى تبلور تفكير منظم للتساوية السود لتحرير الكنيسة وإعلان أجنحة من الكنيسة الافريقية انتماءها لحركة التحرر الوطنية في إطار «الجهة الديمقراطية المتحدة» وإن لم تسلم تماما بحركة الكفاح المسلح عكس الكنيسة في أمريكا اللاتينية.

٢ - اللاهوت الافريقى، أو اللاهوت الأسود الافريقى : اختلطت نشأته مع تيارات اللاهوت الأسود القادم مع الأفرو أمريكيين في بحثهم عن أصلهم الأفريقى مع إغفال أفكار لوتركنج أو مالكوم اكس عن العنصرية والرأسمالية مما اكسبهم في افريقيا احبانا الطابع العنصرى في مواجهة العنصرية، وكذلك مع تيار «الكنيسة الافريقية» واللاهوت «الافريقى» - الأسود، الذى دفعه «مجلس كنائس عموم افريقيا، مستجيبا لحركة الجامعة الافريقية، وراغبا في صياغة لاهوت اجتماعى معتدل لا يندفع مع حركة الكفاح المسلح في النهاية (تركز نشاطه في كينيا وزائير مما لا يخلو من دلالة ورغم تمايز التيارين نسبيا في ظروف نشأتهم أو حركتهم إلا أن «الهم العنصرى يظل غالبا في فرض طابع ثقافى عرقى لتمييز اللاهوت الافريقى، يقلل من تيار التحليل الاجتماعى الطبقي، كما أن تيار الاعتدال هذا هو الذى دفع من ناحية أخرى ببعض شخصيات لاهوت التحرير إلى الساحة السياسية مبكرا في اتجاه الاعتدال السياسى أيضا (موزيمبا وسيتولى... الخ).

ولقد ظهرت شخصيات فكرية ذات وزن في حركة لاهوت التحرير والدراسات

الاجتماعية / الثقافية فيما يشبه أحيانا «الأنثروبولوجيا الثقافية» التي سادتها الرغبة في تحليل الطابع الخاص للمجتمع الافريقى ومعالجة مشاكل المسيحية مع مشكلات تعدد الزوجات أو المعتقدات الشعبية الافريقية، ولا بد للباحث أن يرجع بتوسع لكتابات «جون مبيتى» و«الان بوساك» و«كوسى ديكسون». ولهؤلاء أهمية خاصة لأنهم يجتمعون تقريبا فى صفة الاشتغال باللاهوت والبحث الاجتماعى والفكر السياسى. وعندهم ظهرت أفكار «المسيح الاسود» الذى يتماهى ويندمج مع المضطهدين، ورفض فكرة اعتبار العنصريين لانفسهم مسيحيين أيضا وكماخوة للافارقة واتهام الليبراليين البيض بأنفسهم بأنهم «أدعياء براءة» يريدون، مساعدة السود، كما رأى بوساك ان ثمة رابطة بين السود المضطهدين فى افريقيا وإخوانهم السود والملونين الذين تجاهلهم اللاهوت الأمريكى اللاتينى، وأن اللاهوت الافريقى الحقيقى الأسود يصدر عن المضطهدين فى جوهانسبرج وديربان وليس عن حركة الإصلاح الأوروبية البيضاء ولذا يقول ديكسون «الغنى ان هناك «لاهوت الذات الذى يؤكد الذاتية والانسانية الافريقية ويعلو على الخصوصيات الثقافية والدينية فى نفس الوقت، انه يبحث عن سمات اساسية لجميع الافريقين والتي تتضمن الواقع الحاضر وبالتالي تجعل اللاهوت يشمل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أيضا ولا يقتصر على بعده الإثنى أو العنصرى. ويكاد «ديكسون» - وبعض مفكرين محدودين فى لاهوت التحرير الافريقى - أن يتجاوزوا النقص الملحوظ فى تناول القضايا الاجتماعية الحادة للجماهير الافريقية، فى تفرقة لا تخفى عن عمق لاهوت أمريكا اللاتينية فى هذا الاتجاه.

خامسا : لاهوت التحرير فى آسيا
تصاريح المحاضرات
لا يكفى البحث حول «لاهوت التحرير» فى آسيا أن نقصره على «اللاهوت المسيحى» كما هو سائد لأن

المسيحيين فى آسيا لا يتجاوزون.. كمال يقول حيدر ابراهيم نفسه ٣٪ من سكانها. لكن ذلك انعكس مباشرة على الموقف التحليلى للظاهرة. فآسيا ذات الحضارة التاريخية، والأديان غير السماوية لم يصدر عنها الكثير فى مجال اللاهوت المسيحى الذى هو أودى استعمارى فى نظر مفكرىها وسياسيها على السواء، ولا بد أن بلدانا مثل اليابان والصين أو البلاد الاسلامية قد شهدت جهودا أخرى فى لاهوت التحرير تخصصها وحدها. والحاصل أن هذه الحضارات الكبيرة قد شهدت الانتقال مباشرة إلى قضية «الدينى والعلمانى» باكثر مما شغلت بالمسيحى؛ استعماريا أو تحريرا، لذلك لا يسعنا هنا إلا عرض إشارات حول انعكاسات الواقع الأسبوى الخاص على لاهوت التحرير بمعناه التقليدى وتأتى هذه الخصوصية من بلدان شهدت حركتها الديمقراطية تصارعا مع التراث الأودى مثل تايلاند والفلبين وذلك مقابل الحضور الذاتى لليابانيين أو الصينيين فقد اصطدم لاهوت التحرير مباشرة بالخيار العلمانى «للدولة اليابانية» وبالتالي مصادرة التعليم الدينى وحضوره الثقافى، كما اصطدم «بالمنازعة» فى مساحات وكثافة شاسعة لفترة طويلة فى التاريخ القريب أما اليهودية والاسلام فلهما شأنهما الآخر ومباحثهما الخاصة فى الموقف من التحرر العقائدى «باكثر منه لاهوت التحرير التقليدى» وإذا عدنا إلى تايلاند أو الفلبين فسوف نجد من يتحدث عن «لاهوت البغالو» (كوسوى كرياما) مشبرا إلى قطعان الابتكار التى تنتظر إشارات بسيطة تتفق مع واقعها اليومى فى مزارع الارز ويتعمق المبحث فى محلية اللاهوت وتوافق بوذا والمسيح لوقف تعالى المسيحية الامبريالى. إن الرب عنده يمشى بطيша فى تحويل الناس للإيمان (النمط الآسبوى) وليس بنمط تسارع الاستعمار الأودى للتحديث ولذا يدعو ماساو إلى ما يسميه المشاركة المصارعة لإعادة العمدل داخل حياة البؤس والاستغلال. وربط بعض لاهوتيين الصين بين المسيحية الأوروبية والرأسمالية،

وتساءلوا عن امكانية العفو عن خطيئة الاحتكار الرأسمالى. وحيث وقفت الكنيسة الكاثوليكية فى الفلبين مع السلطات الاستعمارية، ومع الحملات الأمريكية المنظمة ضد الشيوعية، وضد التقاء عناصر كنسية مع الماركسيين خاصة فى الثمانينيات نشأت تنظيمات تحررية مقابلة مثل «المسيحيون من أجل التحرر الوطنى، واكد دى لاتورى» على الصلة بين المسيحية والمادية» وأن قبول التحدى الماركسى والاختيار السياسى للمادية هو قبول بالتناسخ أو الحلول فى المجتمع الفلبينى، وهذا قبول بالتحليل الواقعى للمجتمع والانحياز للفقراء وعملية تحررهم، وإن عنف الوديعين يتطلب استراتيجية للفعل السياسى ودعم وعى الضعفاء وحذر بعضهم من «لاهوتى الطبقة الوسطى» الذين يقفون وراء دعوات التحديث ويعبرون عن نياتهم فى المؤتمرات وبالتصرص بينما المطلوب هو الوقوف مع الكادحين، وتأثر آخرون بالتراث الشعبى فى عرض مهام لاهوت التحرير، مثل القول بصعوره من القلب (القاعدة) كعين ثالثه ليطل على الكائن الأعلى (اثربوذي) أو القول بلاهوت «منجونيح» أى «من لا حقوق لهم» تأثرا بالتراث الشامانى ولكن البعض أيضا استعمل التراث الشعبى وخاصة الهندى - الغاندى ليقدم صياغات تجنب اللاهوت الأسبوى الدعوة لتأييد العنف التحريرى» على النحو الذى عرف فى أمريكا اللاتينية وأحيانا افريقيا

خاتمة : لماذا تعثر لاهوت التحرير فى الثقافة العربية الاسلامية ؟
وفقا لكتاب حيدر ابراهيم فإنه عالج السؤال فى أوله لتشير خاتمة السؤال تساؤلات جديدة اكثر التصاقا بلاهوت التحرير نفسه كحركة فكرية واجتماعية عالمية. ولكنى أفضل لصالح الفكر العربى الاسلامى أن نعالج إشكاليات المقدمة والخاتمة فى فقرة واحدة من المقال عليها تشير القارىء إلى مزيد من الاجتهاد من جانبه. واستميج حيدر ابراهيم والقارىء معا أن أدفع - بطريقة برقية - إشارتى

الخاصة في هذا الخضم المسكون بالهموم..

١ - اعتقد بداعة أننا متفقون على أن «لاهوت التحرير» يجب ألا يقتصر على التراث المسيحي، وذلك لاعتبارات عديدة يأتي في مقدمتها أنه تراث ممتد من «الإصلاح الديني الأوربي»، والمجازاته ذات الصلة أيضا بالتطورين الرأسمالي والاجتماعي لمجتمعات أوروبا أو امتداداتها في العالم الثالث، وعدم عزله الكنيسة هنا وهناك عن هذا التراث، بالإيجاب أو السلب، ولذا فإن لاهوت التحرير سوف يتخذ انماطا أخرى بالتأكيد وخاصة على الساحتين الآسيوية والعربية الأفريقية. إذن فقد ارتبط «لاهوت التحرير» بتراث العملية التحولية السابقة عليه في أوروبا من جهة، وبالتالي بنضج نقبضها في أمريكا اللاتينية، ومن هنا فالاستفادة هي من دروسه لا من واقعه المباشر، درس الموقف من الرأسمالية وتوسعاتها الامبريالية والايديولوجية في اطراف العالم الرأسمالي، وليأت هذا النقبض - إن مضى صحيحا - في شكل تحريري وثورى اجتماعي، حيثما اتبعت له الظروف وهذا هو أول الاسئلة أمام الإصلاح الاسلامي أو الصحوة الاسلامية أو اليسار الاسلامي.

٢ - بدايات «لاهوت التحرير» عن «العقيدة والممارسة وما نتج عنها من تطور في انتقال الكنيسة إلى المجتمع الأهلى أو عالم المحرومين، لاهد وأن يطرح على الإسلاميين سؤال العقيدة والشرعية . ووفق الفكر السوداني محمود محمد طه، فإن ثمة ضرورة لطرح الرسالة الثانية» ومراجعة الشريعة - الرساله الأولى - بشجاعة حقيقية، وقد فعلت المسيحية والكونفوشيوسية ذلك.

٣ - لا مجال للفرج من حوار «لاهوت التحرير» أو الصحوة أو الإصلاحية» مع الفكر الماركسي «فلاهوت التحرير الأمريكى اللاتيني يقدم مثلا لهذا الحوار بل واللقاء - وأحيانا التوحد في هذا المجال المعرفى المباشر والتحليل الاجتماعي العلمى لطبقات وفئات المجتمع، والنقد المتبادل حول الثقافتية

«لاهوتيا» أو الاقتصادية ماركسيا، ويحذر حيدر ابراهيم - مع لاهوتى التحرير من استعمال كلمات عامة شعبية أو شعارات مزيفة حول الاشتراكية أو الديمقراطية لا تلتزم بهذا التحليل الاجتماعي الماركسي ومتطلبات الثورة الاجتماعية، ومن هنا عمق العلاقة بالماركسية في أمريكا اللاتينية باتجاهاتها المختلفة من مدرسة التبعية إلى جرامشى والتوسير وغيرها..

٤ - لا مجال للالتفاف باسم عالمية أو إنسانية أو إطلاقية الدين أو العقيدة ناهيك عن ربط هذه الصفات بالشرعية لأن الدراسات السيوسولوجية العلمية تقول بحدوث التحول شتتا أم لم نشأ، وإن الممارسة الدينية، ظرفية وتاريخية بالضرورة كما رأينا في الواقع، وإن اجتهادات مخلصه كثيرة اكتشفت هذه الظرفية للنص الدينى نفسه بدليل التناول المختلف للنصوص أو الدفاعات المختلفة في مراحل مختلفة عن نصوص معينة أحيانا.

٥ - يرتبط بذلك مباشرة أحداث في أمريكا اللاتينية مثلما في العالم الاسلامي عن إشكالية تسييس الدين واختزال العقيدة الخالدة في مواقف براجمانية (ذرائعية) أو تعذيبية.. الخ وليس ثمة رد برقى في هذا الصدد إلا أن البابا والفاتيكان مثل الأزهر هم الذين قدموا الدليل أولا على ذلك وفى هذا الصدد يتردد الحديث أيضا عن أن اشتغال العقيدة بما هو وطنى أو اجتماعى محلى يجعلها آتية، وايديولوجية عابرة، بينما الدين عالمى وإنسانى وخالد.. الخ والسؤال أن لاهوت التحرير كما رأينا كان له عالمية وهو يعالج كافة قضايا الصراع الطبقي والثورة بالعنف والتغيير الاجتماعي وإدانة الرأسمالية وسياسات الإفقار الخ... والبديل الذى لا نعتقد أنه يريح مخلصا أن تتحول الدعوات الدينية إلى طوباوية مثالية معزولة أو سلفية معزولة أيضا، وطنيا واجتماعيا.

٦ - هناك قضية أسلوب التغيير الاجتماعي، وتسليم لاهوت التحرير

بالعنف والكفاح المسلح.. الخ ولا بد أن نتفق أن ذلك صدر عن لاهوت التحرير مع انحيازه للثورة الاجتماعية بالتحليل الجدلى المعنى من جهة، وللمحركة الديمقراطية بتعبيره عن أوسع الجماهير وتصويره لمؤسسة العنف والاضطهاد والإفقار من جهة أخرى، ولا يتضمن لاهوت التحرير ولا الحركات الثورية - عنف الإرهاب المتبادل فقط بين سلطة وجماعات ثورية أو دينية، فحين ربطوا السلطة بالرأسمالية والامبريالية نشأ أوسع تحالف ديمقراطى فى شيلى أو نيكاراغوا ضم حركة لاهوت التحرير التى أبدت تحليلات ومناهج هذه الجبهة الديمقراطية وليس مجرد التعبئة الدينية.

والآن، لماذا لم تقع كل هذه التطورات فى عالمنا العربى أو الاسلامي ؟ ولماذا لم تجب الصحوة الاسلامية عن هذه الاسئلة بعد ؟ ولماذا لم ينشأ لاهوت تحرير اسلامي بهذا الشمول ؟.

١ - مواجهة الحضارة الغربية أم الامبريالية والرأسمالية ؟ يؤكد حيدر ابراهيم على أن هناك فصلا لا مفر منه - بين الدين العقيدى والدين الاجتماعى، أى بين المعتقد الروحى والممارسة الاجتماعية للدين، الأول تدفعه قوى اجتماعية معينة فى إطار مواجهة الحضارة الغربية، العلمانية، الإلحادية... الخ، والثانى يعطى الصحوة لو تم - بعدها الاجتماعى، وقد نشأ لاهوت التحرير نفسه، كما فى بعض التحليلات - من موقع الطبقة الوسطى أحيانا، وفى تحليلات أخرى من موقع شعوبى بالأساس بسبب مؤسسة الفقر التى أدركت ضرورة المواجهة بالعنف فانحاز إليها اللاهوت. والحق أن الصحوة الاسلامية فى بلداننا تعاني من عدم وضوح هذه المقولات، وفى تقديرى أن شدة رفضها للدولة الوطنية» وارتباطها بالمشروع الرأسمالى، لن يتيح لها هذا التطور. مثلما أن حركة الإصلاح الدينى فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن العشرين لم ترتبط بمثل هذا التحليل بل توقفت عند تطلعات الطبقة الوسطى الناشئة بمحدودية فى حضن المشروع

لرأسمالي الاستعماري الذي يتوقف عند لتحديث والتنوير والحركة الفكرية.. الخ بلا يطرح بديلا سياسيا أو اجتماعيا. وفي إطار دراستنا للاهوت التحرير، يستطيع القاري أن يرجع لعناوين الشقافية، والشعبوية والعرقية.. الخ ليتأمل هذه الاشكالية.

٢ - النزوع الشعبوي دون اعتبار لنوع التراكمات : ثمة نزوع شعبوي لا ينكر داخل الحركة الاسلامية، ولا يجادلها حتى مثقفوها ومفكروها بفكر نقدي مختلف، تمثلها كلمات الصخرة والأمة وشعار «الحل الاسلامي» المطلق، بل والاسلام السياسي إن قبل، كما تعبر عنها «المسجدية» الشعبوية لا العمل السياسي أو الحركة الديمقراطية، والخدمية لا المطلوبة أو الهرامجية وتصل مداها في العنف النخبوي أو الانتقائي ان جاز التعبير دون أي تفهم لتراث البؤر الثورية وسط بحر الجماهير.. والتراكم هنا لتراث «عصور الفتن» والعنف المتبادل في الدولة العربية الاسلامية، وليس تراث الرفض المنظم، والحركات الثورية التي أقامت دول الخوارج والزنج والقرامطة . وأهم من ذلك الحركات الثورية الحديثة، انه بالفعل تراث وسلوك الثورة المضادة في أفغانستان ومن قبلها ظروف خلق باكستان وليس حتى تراث الحركة الثورية في إيران.

ولحيدر ابراهيم تفسير لهذه الشعبوية المتعجلة التي لا تشكل بنية ولا تهتم بذلك وتقتصر على النخبة المجيشة محققة نجاحا سياسيا وغير مبالية بتجارها المشوهة في السياسة نفسها، وهو يرى أن ذلك هو المطلوب ضمن التطورات الحالية للمجتمع العربي الاستهلاكي المتأثر بنتائج الحقبة النفطية، لأنها لا تحاول انتاج وعي نقدي بل تنشط ضمن عمليات الاستسهال السائدة لتقدم للجماهير والمثقفين ايضا قوالب فكرية وشعارات جذابة مثل الاسلام هو الحل «بدون تعميق أو تساؤلات كثيرة..» واعتقد أن «حيدر»، يربط الشعبوية بالاستهلاكية السائدة.. ويترك - وأنا معه الباب مفتوحا لتحليل دلالات كل ذلك.

٣ - الجهد الاكاديمي المنعزل

لست محتاجا هنا لتكرار بعض ماورد في الكتاب والأدبيات الماثلة - حول الجهود القائمة من بعض المثقفين الاكثر تدقيقا وإخلاصا لصياغة حركة التجديد أو لاهوت التحرير الاسلامي أو اليسار الاسلامي.. الخ وقد خص من بينهم عبد الله النفيسي وحسن حنفي وعلى شريعتي ومحمود محمد طه / ونصر حامد أبو زيد.. ضمن تحليل عام لحيدر يرى فيه إشكالية حصار حركة هؤلاء المثقفين في إطار الجهود الاكاديمية، خلافا لوضع مفكرى لاهوت التحرير على نحو ما عرفتهم أمريكا اللاتينية، وقد لا يكون صدفة أن نجد «النفيسي» يركز على شرح «نظام القيم ونظام المفاهيم الذي نحتاجه، أو نأخذ بتفسيرات نصر حامد أبو زيد عن تاويلية وتلونية النصوص عند من يعرفون باليسار - الاسلامي والذين يقفون عند حدود الممارك الذهنية فتوقعهم في التوفيقية مثل حسن حنفي وإن تقدموا بها إلي درجة ربط النصوصية بالواقع الاجتماعي.

٤ - محاولة طرح القطيعة مع مقولات سلفية : يبدو أن هذه نقطة الانطلاق التي لا مفر منها، وقد حاولتها بعض جهود «اليسار الاسلامي» من جهة وبعض الحركات السياسية الاجتماعية من جهة أخرى. مثل قطيعة على شريعتي مع وحدة الأمة وقبوله على نحو ما عناصر التحليل الطبقي والصراع الطبقي في المجتمع، بين طبقة «قاهيل» الحاكمة وطبقة هابيل» المحكومة، أي بين ثلاثي العنف والذهب والمسبحة من جهة وتنائية الله - الناس من جهة أخرى (الله - الأرض عند حسن حنفي وفي تونس بلورت جماعات اليسار الاسلامي بشكل أوسع التفكير حول الدولة المدنية والقطيعة التامة بين الدين والدولة مع خيارات جديدة بحكم طرحها حول الواقع نفسه.

٥ - تقدم التجربة السودانية التي غفل إلى التعرض لها بشكل أوسع نسبيا سواء لتراثها - غير المعروف كثيرا على المستوى العربي - أو لدور المثقفين في صياغتها

كخبرة هامة في هذا الصدد وكنت آمل أن يقدم عنها حيدر ابراهيم مزيدا مما يعرف ولذا فسوف استأذنه في عرض القليل الذي أعرفه، ولو بالاشارة البرقية التي وعدت بها خاصة مع التركيز على نقطة القطيعة مع مقولات سلفية» وهي عند بعض المجتهدين السودانيين مثل محمود محمد طه تصل للقطيعة مع الشريعة نفسها باعتبارها الرسالة الأولى التي تستوجب منا صياغة رسالة ثانية للاسلام.

وبوجه عام ففي السياق السوداني للحركة الدينية يستطيع المراقب أن يدرج ظواهر ثورية كبيرة تتسم بجرأه لم تعرفها الشقافات العربية الاسلامية في بلدان الوطن العربي الأخرى، وتعتبر تجربة محمد احمد المهدي، والحركة المهدوية في السودان مصدرا ما للبحث برفضها للمذاهب الاسلامية مرجعا من مراجع التفكير، ورفضها للنصوصية، واعتماد المهدي على نسخ الآيات لبعضها وكذا الاحاديث الصحيحة، مما جعله يطلق في وجه علماء الدين قولته الشهيرة «لا تعرضوا لي بنصوصكم وعلومكم عن المتقدمين، فلكل وقت ومقال حال ولكل زمان وأوان رجال..» وإذا كانت هذه نقلة كبيرة ومبكرة : في الفكر الديني بقدرها علماء الاجتماع الديني حق قدرها، فقد عرف الفكر السوداني أيضا نقلة أحدث وأكثر جرأة على يد الاستاذ «محمود محمد طه» الذي عرف في السودان كزعيم للاخوان الجمهوريين وأولى به أن يعرف عربيا كأحد زعماء التجديد والثورة الدينية، وهي التي أودت بحياته على يد جعفر نميري عام ١٩٨٥. لقد عومل هذا المفكر كمنعارض سياسي، أو ثائر ضد الغلو الديني الذي قاده الاخوان المسلمون مع نميري، لكن ذلك لم يتح أن يطرح جوهر ثورته الفكرية ضد القول بالشرعية الاسلامية نفسها . لقد جرؤ الرجل بفكر متقد وإخلاص صوفى أن يصدر مئات الرسائل عن «الاسلام» و «الرسالة الثانية» في حياة المسلمين، رأى فيها أن الاسلام الموجه للمؤمنين بمحمد، خاتم المرسلين يتضمن معتقدات ثابتة

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية والديمقراطية والإبداع

صدر منها:

◆ الكتاب الأول (من الذى يحكم مصر؟)

دراسات نظرية وتطبيقية حول مفهوم الدولة، وطبيعة الدولة المصرية وتطور السلطة الحاكمة .. وعلاقة ذلك بالوضع الاجتماعي والطبقي .. ودائرة حوار حول طبيعة أنشطة السلطة في المرحلة الملكية والناصرية والساداتية وحتى الآن .. وقراءات وتعليقات حول الموضوع.

◆ الكتاب الثانى (مصر بين التبعية والخيار الاشتراكى)

محاولة لتحديد المعنى الدقيق للتبعية والنظريات المختلفة حولها وآثارها على الأمن القومى .. والمديونية الخارجية وأوضاع مصر الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، مع معالجة خاصة لعلاقة مصر بصندوق النقد الدولى .. والبناء الاستراتيجى والعسكرى الأمريكى في المنطقة .. وناقشت دائرة الحوار مخاطر التبعية والبرنامج الوطنى للمواجهة.

◆ الكتاب الثالث والرابع (أزمة النظام الرأسمالى فى مصر .. لماذا .. وإلى أين)

تطور الرأسمالية المصرية .. شرائحها البنائية والزراعية والصناعية والتجارية - البيروقراطية والطفيلية والوطنية، قضايا تحليلها من زواياها المختلفة ١٦ دراسة مدعمة بالإحصائيات والبيانات. وندوتان حول جذور أزمة النظام الرأسمالى فى مصر، ومستقبل الرأسمالية فى العالم النامى.

◆ الكتاب الخامس (الطبقة العاملة المصرية .. التراث . الواقع . آفاق المستقبل)

الطبقة العاملة المصرية فصيلة مناضلة أساسية من فصائل النضال الوطنى والديمقراطى والاجتماعى طوال تاريخنا الحديث، هذا الكتاب يدرس أوضاع الطبقة العاملة المصرية، وتتضمن دراسات العدد محاور أساسية (البنية، التأثيرات الخارجية، مستوى المعيشة، الحركة السياسية، التشريع، الوعى والمستقبل).

◆ الكتاب السادس (الصراع العربى الصهيونى .. الجذور والمواقف)

يخرج هذا الكتاب عن مناقشة القضية المصرية إلى مناقشة قضية عربية مصرية، هى قضية الصراع العربى الصهيونى، فيرصد فى تسع دراسات الجذور النظرية والممارسات العملية للمشروع الصهيونى. ويتناول فى عشر دراسات موقف الأنظمة والقوى العربية فى مواجهة المشروع الصهيونى.

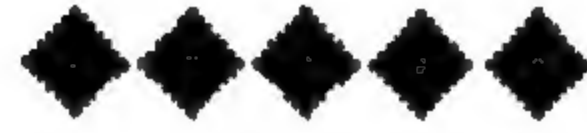
◆ الكتاب السابع (مستقبل الصراع العربى الصهيونى - الانتفاضة الفلسطينية إلى أين؟)

يستكمل الكتاب السادس، فيرصد عبر - دراساته، ومتابعاته، وشهاداته الخمسين - الاحتمالات الممكنة لمستقبل الصراع العربى الصهيونى، ويقدم تجميعاً متكاملأ لرؤى أبرز المفكرين والباحثين السياسيين العرب لآفاق الصراع العربى الصهيونى.

◆ الكتاب الثامن (الإسلام السياسى - الأسس الفكرية والأهداف العملية)
يحلل هذا الكتاب ظاهرة الإسلام السياسى على مستويات نظرية متعددة، كما يعرض للأسس الفكرية لهذه الظاهرة، وتحققاتها فى البلدان العربية، وللقضايا العامة المرتبطة بهذه الظاهرة.

◆ الكتاب التاسع والعاشر (الماركسية .. البيروسترويك .. ومستقبل الاشتراكية)
يعرض هذا الكتاب للجذور الفكرية والسياسية لنشأة الماركسية، ثم يحلل تطور مفاهيمها الأساسية فضلاً عن تطبيقاتها المختلفة، ثم يتعرض لتجربة البيروسترويك كمحاولة لتطوير الماركسية، ثم يخلص الكتاب إلى دراسة أثر التغيرات فى الاتحاد السوفييتى على حركة التحرر الوطنى العربية.

◆ الكتاب الحادى والثانى عشر (سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية)
(رؤية تحليلية - نقدية)
يحاول هذا الكتاب من سلسلة «كتاب قضايا فكرية» أن يخلص ويبلور، ويراجع بالتحليل والنقد والتقويم خبرة سبعين عاماً من الفكر والعمل المصرى وفق منهج الاشتراكية العلمية.



العدد القادم

الفكر العربى

على مشارف القرن الحادى والعشرين

تحليل ونقد واستشراف

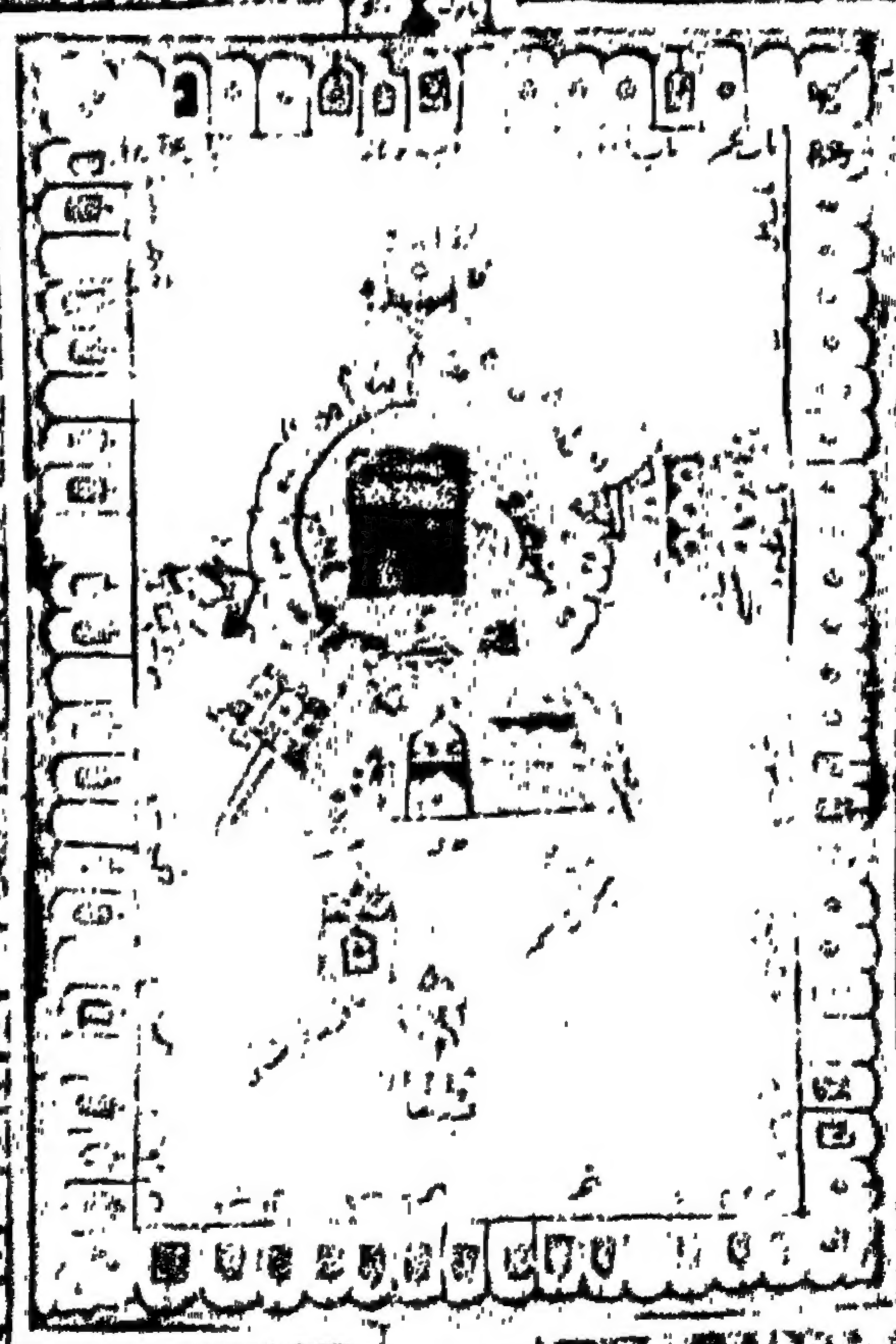
خلاصة الأمر، ان الخلاف ليس بين العلمانية والإيمان، اذ من الممكن ان يتعايشا وأن يتفاعلا وأن يتعاوننا، وانما الخلاف بين العلمانية من ناحية، والفهم الأصولي للدين، والفكر الديني المتعصب الذي يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والإطلاقية المتزمتة والنزعة الاستعلائية الإقصائية.

إن العلمانية ليست فقداناً للهوية وتقليصاً وطمساً لإنسانية الإنسان وعمقه الروحي والثقافي وخصوصيته القومية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية وإنما هي رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحي والمادى للسيطرة على كل المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره إلى غير حد.

من افتتاحية الكتاب



ان وارب وضع للناس لادى تله ما ركا وهذا لاماله
آنا نشات ومان از اهر و من رجا و د ن ا ا ما و ن على الخ
ا ب من استطاع اليه سبيلا من كذا فان اب عني من الدار



Bibliotheca Alexandrina



0606442